کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: برهان القاطع — عرب ن ۲۴۰
مصنف: سید علی طباطبائی
مولف
خطی: سنگی نسخ تهران
چاپی
سال چاپ یا تحریر: — عدد اوراق: ۶۴۳
جزء کتب: فقه شماره: عر ۱۳۶۵۷
شماره عمومی: ۱۵۱۴۰ شماره قبض
واقف: خریداری آستان قدس تاریخ وقف: مهر ۱۳۲۹
طول: ۳۵ عرض: ۲۱ گنجه

سال ۱۳۲۸ خورشیدی بازبینی شد

297/24 طب - ب
۹۰۱ / ف

باسمه تعالی ۸۸/۷/۲۸
فهرستبرگ منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات
اسید زدائی شد

شماره ثبت: ۱۳۶۵۷
رده‌بندی دیویی: ج۲ ۲۹۷/۳۴۲ م ۳۳۱ ب ش / ۱۲۹۰ مرجع ☐
سرشناسه: بحرالعلوم، علی بن محمدرضا، ۱۲۲۴ - ۱۲۹۸ق، شارح.
عنوان قراردادی: [المختصر النافع. شرح]
عنوان: برهان القاطع
کاتب: علی بن محمدرضا بحرالعلوم. تاریخ کتابت: ۱۲۹۰ق.
محل نشر: تهران ناشر: دارالطباعه کربلائی محمدحسین تاریخ نشر: —
صفحه شمار: ۶۴۳ص. مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐
زبان: عربی ابعاد: ۳۳×۲۱ نوع خط: نسخ
روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☐ خریداری☑ ارسالی☐
واقف: خریداری آستان قدس رضوی تاریخ ثبت: مهر ۱۳۲۹
یادداشتها: ۱. جلد ۲. (کتاب الطهارة ...).
۲. رساله «فی القبلة» ضمیمه‌ی باشد.
موضوع(ها): ۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ق. المختصر النافع -- نقد و تفسیر. ۲. فقه جعفری -- قرن ۷ق.
شناسه(های) افزوده: الف. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ق. المختصر النافع. شرح. ب. بحرالعلوم، علی بن محمدرضا، ۱۲۲۴-۱۲۹۸ق، کاتب. ج. آستان قدس رضوی، خریداری. د. عنوان: البرهان القاطع لاحکام المختصر الشرایع. ه. عنوان: شرح المختصر النافع. و. عنوان: شرح النافع مختصر الشرایع. ز. عنوان.
فهرستنگار: محمد نصیری مقدم تاریخ فهرستنگاری: دی ۸۶

هو
الله تعالى
شأنه العزيز

بعون
الله وحسن
توفيقه قد تشرف بتشرف
طبع هذا الكتاب المستطاب
الجليل الجميل الذي لم يكتب مثله
في الفقه مما ألفه العالم العلامة السيد السند
والركن المعتمد مولينا الأعظم الأفخم علامة العلماء الأعلام
ظهير الإسلام مستمسك الأئمة وكاشف الغمة السيد علي الطباطبائي
مد ظله العالي نظراً إلى هذا وامتثالاً الأمر العالي فقد سعى في تصحيحه السعي
في كتبه وطبعه أقل السادات والحاج نتيجة المرحوم المغفور
السمي لخاتم الأنبياء والرسل خاتم المسمى بالحاج آقا
الحسيني المدعو بمحمد صادق وفقنا غاطمهما الله بلطفه
الخفي والجلي في دار الطباعة
الأستاد الأستاد
في هذه

سال ۱۳٤۸ خورشیدی
بازبینی شد

العبد
كربلائي محمد
وحسين

هذا هو المجلد الثانى من برهان القاطع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فى ما يستحب من امور الغسل

ومسنونها اى المسنون من كيفية الغسل سبعة امور منها الاستبراء للرجل فى المشهور بعد الانزال والبول بل نسب استحبابه فى السرائر الى باقى الاصحاب ما عدا البعض بل فى الاستنجاء من البول صرح غير واحد بعدم الخلاف فيه بين المتأخرين وعن شرح العوالى انطباق الاصحاب عليه وعن الشيخ فى ط الاستبصار وابنى زهرة وحمزة والديلمى وجوبه بعد البول وارادة الشرعى منه بعيدة ولا يبعد ارادتهم الشرطى للحكم بطهارة البلل المشتبه الخارج بعد التطهر ولا ينكره القائلون باستحبابه فيرتفع الخلاف من البين ولعله لذا ادعى فى الغنية الاجماع على وجوبه مع تصريح ما عدا الشاذ باستحبابه واستدل الشيخ على الوجوب المحكى عنه ايضا يعطى الشرطى كما لا يخفى على المتامل فيه وفى غيره من كلمات من حكى عنه الوجوب واحتمل الجمع بذلك فى الكشف وعلى كل حال مستند الوجوب كما عن الشيخ الصحيح فى الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى و الحسن رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس من البول ولكنه من الحبائل بتقريب ظهور الجملة الخبرية فى نحو المقام فى الوجوب وفيه ظهور التعقيب بقوله ثم ان سال وان خرج فى الاعتبار لعدم المبالاة بما يسيل والحكم بالخارج بعده بانه ليس من البول وهو ليس محل بحث وهنا اخبار اخر مع ضعفها واعراض المشهور عنها على تقدير دلالتها وعدم دلالة اكثرها لا تقاوم كالصحيح والحسن المذكورين الاصل وظواهر اخبار الاستنجاء المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكى والمستظهر من حصول الطهارة بالغسل بناء على ارادة الجماعة من الوجوب الشرطى توقف حصول الطهارة من البول عليه لان توقف طهارة البلل المشتبه عليه مسلم غير موضع خلاف وارادة الوجوب الشرعى التعبدى فى غاية البعد بل ظاهر الكشف انه لا خلاف فى عدمه فينحصر الخلاف على تقديره ثبوته من الجماعة فى الشرطى لطهارة المحل فالحمل على الاستحباب بل فى الجواهر لولا الفتوى بالاستحباب امكن التامل فيه لظهورها فى ارادة الارشاد فالحكم بعدم الوجوب كضعف القول به على تقدير ثبوته وشذوذه بل سقوطه واضح نعم القول بوجوب الاستبراء للجنب قبل الغسل مشهور كما يستفاد من قوله فى الذكرى وجامع المقاصد ان القول به احوط محافظة على الغسل من طريان مزيله ومصير الى قول معظم الاصحاب انتهى وظاهرهم الوجوب الشرعى الا الاستبصار فانه عنون باب وجوب الاستبراء الظاهر فى الشرعى لكنه استدل بالاخبار المتضمنة لاعادة الغسل اذا تركه وخرج بلل وهو يعطى ارادته الشرطى وفى الكشف احتمل ارادته من اهل القول بالوجوب وبه احتمل ارتفاع الخلاف من البين كما ذكر فى استبراء البول لكنه قال فى تقريره ارتفاع النزاع هنا الاشبه فى بقاء اجزائه فى المجرى اذا لم يستبرء فاذا بال وظهر منه بلل تيقن خروج المنى او ظنه فوجب اعادة الغسل فلعله الذى اراده الموجبون انتهى وتوكدا اذا بال تيقن خروج المنى وظنه الخ ظاهر فى وجوب الاعادة بمجرد البول بظن خروج شئ غير البول محتمل لكونه منيا وعلى كل حال استدل له بالاخبار الامرة باعادة الغسل اذا لم يستبرء وخرج منه بلل وفيه ان دلالته على الوجوب الشرطى اظهر ولا ينكره القائلون بالاستحباب وقد صرح فى الكشف باتفاق الكل على الوجوب الشرطى بمعنى اشتراط عدم اعادة الغسل به مع خروج البلل المشتبه بالاستبراء وحكاه فى الجواهر عن المختلف ايضا و بصحيح البزنطى عن الرضا وقد سئله عن غسل الجنابة فقال اغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على سائر جسدك الحديث ومضمرة احمد بن هلال عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل وفقه الرضا اذا اردت الغسل من الجنابة فاجتهد ان تبول حتى يخرج فضلة المنى فى احليلك وان جهدت ولم تقدر على البول فلا شئ عليك وضعف الاخيرين منجبر بالشهرة المتقدمة المحكية واجماع الغنية وفيه ان الصحيح واردة فى سياق الاوامر المستحبة بل فى نفسها اشعار بالاستحباب و المضمرة مع تضمنها سقوط الاعادة بنسيان الاستبراء وفيه ما تعرف ظاهرة من ملاحظة الاستثناء وما بعده فى الشرطى لعدم انتقاض الغسل كاشعار الرضوى ايضا بذلك من ملاحظة الغاية المترتبة بقوله حتى يخرج مع عدم تحقق الجابر لها للشهرة المتأخرة المحققة على الاستحباب استنادا الى الاصل من غير مخرج عدا الاخبار الثلاثة التى تقدمت مضافا الى ما تقدم من الاخبار الكثيرة المتضمنة لتفريع اعادة الغسل بخروج البلل المشتبه على الامر بالاستبراء الموجب لظهور امره فى الوجوب الشرطى فى ارادة ذلك ايضا من الامر به فى الاخبار الثلاثة المتقدمة مؤكدا ذلك كله بالنبوى من ترك البول على اثر الجنابة اوشك تردد بقية الماء فى بدنه فيورثه الداء الذى لا دواء له واما اجماع الغنية فمع معلومية حاله موهون هنا بمصير مشهور المتأخرين الى خلافه مع ظهور سياق معقده كالاخبار المتقدمة فى ارادة الوجوب الشرطى لقوله واما الغسل من الجنابة فالمفروض على من اراده الاستبراء بالبول والاجتهاد فيه ليخرج ما فى مجرى المنى منه ثم الاستبراء من البول انتهى على تقدير ارادته من الاجتهاد المعطوف على البول بالواو التى لمطلق الجمع الخرطات والمسحات

كتاب الطهارة

موهون بان وجوب الجمع بين الاستبراء بالبول والاجتهاد لم يقل به احد بل الواجب احدهما بل وكذا على القول باستحبابه وان وهمت عبارة الشرايع استحباب الجمع حيث قال من السنن البول امام الغسل والاستبراء ونحوها ايضا عن الموجز لكن الظاهر ان مراده بيان الافراد واما كيفية الاستبراء بالاجتهاد للرجل فى الحل من البول فالمحصل من الاخبار هى ان يمسح من المقعدة بقوة فى الجملة الى اصل القضيب وهو ما تحت الانثيين ثلاثا ثم يمسح كذلك ذكره من فوق الانثيين الى راسه فيعصر ما بينهما ثلاثا ثم ينتر راس قضيبه الذى هو الحشفة اى يجذبه بقوة فى الجملة ثلاثا فيكون تمامه تسع مسحات وهو المشهور كما صرح به جماعة وظاهر جماعة بل صريحهم كالمصنف الاكتفاء بست مسحات حيث قال وهو ان يعصر ذكره من المقعدة الى طرفه المتصل بالانثيين ثلاثا وينتره اى تمام الذكر مما فوق الانثيين الى منتهى الحشفة ثلاثا ويمكن عدم مخالفته للمشهور لكون المقصود مسح عصر الذكر ما بين اصله الى منتهى الحشفة ثلاثا وهو حاصل بما ذكره المصنف الا انه متصل وعلى المشهور مسح الحشفة منفصل عن مسح باقى الذكر وهو غير قادح وعلى كل حال هو محكى ايضا عن المفيد الا انه قال فى كل من المسحتين مرتين او ثلاثا وظاهره الاكتفاء باربع مسحات وعن المرتضى والكاتب انه يستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلاث مرات واستظهره فى المدارك وهو ظاهر فى سقوط مسح ما بين المقعدة والانثيين مع احتمال كون المراد باصل القضيب ما يلى المقعدة فلا يخالف ما تقدم بناء على عدم الفرق بالفصل والوصل وعن القاضى نحوه الا انه اكتفى بالمرتين قال ويجذب القضيب من اصله الى راس الحشفة دفعتين او ثلاثا ويعصرها مع ظهوره فى عصر الحشفة مستقلا فيخالف المحكى عن المرتضى فيه ايضا وعن والد الصدوق الاكتفاء بمسح ما تحت الانثيين ثلاثا وقيل وعن بعض الاكتفاء بمطلق نتر القضيب وان لم يحققه وعن ظاهر جماعة الاكتفاء بكل ما اخرج بقايا البول وحصل براءة المخرج من غير اعتبار كيفية خاصة وعن بعض الفضلاء المعاصرين اختياره وان اراد العلم العادى بالبراءة فلا يخالف معتبر الكيفية لا عترافه بكفاية غيرها مع العلم بالبراءة قطعا فهذه اقوال ثمانية الا ان المتيقن خلافه للمشهور منها هو ما حكى عن المفيد والقاضى فى الاكتفاء باربع مسحات وعن والد الصدوق فى الاقتصار على مسح ما تحت الانثيين وعن البعض المكتفى بمطلق نتر القضيب واما الروايات فالتى وقفنا عليها فى المقام عدتها ثلاث احدها صحيحة حفص فى الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى والظاهر رجوع الضمير الى الذكر بقرينة المقام ويمضمونها رواية الراوندى عن الكاظم كان النبى اذا بال نتر ذكره ثلاث مرات ولا ينافيها المروى عن العوالى ان رسول الله قال اذا بال احدكم فلينتر ذكره ثلاثا لقاعدة حمل المطلق على المقيد ولعله منشأ الاكتفاء بمطلق نتر الذكر وظاهرها دليل لظاهر المحكى عن المرتضى مع احتمالها ارادة الذكر من اصله كعبارة المرتضى فيدل على القول الثانى من الاكتفاء بالست وعلى عدم فرقه مع الاول بكون دليلا له ايضا لكن فى الكشف احتمال عود ضمير ينتره الى البول اى يجذبه بقوة حتى يخرج ما بقى فى المحل وهو ظاهر الوافى وفى المجمع استنتر من بوله اجتذبه واستخرج بقيته من الذكر ح لا ينافيان شيئا من الاقوال الرواية الثانية حسنة ابن مسلم رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس من البول ولكنه من الحبائل والظاهر من اصل ذكره الى ذكره هو ما بين المقعدة الى تحت الانثيين الذى هو مبدء الذكر دون ما بين مبدئه الى الحشفة او منتهاها لسخافة التعبير بالى ذكره وعليه فالمراد بالطرف نفس الذكر وضميره راجع الى الرجل قال ابن الاعرابى لا يدرى اى طرفيه اطول طرفاه لسانه وذكره وفى المجمع طرفا الانسان لسانه واستدرك فى حديث النواقض من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك والظاهر من نتره نتر تمامه ونتره ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث وح تدل على القول الثانى ولا تنافى المشهور بالتقريب المتقدم واحتمل فى حاشية الجمال ارادة ما بين المقعدة الى منتهى الذكر والحشفة من اصل ذكره الى ذكره وحمل نتر طرفه على نتر الحشفة بارجاع ضمير نتره الى الذكر فيوافق المشهور الا فى انفصال المسحات الثلاث الاوليات عن المتوسطات ووصلها بها وهو بعيد مع قوله الى ذكره وابعد منه ما جعله الاظهر من ارادة عصر الذكر من مبدئه الى اخره من قوله من اصل ذكره الى ذكره وارادة عصر الحشفة من نتر الطرف بارجاع ضميره الى الذكر اما ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث او مطلقا وفيه ما عرفت من السخافة مع عدم موافقته لشئ من الاقوال وحكى عن بعض الفضلاء ما يوافق هذا الاحتمال بقراءته الى ذكره بضم المعجمة وسكون الكاف وهو لغة وحدة الذكر طرف الحشفة لكن المستفاد من اللغة كونه الحدة بالمعنى المصدرى اى الصرامة لا الاسمى فى القاموس الذكر بالضم قطعة من الفولاذ فى راس الفاس ومن الرجل والسيف حدتهما انتهى وفى الكافى بدل الى ذكره الى طرفه وعليه الظاهر ارادة عصر الذكر ثلاثا من مبدئه الى منتهاه وارادة نتر الحشفة من نتر طرفه اما ثلاثا او مطلقا الا انه لا يوافق شيئا من الاقوال مع احتمال ان يكون قوله وينتره

فى كيفية الاستبراء بالبول وفيه اقوال

طرفه عطف تفسير لكيفية عصر تمام الذكر اى يعصر مبدء ذكره الى منتهاه بان يكون نتر الذكر ويكون المراد بالطرف الثانى الذكر فيدل على ما مر عن المرتضى ويحتمل ايضا ما تقدم من ارادة ما بين المقعدة الى مبدء الذكر وهو بعث الانثيين من اصل ذكره الى طرفه ومن نتر طرفه نتر الذكر بحمل لفظى الطرف معا على الذكر وارجاع ضميرهما الى الرجل ويراد بنتر طرفه اما مطلقا فلا يوافق شيئا من الاقوال او ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث فيدل على القول الثانى مع احتمال ارادة الحشفة من لفظ طرفه معا بارجاع ضميرهما الى الذكر وارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره والمعنى يعصر من اصل ذكره اى ما يلى مقعدته الى طرف ذكره وهو الحشفة اى مبدئها ثلاثا ثم ينتر حشفته اما مطلقا فلا يوافق شيئا من الاقوال او ثلاثا فيدل على المشهور وعلى القول الثانى بناء على عدم اعتبار الفصل فى المسحات بل يحتمل ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره ومنتهى الحشفة من قوله الى طرفه بيانا لكيفية عصره ثلاثا اى يعصر ثلاثا ما يلى مقعدته الى منتهى الحشفة بان يكون فى عصره نتر الذكر فيدل على المشهور ايضا بل والقول الثانى بناء على عدم اعتبار الفصل فى المسحات والثالثة ما فى كتابى الحديث من رواية عبد الملك بن عمرو عن الصادق ع بسند صحيح اليه وهو ثقة او ممدوح مضافا الى وجود ابن ابى عمير فى السند وصحته اليه فهى كالصحيحة فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلاث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى والظاهر رجوع ضمير بينهما الى ما بين المقعدة والانثيين فيكون عطف تفسير للخرط اى يخرط مع الغمز فيدل على ما عن والد الصدوق وبمضمونها ما عن نوادر الراوندى عن الكاظم عن ابائه عن النبى ص من بال فليضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان ثم يسلها ثلاثا وفى الكشف احتمال رجوع ضمير بينهما الى الانثيين فيراد منه الذكر فانه بينهما وفى حاشية الجمال احتمال رجوعه الى طرفى الذكر بقرينة المقام استهجانا للذكر فيدل على القول الثانى ولا ينافى المشهور بناء على عدم اعتبار الفصل بين الثلاث بين الاخيرتين وهذا ما اطلعنا عليه من اخبار كيفية الاستبراء ومع الاحتمالات الجارية فيها لم يخل شىء من الاقوال المزبورة من النص به الا المشهور اذا اعتبروا الفصل بين المسحات ولعل مستندهم ح الجمع بين رواية عبد الملك المتضمنة لخرط ما بين المقعدة ثلاثا ورواية ابن مسلم المتضمنة لعصر اصل الذكر الى طرفه ثلاثا ونتر طرفه على ما هو احد المعانى المتقدم من ارادة عصر تمام الذكر من الاول وعصر الحشفة من الثانى مع حمل نتر طرفه على الثلاث كما تقدم والا القول بالاكتفاء بكل ما يبرء معه المخرج و لعل مستنده شدة اختلاف هذه الاخبار كما وكيفا فيفهم منها ان المناط الاطمينان للنفس بعدم بقاء شىء فى المخرج معتضدا بما تضمن مطلق الاستبراء والتنشيف كما تقدم ومؤيدا بقضاء الاعتبار بعدم خصوصية لهذه المسحات الا الاستعانة بها على اخراج بقايا البول فاذا حصل بغيرها كفى ح الا ما عن المفيد والقاضى من حصوله بالمرتين فيما اعتبراه من المسح وفقه المسئلة ان يقال ان ما علق عليه الطهارة فى هذه الاخبار مع الاحتمالات المذكورة من قبيل التقييد بالمجمل واللازم فيه الاخذ بالجامع بينها وهو بعد التدبر فى المحتملات يحصل بمسح ما بين المقعدة الى الانثيين ثلاثا بقوة واعتماد فيحصل العصر والغمز بل النتر المعتبر فى بعضها على بعض الاحتمالات لعدم تعقل غيره فى مسح هذا العضو ومنها الى الحشفة ومنها الى منتهاها ثلاثا ثلاثا ايضا على وجه العصر الذى يحصل به الغمز بل والنتر المعتبر على بعض الاحتمالات لانه الجذب بقوة فتتعين التسع مسحات فى الجملة منفصلات او مع التواصل فى مقابل ما عدا القولين الاولين او يقال بتعين التسع فى الجملة بقاعدة حمل المطلق من الاخبار على مقيدها بعد تعيين بعض الاحتمالات بالترجيح بدعوى ظهور ما بينهما فى رواية عبد الملك فى ارادة الذكر برجوع ضميره الى الانثيين كما تقدم لقربه مضافا الى بعد ما مر عن الشذوذ ومخالفة المشهور بل الاجماع الحاصل على رجوعه الى ما بين المقعدة والانثيين بخلو الخبر عن مسح الذكر فيقيد بها حسنة ابن مسلم ان اريد من نتره نتر الذكر او بدعوى ظهور ما بينهما فى رواية عبد الملك فيما بين المقعدة والانثيين نظرا الى السياق فتتقيد هى كصحيحة حفص ان اريد منها نتر الذكر بحسنة ابن مسلم على نسخة التهذيب لظاهرها فى ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره كما تقدم ومن طرفه تمام الذكر وكذا على نسخة الكافى بناء على ترجيح ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره على ارادة مبدء الذكر للبعد عن الشذوذ الحاصل على ارادة الثانى بخلو الخبر عن مسح ما بين المقعدة والانثيين او بدعوى ترجيح ارادة غمز الذكر من غمز ما بينهما فى رواية عبد الملك على ارادة ما بين المقعدة والانثيين بالبعد عن الشذوذ السابق وترجيح نسخة التهذيب لظاهرة فيما ذكر من نسخة ابن مسلم وترجيح ارادة ما يلى المقعدة من اصل الذكر على نسخة الكافى بالبعد عن الشذوذ السابق ايضا وارادة نتر تمام الذكر من نتر الطرف فيهما على كلا التقديرين فيتوافق ح وتتقيد بها صحيحة حفص ود يقال ايضا بتعين التسع فى الجملة بتحكيم منطوق

فى بعض النسخ رواية صح

ما اصل الذكر فيها مبدئه لا ما يلى المقعدة وكذا نقيد بها ح صحيحة حفص ان اريد صح

هذه الاخبار على مفهومها وفيه ان التعارض فى روايتى عبد الملك وابن مسلم بين عمومى منطوقهما فلا محيص عن الجرى على ما ذكرناه يبقى الكلام فيما هو الفرق بين القول الاول المنسوب الى المشهور والقول الثانى من استيفاء فصل مسحات الحشفة ثلاثا عن مسحات باقى القضيب عدمه نفى الكشف ما سمعت من عدم الفرق بين القولين بزعمه ان ما يشعر وتبعه فى الرياض بل صرح غير واحد بعدم ما يدل على الفصل المذكور من النص وهو خلاف الظاهر من كلام المصرحين بالتسع كالمتن وغيره من فصلهم كل ثلاث بالذكر بل تعبير بعضهم بلفظة ثم صريح فى خلافه بل مقتضى الجمع بين روايتى عبد الملك وابن مسلم الفصل ايضا بناء على ما تقدم من ترجيح ارادة غمز الذكر من غمز ما بينهما فى الاولى وارادة ما يلى المقعدة من اصل الذكر فى الثانية لكن مع ارادة الحشفة فيها من لفظ طرفه بمعونة تيسر اصل ذكره مما يلى المقعدة الى الحشفة ونتر الحشفة كما ذكر فى الاحتمالات ووجهه ان الروايتين ح تتوافقان كما ذكرناه قريبا فى لزوم مسح ما بين المقعدة الى تمام الذكر الا ان الاولى ح ظاهرة فى فصل مسح ما بين المقعدة والانثيين عن غمز الذكر وعصره من حيث فصله بالذكر ومع ذلك لم يتعرض فيها لفصل مسح الحشفة عن القضيب والثانية على المعنى المذكور بعكسها لم يتعرض فيها لفصل عصر ما بين المقعدة عن عصر الذكر الا انها ظاهرة فى فصل نتر الحشفة عن عصر القضيب لكونه مفصولا بالذكر فالاولى من حيث ما هى ظاهرة فيه من فصل مسح ما بين المقعدة والانثيين عن مسح الذكر مقيدة للثانية من حيث اطلاقها من هذه الجهة والثانية من حيث ما هى ظاهرة فيه من فصل نتر الحشفة عن القضيب مقيدة للاولى من حيث اطلاقها من هذه الجهة ويحصل من التقييدين فصل كل ثلاث عن الاخرى او نقول ان الاطلاق المذكور للثانية منزل على الغالب من حصول الفصل لندرة وصل مسح واحد من المقعدة الى الحشفة وعصره باعتبار محاجزة الانثيين فتوافق الاولى من هذه الجهة مضافا الى اتفاق القول فى هذا الفصل ظاهرا فاطلاق الثانية محمول على الفصل ايضا ولو للخروج عن الشذوذ وتقييد الاولى بالثانية من الجهة الاخرى ويحصل ما ذكر ايضا هذا غاية ما يستدل به لاعتبار الفصل ولزوم التسع ومع ذلك يقوى فى النظر عدم اعتباره لظهور ارادة الاجتهاد فى اخراج بقايا البول من المجرى بعصره او نتره ونحو ذلك ثلاثا من نحو هذه الاخبار وهذا مما لا يفرق معه فصل مسحات الحشفة عن باقى القضيب و وصلها مع ظهور وجه المشروعية ومن غاية البعيد كون الفصل تعبديا بل الظاهر ان انفصال خرط ما بين المقعدة والانثيين عن غمز الذكر وعصره فى النص وارد مورد الغالب مما عرفت من عسر المواصلة لحاجزة الانثيين بل تعذره فلو فرض ح مثلا التكلف لحصول خرط ما بينهما وعصر تمام الذكر بالمواصلة اجزء ح فى الاستبراء بثلاث مسحات متواصلات من المقعدة الى منتهى الحشفة بل وهو كذلك فى كلام الاصحاب ايضا فيرتفع توهم ان المواصلة هنا مما اتفق القولان على عدمه كما سمعت فيرمى بالشذوذ وان قلنا ان النتر والعصر معنيان مختلفان فى كيفية المسح كما هو ظاهر اللغة اذ النتر عندهم هو الجذب والجر بجفاء والعصر هو المسح بقوة واعتماد فيمكن الانفصال فى الذكر ح فى مسحات ما عدا الحشفة عنها فى النص كحسنة ابن مسلم والفقه الرضوى ايضا ويكون ح واردا مورد الغالب لعسر حصولهما بمسح واحد على وجه يحصل فى بعضها العصر وفى الاخر النتر ولا ريب فى ان الايسر الاوفق غالبا الحصول لكل منهما فى محله فعلها مستقلا فلا ينافى التعبير بالتسع الاجزاء بالست ومن هنا ينقدح وجه اخر لظهور الخلاف بين اهل القولين وهو ان يكون خلافهما فى ان المعتبر فى الحشفة و سائر القضيب كيفية واحدة من المسح عصرا او نترا ونحوهما ام كيفيتان عصرا فيما عدا الحشفة ونترا فيها ويكون المعبر بالتسع يعتبر الكيفيتين ولما كان حصولهما معا غالبا اليسر بالفصل كما عرفت المستلزم لعدد التسع لذلك وقع العدد المعين فى كلامه بخلاف المجتزى فى تمامه بكيفية واحدة فانه لا داعى له الى الفصل لتيسر ما ح بمسح واصل من اصل القضيب الى منتهى الحشفة ولذلك عبر بالست وعليه فلو تكلف لحصول الكيفيتين بمسح واحد متواصل اكتفى به على القول الاول ايضا اذ خلافه فى اعتبار الكيفيتين وهما حاصلتان فيرتفع الخلاف بينهما فى اعتبار العدد ولزوم الفصل لبعده عن مذاق الفقيه بعد الاعتراف باعتبار كيفية واحدة من المسح فى تمام القضيب بحيث يكاد يقطع بعدم اعتبار الفصل ح تعبدا ويشهد لهذا ان اكثر عبائر اهل القول بالتسع كالنص الفاصل بينهما من حسنة ابن مسلم على المعنى المذكور والمرتب عليه الاستدلال للتسع عبر فيها عن مسح الحشفة بالنتر وعن مسح ما عداها بالعصر او المسح لكن التدبر فى سبك نصوص المقام يقضى بكفاية كل مسح بقوة يجتهد به فى اخراج بقايا البول اذا كمل ثلاثا فتكفى المسحات الست فى الاستبراء فان قلت الترتيب فى الذكر بين ثلاث مسحات القضيب و ثلاث مسحات الحشفة فى النص مقتضى لتعين التسع اذ لو اتى بمسح متواصل الى منتهى الحشفة ثلاثا وان كان ما صاح للحشفة ثلاثا ولما عداها ثلاثا الا انه ليس مقدما لتمام ثلاث مسحات ما عدا الحشفة قلت ليس فى شىء من النصوص الا العطف بالواو الوتقة فى محله انها لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب فالمقتضى للتسع ليس الا محض الفصل فى الذكر

الذى يستلزم حصوله فى كل مسحة تلك العدد نعم لا بد من مراعاة الترتيب على القولين فى اجزاء كل مسحة بان يقدم فى كل مسحة ما بين المقعدة والانثيين المقعدة ثم ما يليها او هكذا الى الانثيين ومن القضيب يقدم اصلها ثم ما يليه الى منتهى الحشفة وهذا ماخوذ من ملاحظة ان المقصود بهذه المسحات جذب ما فى المجرى من بقايا البول الى الخارج والمؤثر فيه العصر من طرف الاعلى الى طرف الخارج لا المنكوس ومنه ظهر ان المقصود من الترتيب يحصل بالمسح من المقعدة الى الانثيين الى منتهى الحشفة ثم العود كذلك ثلاثا فهو مجزو ولا يعتبر تقديم تمام ثلاث مسحات ما بين المقعدة والانثيين على تمام مسحات القضيب على تمام مسحات الحشفة وان كان يوهمه بعض العبارات خصوصا المعطوفة منها بكلمة ثم لكن لا ماخذ للترتيب بهذا النحو نعم لو قدم ثلاث مسحات القضيب على مسحات ما بين المقعدة والانثيين بطل وكذلك متى اتى بمسحة ما بين المقعدة والانثيين ثم عقبها بمسح القضيب زيد عددا بما يبلغ العدد الزائد منه ثم يعتبر الموالاة بين كل ثلاث وبين كل واحدة من كل ثلاث على وجه لا يخرج بالفصل عن المتعارف لمذاق اليه الاطلاق للتبادر ومخافة اختلال الحكمة بالفصل الزائد ولا يعتبر وقوع الاستبراء بعد البول متصلا وان طال الفصل للاطلاق وحصول الحكمة بل مع الفصل اكد والاشكال بدعوى الانصراف هنا الى المتصل ضعيف جدا وان لم نعتبر الكيفيات الخاصة فى الاستبراء وقلنا بحصوله بكل ما يبرء معه المخرج فاوضح نعم يعتبر وقوعه بعد قطع درة البول قطعا ولا يعتبر مباشرته بنفسه بل يجزى اذا استبرءه غيره المحرم له وفى غير المحرم اشكال ضعيف والاقوى اجزائه ولا يعيد الاستبراء بعد خروج نحو القطرة والقطرتين الخارجة بالاستبراء لمنافاة الاعادة الحكمة الا اذا علم نزولها من اعلى مبدء المسحات فانه من الادرار الجديد والظاهر سقوط الاستبراء راسا ممن يتقاطر بوله دائما لعدم حصول الحكمة لعدم ما يخرج منه نظرا الى عادته المستمرة دون المسلوس الذى يتقارب خروج بوله فانه يستبرء لكل خروج ويترتب عليه فائدة الاستبراء وكذا من يتوالى دريرته ويمنع من اتصالها عارض من ريح اوفرج فى القصبة كبعض من يشاهد من ذوى الاستغراق فيستبرء بعد الصبر الى الوثوق بخروج البقية على حسب عادته فان استبرء قبل الياس وعاد الخروج بقطرة وقطرتين ولو تدريجا او بعد الياس بازيد من القطرة والقطرتين ولو تدريجا اعاد الاستبراء كالمسلوس المذكور وكذا لا يسقط الاستبراء عن مقطوع الحشفة بل ومقطوع الذكر لبقاء الحكمة وبانى بالمسحات الممكنة ولا يعتبر التنحنح فى الاستبراء وان ذكره بعض لعدم وجود ما يدل عليه واذا تحرك عينها بقطع معه بنقاء المخرج مثلا كفى قطعا كما اذا مسح على الوجه المعتبر ولم يقطع سواء ظن النقاء مع المسح المعتبر او شك وان ظن البقاء فاشكال ولعل الاقوى عدم الكفاية وعليه فهل يتعين حينئذ اعادة الاستبراء او يكتفى بعده بضم فعل ما يظن معه النقاء اليه اشكال من لغاء ما وقع من الاستبراء ولا عبرة بالظن هنا فليعد ومن شمول نص الاستبراء له بعد ارتفاع المانع بالضم فليكتف ولعل الاقوى الاول واولى بالاعادة الاستبراء مع العلم بالبقاء اذا ظن بعده النقاء وغير المكلف هنا كالمكلف فى ثمرة الاستبراء اذا وقع منه على الوجه المعتبر وكذلك المكلف اذا باشر استبراءه غير مكلف ومنها غسل يديه قبل ادخالهما الاناء لاخذ ماء الغسل منه للنصوص المعتضدة بالفتوى اما من الزندين كما هو المشهور او دون المرفق او الى نصف الذراع او الى المرفقين لاختلاف الاخبار فى ذلك وفى اكثرها الاول فهو الاولى لاعتضاده هنا بالشهرة وفى المستفيضة غسلهما ثلاثا وتقييدهما بما تضمن غسلهما من غير تقييد وفى الصحيح منها بعد غسلهما ذكر غسل الفرج فهو مستحب بعد غسل اليدين ومن بعده يستحب المضمضة والاستنشاق من غير عدد خاص لكن فى عبارة فقه الرضا وقد يروى ان يتمضمض ويستنشق ثلاثا وورد مرة يجزيه والافضل الثلاث وصرح فى عدة من الكتب باستحباب تثليثهما ولا باس به بناء على كونه الافضل لا بقيد الوظيفة به ومنها امرار اليد على الجسد حال غسله استظهارا فى وصول الماء الى البشرة وللرضوى ولا يجب عندنا اجماعا وقد اوجبه مالك ومنها تخليل ما يعلم انه يصل اليه الماء مع وجود ما عليه من غير تخليل استظهارا وللتصريح بمبالغة النساء فى غسل رؤسهن وفى الرضوى والاستظهار اذا امكن ومنها اتمام الغسل بصاع من الماء اجماعا وللنصوص ففى الصحيح كان رسول الله يتوضا بمد ويغتسل بصاع ولا يجب عندنا كما صرحت به اخبار الدهن واوجبه ابو حنيفة والصحيح من انفرد بالغسل وحده فلا بد له من الصاع محمول على التقية ولا باس بحمله على تاكد الاستحباب واما احكامه فقد تقدم فى عداد ما يجب له الغسل انه يحرم على الجنب قراءة شئ من احدى العزائم الاربع ومس شئ من كتابة القرآن ودخول ساير المساجد الا اجتيازا فيجوز فى جميع المساجد عدا المسجد الحرام ومسجد النبوى فيحرم اجتياز الجنب فيهما ايضا كالمكث واللبث فى غيرهما ولو احتلم المكلف فيهما تيمم وجوبا لخروجه منهما وخرج فورا بل مقتضى عبارة الشرايع ومحكى القواعد انه يجب التيمم لخروج الجنب مطلقا اجنب باختياره ام لا وباحتلام او غيره او اذا حدثت جنابته

ومن فوق الانثيين صح

فيهما الا الخروج وجها اذا احدث جنابته فى الخارج ثم دخل وعن فى الارشاد وموضع من التذكرة بوجوبه لخروج المجنب من المسجدين فيعم المجنب فى الخارج بل صرح به بعضهم قلت مقتضى عموم ما حرمه الكون مجنبا فى المسجدين لبثا واجتيازا وكذا فى الخروج من كل مسجد بناء على انه ليس من الاجتياز المجوز مع ما دل على اشتراط التيمم بعدم امكان الغسل هو تعيين وجوب الغسل فى المقام مع امكانه فى المسجدين من غير تلويث لهما فى زمان اقصر من الخروج وان زاد عن التيمم فضلا عما اذا ساواه او قصر عنه اما تعيين الغسل مع الامكان فى الجملة فلما دل على ان التيمم طهارة عذرية بدل عن المائية وتوهم عدم وجوب شئ منهما والخروج فورا لان الكون لفعلهما مشمول لما دل على حرمة مطلق الكون فيهما جنبا مدفوع بما ستعرف فى بيان وجه التقييد بقصور زمان الغسل عن الخروج واما اعتبار عدم التلويث فواضح واما تقييد الامكان بزمان اقصر من الخروج فلان الخطاب بالطهارة هنا ليس الا مقدمة للتطهير من الكون جنبا ولو مرورا فى المسجدين ومقتضاه تعيين الغسل فيما قصر زمانه عن الخروج لان الكون بمقدار الغسل لازم الحصول ولو فى ضمن الخروج الا انه مع الخروج يضاف اليه زيادة كون مع الجنابة ومع الغسل يقتصر عليه فيترجح الثانى بخلاف ما اذا زاد زمانه عن الخروج اذ لا يتعقل وجوب التخلص عن الكون المحرم بكون ازيد منه دواما ومع فرض مسح الغسل لزيادة زمانه عن الخروج ان تمكن من التيمم فى زمان اقصر من الخروج تعين نظرا الى اطلاق النهى عن الكون فى المسجد جنبا مع فرض ممنوعية الغسل شرعا منه فيستباح له بالتيمم لعموم بدليته فهو نظير التيمم بدلا عن الغسل او الوضوء الممنوعين لضيق الوقت وان تمكن من التيمم فى هذا الفرض فى زمان مساو للخروج تخير بينهما مع تامل فى التيمم ح والا وجب الخروج فورا لما ذكر من عدم تعقل التخلص من الاقل بالاكثر وتوهم وجوب الغسل ومع العجز عنه فالتيمم وان توقف كل منهما على مقدمات طويلة لوجوب الخروج الذى لا ينافى فوريته الاشتغال بمقدمات يتوقف عليها شرعا واضح الفساد واما فيما ساوى زمان الغسل الخروج فيحصل التخلص عن المحرم بكل من الكونين المساويين فيتخير بينهما وان تمكن معه من التيمم فى زمان اقصر منه ومن الخروج لاشتراطه بتعذر الغسل واما اطلاق وجوب الغسل اذا قصر زمانه عن الخروج حتى مع زيادة زمانه على التيمم لعموم ما دل على عدم مشروعية التيمم مع وجود الماء وامكان استعماله ولا تاثير لاقصرية زمانه عن الطهارة المائية ح بعد ان ترتب شرعيته على عدم امكان المائية نعم لو كان معها فى مرتبة واحدة وكان اقصر منها تعين والمفروض خلافه ويعطى هذا الاطلاق ما فى الذكرى فانه بعد تنزيل النص على الغالب من عدم امكان الغسل قال ولو امكن اى مع الامكان تعين الغسل ومراده فى الظاهر تعيينه مطلقا بل فى الروض بعد تنزيل النص على الغالب قال ومع اقتضاء الدليل تقديم الغسل مطلقا انما قيدناه بصورة مساواة زمانه للتيمم او قصوره لعدم القائل به مطلقا والا كان القول به متجها انتهى بل القول بالتفصيل فى المسئلة بين مساواة زمان الغسل للتيمم او قصوره فيجب الغسل او زيادة زمان الغسل فالتيمم كما ذكره فى الحدائق انما هو الجمع بين النص الخاص وما دل على اشتراط التيمم بالتعذر من المائية بل من قال بتعيين التيمم فى المقام حتى مع قصور زمان الغسل عنه او المساواة استند فيه الى اطلاق النص وجميع ذلك قاض بان مقتضى غير النص تقديم الغسل على التيمم فى صورة قصور زمانه او المساواة للخروج وان قصر زمان التيمم عنه وما عسى ان يقال من تعيين الخروج فورا فيما ساوى زمان الغسل والتيمم الخروج لان المرور الخروجى مباح مطلقا للضرورة ومتبدله بالكون البقائى ولو للطهارة الذى لا ضرورة تقتضيه وتخرجه من الكون المحرم لا دليل على جوازه واستعقابه للطهارة لا يجوزه لان البقاء اذا لم يثبت جوازه فعلا وشملته ادلة حرمة الكون لا معنى لتجويزه باستعقاب حالة الجواز ولحوقها له والفرق بينه وبين ما زاد زمان الخروج عليهما واضح لان البقاء لما هناك تخلص من مقدار الكون الزائد فى الخروج بخلافه هنا يدفعه ان المرور الخروجى ايضا مشمول لادلة حرمة الكون وانما جاز لانحصار التخلص من كثيره بارتكابه نظير الخروج من المغصوب المتعقب بالتخلص وهذا موجود فى الكون للغسل او التيمم ايضا فيتخير بين المقدمتين على تامل فى خصوص البقاء للتيمم وعلى كل حال اذا تبين الاصل فى المسئلة فلنرجع الى النص الخاص فيها وهو صحيحة ابى حمزة ولا يبعد انه الثمالى بناء على اتحادهما مع الثانية المقطوعة السند التى رواها فى جامع المقاصد عن الباقر ع قال اذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام او مسجد الرسول ص فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر فى المسجد الا متيمما ولا باس ان يمر فى ساير المساجد ولا يجلس فى شئ منها وعن المعتبر روايتها فاحتلم او اصابته جنابة والمعروف الاولى ومثلها فى الكافى عنه مقطوعة السند الا انه بعد قوله الا متيمما زاد حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحايض اذا اصابها الحيض

تفعل ذلك ولا باس ان يمرا في ساير المساجد ولا يجلسان فيهما وفي فقه الرضا واذا احتلمت في مسجد من المساجد فاخرج منه واغتسل الا
ان تكون احتلمت في المسجد الحرام او في مسجد الرسول ص فانك اذا احتلمت في احد هذين المسجدين فتيمم ثم اخرج ولا تمر بهما مجتازا الا وانت
متيمم وظاهر كثير بل الاكثر الاخذ باطلاق الرواية وقطع العمومات به لكنهم اختلفوا فمنهم من اقتصر على موردها فاوجب التيمم لخصوص المحتلم
في المسجدين ولو مع التمكن من الغسل تساوى زمانهما او كان زمان التيمم اقصر او اطول وسواء ساوى زمان التيمم زمان الخروج او زاد عنه او
نقص ومنهم من سوى الحكم على الظاهر الى الجنب في المسجدين ولو بغير احتلام ومنهم من سواه كذلك الى مطلق الجنب ولو في خارج المسجدين لظهور ان
التيمم لعدم المرور في المسجدين مع الجنابة ولا يعقل الفرق بين اقسام الجنابة وضعف هذا بان عدم تعقل الفرق لا يدل على عدمه في الواقع و
لعل من خصوصيته كما يشعر به ايجاب خصوص التيمم في الظاهر مع التمكن من الغسل وايجابه للحايض التي لا يتعقل الطهارة لها بوجه والانصاف
بعد عدم تنزيل النص على ما سياتي من الندب التعدي الى مطلق الجنب ولو بغير احتلام ولو اجنب في خارج المسجد لان اطلاق وجوب التيمم هنا
وان كان على غير القاعدة الا ان الظاهر ايجابه لحصول ضرب من الطهارة للخروج ولو بمعنى الاباحة لا رفع الحدث فلا فرق ح بين المحتلم وغيره
في خارج المسجد او داخله واختصاص المحتلم بالذكر لكونه الغالب من فرض وقوع الجنابة في المسجد مع ملاحظة حرمة الجنابة الاختيارية فيهما بل
الانصاف حصول الاجزاء بالغسل ايضا فيما لم يزد زمانه على التيمم ساواه او قصر عنه لاستفادته من فحوى النص فيتخير ح بين الغسل والتيمم
وفاقا لظاهر الذكرى قال ولو ساوى الغسل زمان التيمم فالاجزاء اقوى انتهى فان اجزاء الغسل قاض بالتخيير بينه وبين التيمم ومراده اجزاء
ما قصر زمانه عن التيمم بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى واحتمال ان وجوب التيمم في المقام تعبدي لا للطهارة بملاحظة شرعه للحايض
كما في جامع المقاصد وغيره فلا يتعدى الى غير المحتلم في المسجد ولا يجزي الغسل وان قصر زمانه ضعيف لظهور خطاب الحدث بالغسل والتيمم
مع امكان حصول الطهارة في كون المقصود بها حصول الطهارة ولو بمعنى الاستباحة لا الرفع وذلك واضح بملاحظة ساير الموارد مضافا
الى قوله في النص ولا يمر الا متيمما وقوله ولا باس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلس في شيء منها فان حرمة المرور فيهما والفرق بينه وبين المرور
في غيرهما وبين الجلوس والمرور في غيرهما اظهر شيء في ان ايجاب التيمم هنا انما هو المعهود من الطهارة للمرور فيهما وما ذكر من اشعار شرع التيمم
للحايض بعدم كونه للطهارة مدفوع اولا بمنع المشروعية لها لعدم نهوض المقطوع باثباته وان عمل بها البعض لكنه غير بالغ حد الشهرة الجابرة
ودعوى ان الحيض اغلظ حدثا فاولى بالتيمم مدفوعة بان الاغلظية محتملة لاقتضائها بعدم تشريع التيمم لها العدم قابلية التاثير فيها كالجنابة
وثانيا بمنع الاشعار كالوضوء الصوري لها المقصود منه نوع تخفيف في اثر الحدث فيتيمم لخروج الحايض من المسجد ولو مع حدوث الدم في
خارجه ولا باس بالتعدي الى النفساء ايضا لانها حايض حقيقة وعلى تقدير عدم نهوض المقطوعة لوجوب تيمم الحايض فغسل المعتبر له بعد
طعنه في الرواية ولا يتوجه عليه ما في الذكرى من انه اجتهاد في مقابلة النص لتضعيفه النص فيرجع الى الاجتهاد الذي منه حمل الامر فيه على
الندب لكن يشكل اطلاق ندبه في بعض الصور كما اذا زاد زمانه عن الخروج لاقتضاء العموم ح حرمة الكون للزائد على الخروج كما عرفت و
اما ساير المساجد فلا اشكال كما لا خلاف اجده في عدم سراية الحكم المذكور اليها من وجوب اللبث فيها للتيمم لحرمة اللبث فيها مع جواز
المرور بل لا يشرع ذلك نعم اذا تمكن من التيمم في مروره استحب مع عدم التمكن من الغسل في ذلك المرور وفي الذكرى الاقرب استحبابه
ولو مع اللبث للتقرب معه الى الطهارة مع عدم زيادة امر الكون فيها منه في المسجدين وفيه ان الفرق واضح بعد فرض حرمة مطلق الكون جنبا
في المسجدين وجواز المرور دون اللبث في غيرهما فلا يرتكب في غيرهما المحرم لحصول الندب هذا كله جرى على اثر ما سلكه الجماعة ويمكن
تخريج النص موافقا للعمومات بتنزيل اطلاقه على مورد الغالب من حيث اطلاق تقديم التيمم فيه على الغسل لغلبة عدم التمكن فيهما من
اصل الغسل خصوصا المحتلم الذي فرض الرواية ومن الغسل بغير تلويث المسجد والاثر زيادة على غلبة عدم التمكن من اصل الغسل وغلبة
عدم تمكن مطلق الجنب من الغسل فيهما في زمان اقصر من الخروج ومن حيث اطلاق وجوب التيمم وان امكن الخروج في زمان اقصر منه
لغلبة امكان التيمم فيهما في زمان اقصر من الخروج لكن الغلبة الاخيرة في حق القريب من الباب غير معلومة الا ان التنافي ح بين النص و
العمومات من حيث تجويز النص لبث الجنب في المسجدين للتيمم للخروج سواء زاد زمان لبثه عن زمان الخروج ام لا ومنع العموم عن الكون
الزايد عن مقدار الخروج من المسجدين سواء كان التيمم المجنب للخروج من المسجدين ام غيره وهو من تعارض العمومين من وجه ويمكن
الجمع بينهما بوجهين احدهما بتخصيص العمومات السابقة بغير مطلق اللبث للتيمم للخروج من المسجدين ثانيهما بتخصيص هذا النص
بغير اللبث الزايد عن مقدار الخروج والثاني اظهر لظهور قوله ولا يمر بهما الا متيمما خصوصا باضافة قوله ولا باس ان يمر في ساير

في المجنب في المسجدين التيمم للخروج

المساجد

المساجد ولا يجلس في شيء منها الموجودين في طريقي الرواية في ان العلة الحكم ومن غاية البعيد تجويز المكث واللبث الاغلظ حرمة في الزمان
الاطول اختيارا لا اباحة المرور الاهون امرا في الاقصر زمانا ولا سيما المرور للخروج الواقع اضطرارا سيما مع كثرة النصوص السابقة
وصحتها واعتضادها بالاثر فلترجح على هذه الرواية ان لم يجمع بينهما بما ذكر خصوصا مع الاحتمال المتقدم فيهما من ورود اطلاقها مورد
الغالب من امكان التيمم فيهما في اقصر زمان من الخروج كما ادعي وعلى هذا فلا يجب بالنص من التيمم الا ما هو مقتضى العمومات لكن في
الروض ما اشرنا اليه من عدم العلم بالقائل بتقديم الغسل مع امكانه في اطول زمان من التيمم بين كونه في زمان اقصر من الخروج او اطول
منه ومقتضى العمومات في الاول تقديم الغسل على التيمم مع امكانهما في اقصر زمان من الخروج كما سمعت وفي الثاني وجوب الخروج
فورا من غير تيمم وهذا بعد التخريج المذكور غير مناف لمقتضاهما ومؤدى عبارتهما لعين الاجماع بل ظاهر شرح المفاتيح كغيره من بعض
الفضلاء سقوط التيمم في الفرض الثاني قال وهو خارج عن مورد الاجماع على وجوب التيمم للخروج انتهى والاقوى العمل بمقتضى العمومات
فيهما والاحتياط غير ممكن في المقام لدوران الامر بين الوجوب والحرمة ثم لا يخفى انه بناء على تحكيم اطلاق النص بوجوب التيمم للخروج لا
يجوز وقوع التيمم فيما قصر زمانه عن الخروج في اثناء الخروج بل يجب عليه التيمم مع اللبث لما عرفت من بنائه على حرمة المرور وعدم
جوازه في المسجدين من غير تيمم كما صرح فيه به ايضا وهو لا يكون الا بوقوع التيمم لابثا بخلافه على تقدير تحكيم الاخبار السابقة فانه يجوز
ح لابثا وماشيا للخروج بل الاولى ايقاعه والغسل مرورا في الخروج ان امكن لكون اللبث اشد امرا من المرور وتيمم الحايض بناء عليه كتيمم
الجنب في حكمه مع زيادة زمانه عن الخروج ومع عدم زيادة زمانه في ايقاعها له لابثة او مارة وان كان صوريا لكن الملحوظ فيه تخفيف
الحدث فيجري مجرى الرافع فيما ذكر نعم يتعين لها التيمم مطلقا لعدم امكان غسلها وعدم قيام الوضوء بدلا عن الغسل ولا تتوضأ
الوضوء الذي جزء غسلها لعدم الدليل عليه بقي الكلام في استباحة هذا المتيمم غير الخروج من المسجدين لا اشكال في ارتكابه حين
الخروج غاية اخرى موقوفة على الطهارة كمس القران ولا يتوقف على جواز التداخل في الطهارات كما توهم لان التداخل المتنازع فيه انما
هو فيما تعدد الامر بتعدد اسباب الطهارة كالجنابة والحيض مثلا لا بتعدد الغايات كالصلوة ودخول المساجد اذ لا كلام في ان
الطهارة ولو المبيحة متى وقعت لاحدى الغايات ابيحت الجميع وهل يبيح تيممه الواقع على الشروط المتقدمة ما يستلزم كونا في المسجد
غير الخروج كالصلوة ونحوها او لا يبيح غير الخروج قلت هنا صور اربع لانه اما ان يتيمم مع وجود الماء في خارج المسجد وداخله او مع
انتفائه فيهما او انتفائه في احدهما الداخل او الخارج وفي الاولى لا يباح غير الخروج اذ باباحة الخروج الى محل الماء يكون متمكنا من
استعمال الماء للغاية الاخرى ومنه يتضح انه كذلك في الثالثة ومنه يتضح انه كذلك ايضا في الرابعة اذ بعد تيممه لا يتعين
الخروج اذ لو كان خارجا استباح الدخول بالتيمم مع فقد الماء فاذا استبيح به المكث الذي هو زمان التشاغل بالغسل يكون
متمكنا من استعمال المائية للغاية الاخرى ما لم يكن وجوبها مضيقا في خصوص الزمان الذي يتشاغل فيه بالغسل نعم يلاحظ
في هذا التيمم زمانه كما في الصور فان قصر عن الخروج تعين واستباح بعده الغسل وان قصر الخروج عنه خرج فورا وتيمم في
الخارج ان شاء الدخول واستباح الغسل في الداخل ثم في هذه الصورة ان لم يتشاغل بالغسل بعد التيمم الى ان انقضى مقدار زمان
الغسل انتقض تيممه لحصول التمكن من الماء بقدر زمان الغسل فيجب عليه التيمم ثانيا ملاحظا في الثاني ايضا قصور زمانه عن
الخروج بل ينتقض تيممه بتاخير الغسل من اول زمان الامكان وان تشاغل به لكن بالنسبة الى مقداره الزائد في الكون لزمان الغسل
بسبب التاخير لتحقق التمكن له من المائية بامكان عدم تاخيره فبتفويته يجدد التيمم في اثناء الغسل بعد انقضاء مقدار الزمان
من حين التيمم لان ذلك الزمان من الكون في المسجد استبيح بالتيمم الاول لعدم سعته للغسل وهذا المعنى باق وفي الصورة الثانية
لا اشكال في استباحته جميع ما يتوقف على الطهارة بتيممه ضرورة عدم الاشكال في تداخل غايات الطهارة هذا كله مع تنزيل
النص على القواعد وان حكمنا اطلاق النص وتيمم بحكم النص على وجه لا ينطبق على القواعد لم يبح غير الخروج اقتصارا فيما خالف
الاصل على المتيقن نظير التيمم مع وجود الماء لصلوة الجنازة ويحرم على الجنب وضع شيء فيها اي المساجد مطلقا على الاظهر
حسبما تقدم شرحه ويكره له قراءة ما زاد على سبع ايات من القران لمفهوم مضمرة سماعة المعتضدة بالشهرة المخصص لاطلاق
الجواز في المستفيضة لكن تخصيصا في الكراهة لا الحرمة لعدم المكافئة خصوصا مع عدم صراحته بالحرمة ونقل الاجماعات على
عدمها واما بالنسبة الى الكراهة فمن جهة اعتضاده بفتوى المشهور بل الاجماعات المستفيضة لا باس بتخصيصها به وتضعف عن

وفي محكي شرح الدروس عدم الاطلاع على القول بالفرق في وجوب التيمم صح

في عدم جواز مكث الجنب والحائض في المساجد

تخفيضها

عن تخصيصها بما ورد بكراهة مطلق القرائة كما عن بعض اصحابنا ويحكى عن الخصال والمراسم وابن سعيد ايضا الموافقة للعامة ومخالفة المشهور بنا خصوصا مع معارضة المسامحة في كراهتها المسامحة في استحباب القرائة كما يضعف ما هو على طرف الضد منه من القول بعدم كراهتها مطلقا كما عن الجمل وبميل اليه في المدارك عملا بالمستفيضة المتقدمة واضعف منه القول بحرمتها مطلقا كما عن الديلمي للنبوي وحرمة ما زاد على السبع كما عن القاضي وكتابي الحديث وظاهر المقنعة والنهاية او على السبعين كما حكاه في المنتهى والتحرير والتذكرة عن بعض اصحابنا نعم لا باس بالاحتياط بترك ما زاد على السبع كما صرح به في المبسوط ويشتد الكراهة فيما زاد على السبعين حملا لما في مضمرة سماعة الاخرى لنا هية عنه عليه ويكره له مس المصحف غير خطه والنوم ما لم يتوضأ كما تقدم ذكره في الوضوءات المستحبة ويكره له الاكل والشرب ما لم يتمضمض ويستنشق للنهي المعتضد بفتوى المشهور وكذا يكره له الخضاب بحناء وغيره مما يغير اللون ما لم يغتسل للمستفيضة المعتضدة بالشهرة ومن الاحكام انه لو راى المجنب بالانزال بللا بعد الفراغ من الغسل اعاد غسله وغسل

ويجعل الكلام في البلل الخارج بعد الجنابة بالانزال او بعد التخلي بالبول صح ويحكم فيه اصالة العدم قبل الاستبراء سواء ظن اصل الخروج صح

محله الا مع وقوع الاستبراء منه قبل الغسل بالبول ان امكن وبالاجتهاد بالخرطات المتقدمة مع عدم امكان البول اعلم انه لو كان موضوع البلل معلوما انه مني او بول ونجس غيرهما او طاهر اعطي حكمه سواء خرج قبل الاستبراء او بعده لعموم حجية العلم وفي الجواهر يمكن المناقشة في صورة القطع ما لم يستبرء لاحتمال مدخلية الكيفية الخاصة ولا يخفى سقوطها كما اعترف هو بضعفها واذا ظن موضوعه انه احد المذكورات فالظاهر اعطاءه حكم المشتبه لعدم دليل على اعتبار مطلق الظن هنا وفي الدروس والكشف ما يعطي كفاية الظن وفيه ما لا يخفى فلا عبرة بظن اصل الخروج او علم المجنب خروج البول وظن انه منه وخروج غيره معه او علم البائل خروج ودي وظن خروج غيره معه فيحكم في الجميع اصل العدم ولا يظن كون الخارج منيا او بولا او طاهرا او نجسا غيرهما فيعطى الحكم الثابت للخارج المشتبه هنا لاطلاق البلل والشيء وعمومهما في الاخبار الواردة في المقام خرج منه المقطوع به بقي الباقي ويترتب عليه جميع احكام البول والمني من تعدد الصب وكون الغسل بعده غسل جنابة مجزيا عن الوضوء وغير ذلك لانه محكوم عليه بانه بول او مني كما هو مقتضى مفهوم قوله فيما استبرء انه من الحبايل في رواية وفي اخرى ليس من البول وتعليل الحكم بالوضوء في الودي بانه من دريرة البول بعد تقييده بغير المستبرء وتعليل عدم اعادة الغسل اذا بال المنزل بان البول لم يدع شيئا وعليه فيسري نجاسته الى الغير ايضا اذا كان مشتبها عنده حتى بل واذا لم يعلم صاحبه بخروجه ايضا كالخارج من النائم لكونه من البلل المشتبه وكذا اذا علم صاحبه بخروجه ولكن لا يعلم الغير بانه عند صاحبه من المشتبه او المعلوم مع اشكال فيه من عدم احراز الشرط وهو عدم المعلومية ومن احرازه باصالة عدمها واما اذا لم يتمكن صاحبه من اصل اختباره كالخارج في ظلمة الليل فلا ينبغي التامل في نجاسته لتحقق الاشتباه وكذا اذا تمكن من الاختبار ولم يختبر فيحكم بنجاسته ولا يلزم عليه الاختبار لاعادة الغسل او الوضوء للاصل والاحوط الاختبار ثم اعلم انه اذا اشتبه موضوع الخارج مع تيقن الخروج فاذا خرج من المجنب ففيه صور اربع وتتبين بعد بيان حكمها حكم المشتبه الخارج من المتخلي البائل الاولى خروجه بعد البول والاستبراء بعد البول بالخرطات ولا حكم له اصلا بالاجماع المستفيض بل المحصل وهو الحجة بعد الاصل وعموم لا ينقض اليقين وان الشك في الحدث لا يوجب الطهارة وحصر الموجب وخصوص المستفيضة الواردة بعدم اعادة الغسل لمن بال قبله وعموم ما ورد في المتخلي بان من بال ومسح المسحات المذكورة لم يبال بما خرج منه وان بلغ الساق ولا يكافؤها لاعتضادها في المقامين بالاصل والعموم والاجماع المستفيض الصحيح هل يجب الوضوء عما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم فليحمل على ما لا ينافيها من العلم بالبولية او التقية كما قيل او غيرهما وكذلك اطلاق ما تضمن امر المجنب بالوضوء اذا بال ثم خرج منه بلل وان كانت معارضة اطلاق الاخير لعموم ما ورد في التخلي بالبول من وجه كما ستعرف في الصورة الثالثة لان اعتضاد عموم المتخلي بالاصل والعموم المتقدمين مع الاجماع المحكي مرجح له فليحمل اطلاق الاخر المقابل على غير المستبرء من البول بالخرطات كما ستعرف فيما يأتي الثانية خروجه مع عدم بول ولا استبراء بالخرطات والمشهور وجوب اعادة الغسل بل الاجماع عليه مستفيض النقل بل لم يحك الخلاف فيه الا من الصدوق في الفقيه فانه بعدان روى فيه عن الحلبي اعادة الغسل قال وروي في حديث اخر ان كان قد راى بللا ولم يكن بال فليتوضأ ولا يغتسل انما ذلك من الحبائل ثم قال قال مصنف هذا الكتاب الغسل اصل والخبر الثاني رخصة انتهى وظاهره بل صريحه عدم وجوب اعادة الغسل فيما لم يبل واذا كان مع ذلك لم يجتهد ايضا فهو عنده كذلك ايضا اما بالعموم او بالفحوى ومال الى ذلك من بعده الاردبيلي قال في مجمعه واما ايجاب الغسل على تقدير الاشتباه بالمني مع عدمهما اي البول و

والاجتهاد فهو المذكور في اكثر الكتب ويدل عليه بعض الاخبار بالمفهوم وبعضه بالتصريح ولكن معارض ببعض الاخبار وايضا الاصل ينفيه وكذا الاخبار التي تدل على عدم بطلان اليقين بالظن وكذا ما تضمن ان الشك في الحدث لا يوجب الطهارة وكذا دليل حصر الموجب وغير ذلك فتحمل الاخبار الاولة على ما هو غالب الظن انه المني لترجيح الظاهر على الاصل كما قد يوجه عند تعارضهما والجمع غير بعيد مع احتمال الاستحباب سيما مع عدم الظن الغالب قال وكذا ينبغي الحال في الاشتباه بالبول بعده وقبل الاستبراء مطلقا وقد حمل في التهذيب خبرين دالين على الوضوء بعد البول وقبل الاستبراء على الاستحباب بل هكذا ينبغي فيما راى بعد الاستبراء فقط سيما مع امكان البول الا ان الاستحباب هنا اقوى انتهى وربما تبعهما في عدم وجوب الاعادة بعض من تاخر او تردد وليس بشيء لان الاصل والعموم المذكورين في الجمع مخصصان هنا بالمستفيضة المصرحة منطوقا كموثقة سماعة عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل وان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي والدال عليه مفهوما كصحيحة الحلبي عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد الغسل الى غيرهما من الاخبار المتضمنة للاعادة اذا اغتسل قبل ان يبول وهي شاملة لمن لم يبل ولم يجتهد بالعموم او مثبت الحكم فيه بالاولوية وان قلنا بان غير البول من الخرطات لا اثر لها في الاستبراء من المني كما ستعرف في الصورة الرابعة فلا حاجة الى التعميم والاولوية ثم لا يضر عدم التصريح فيها بكون الخارج مشكوكا ومشتبها فيشمل المعلوم لان غايته صيرورتها من العام المخصص مع ان في جملة منها انه راى بعد الغسل شيئا والمتبادر منه المجهول جدا ولا يكافؤ هذه المستفيضة المعتضدة بظهور الاتفاق بعض الاخبار النافية للغسل مع ان ما رواه الصدوق من ذلك لبعض مرسل ورواية الشحام من ذلك في سنده ابو جميلة وهو ضعيف مضافا الى ما في دلالة المرسل من ان الكون من الحبائل قاض بعدم الوضوء ايضا كما نفاه في رواية جميل المشتملة عليه لكن هي مفروضها خصوص نسيان البول حتى ان الشيخ من اجلها فرق في ظاهر التهذيب بين حال نسيان البول فلا اعادة وتعمد تركه فيعيد و ان سلم انه من باب خصوصية مورد السؤال التي لا عبرة بها بل بعموم الجواب قلنا التعليل فيها بالنعصر قد يظهر منه احتمال عدم وقوع الاستبراء بالعصر والخرط وهو غير مفروض البحث فتامل كما ان المفروض في رواية ابن هلال الرجل يجامع اهله وفي رواية الشحام رجل اجنب وكل منهما اعم من الانزال الذي هو مفروض البحث فلا باس بحمل عموم المجنب فيها بل والمرسلة وما بعدها ايضا على غير المنزل وحمل عموم في المستفيضة المتضمنة للاعادة على من انزل جمعا بين الاخبار وشاهده صحيحة الحلبي عن ابي جعفر ع من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا الظاهرة لمكان قوله لم يدع شيئا في خصوص المنزل وصحيحة سليمان بن خالد عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد قلت فالمرئة يخرج منها شيء بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق ما بينهما قال لان ما يخرج من المراة انما هو من ماء الرجل لمكان ظهور التعليل في المراة في ان المفروض في الرجل هو المنزل ونحوها صحيحة ابن حازم وعلى كل حال فمع عدم المكافئة لا بد من حمل هذه الاخبار وان سلم سندها ودلالتها على ما ينافي المستفيضة مما ذكرنا او حمل النافية للاعادة على التقية كما في الحدائق ولعله بناء على طريقته في الحمل على التقية ولو لم يكن قول بها معلوما للعامة او حملها على من لم يبل لكن اجتهد ونسب فهم في الذكرى الى الاصحاب لا سند لا لهم بما في قيام المسحات في الاستبراء مقام البول كما ستعرفه في الصورة الثالثة فتامل ويشهد له رواية جميل من تلك الروايات حيث علل فيها عدم الاعادة بقوله تعصر بناء على كونها بتاء الخطاب في قوله ان قوله فنسي ان يبول يبعد ارادة التعصر بالمسحات لاخراج البقايا واما حمل الاردبيلي للمستفيضة الموجبة للاعادة على مظنون المني او على استحباب الاعادة فغير جائز لانه حمل على الشاذ بل لم يعرف الاول منهما قولا لاحد من اصحابنا ومثله في الشذوذ حمل الشيخ ما تضمن عدم الاعادة على من لم يبل نسيانا ومن اجله نسب اليه القول بالتفصيل فيمن اغتسل ولم يبل ثم خرج منه شيء بين التارك نسيانا فلا يعيد لمكان هذه الروايات او عمدا فيعيد لمكان المستفيضة المتقدمة مضافا الى ضعفه بان النسيان لا اثر له في الاسباب ولعله من هنا كان ظاهر الصدوق في المقنع التردد في الاعادة حيث قال وان لم يبل قبل الغسل اعاد الغسل وفي حديث اخر ان لم تكن بلت فتوضأ ولا تغتسل انما ذلك من الحبائل ومراده من الاصل والرخصة في العبارة المتقدمة عن الفقيه غير معلوم فلا يعبؤ بنحو هذه العبارات في مقابلة فتوى المعظم على وجه ظاهر في حصول الاتفاق منهم جدا الثالثة خروجه ممن اغتسل بعد البول ولم يستبرء عن البول بالمسحات وهذا كغيره من المجنب ممن

منطوقا صح

جميل من ذلك في سندها علي بن السندي وهو مجهول ورواية صح

تخلى بالبول ولم يستبرء فتوضأ ثم خرج منه بلل شبه يجب عليه الوضوء فى المقامين ولا يعيده هنا الغسل اما عدم الغسل هنا فمورد اتفاق
وصرح بالاجماع عليه جماعة وهو الحجة فيه مضافا الى المستفيضة المتقدمة فى الصورة الثانية المتضمنة لعدم اعادة الغسل اذا بال واما وجوب
الوضوء فهو المعروف من مذهب الاصحاب هنا ومجمع عليه فى غير الجنب ممن تخلى بالبول ولم يستبرء الا عن الاعراف من انكر وجوبه فى الجنب
بوجوبه فى المتخلى بغير جنابة وفى الجواهر يظهر من بعضهم دعوى الاجماع على وجوبه هنا ايضا ويدل عليه مضافا الى ما ورد فى المتخلى بان
البلل الخارج بعد البول ما لم يستبرء هو بحكم البول ويؤثر اثره الشامل للمقام ضرورة عدم قدح الانزال قبل البول فى الشمول خصوص
ما ورد فى المجنب من بعض المستفيضة المتقدمة فى الصورة الثانية المتضمن لانه اذا بال واغتسل ثم وجد بللا لم يغتسل ولكن يتوضأ
كموثقة سماعة وصحيحة الحلبى عن ابى جعفر وصحيحة معوية بن ميسرة وهذه الاخيرة وان كانت شاملة بعمومها او اطلاقها لمن استبرء بعد
البول منه بالخرطات حسبما سمعته فى موثقة سماعة لكن يجب تقييدها بما لم يستبرء لما ورد فى المتخلى من البول بان المستبرء لا يبالى بما
خرج منه وان سال الى الساق وان كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه لان المرجح من جانب عموم الوارد فى المتخلى لموافقته لفتوى
المعظم بل الكل كما يساعده التتبع مضافا الى اعتضاده بالاصل والعموم المتقدمين فى الصورة الاولى وظاهر الشيخ فى التهذيب استحباب
الوضوء هنا فانه قال بعد ايراد صحيحتى الحلبى وابن ميسرة ان ما يتضمن هذان الحديثان من ذكر اعادة الوضوء فانما هو طريق الاستحباب لانه اذا
صح ان الغسل من الجنابة يجزى عن الوضوء ولم يحدث هنا ما ينقض الوضوء فينبغى ان لا يجب عليه اعادة الطهارة ولا تعلق على ... منه الطهارة
الابدليل قاطع وليس هنا دليل يقطع العذر انتهى ومثله فى الاستبصار وفيه ان قوله لم يحدث هنا ما ينقض الوضوء ممنوع لان البلل
الخارج بعد البول ما لم يستبرء محكوم عليه فى الشرع بالبولية بموجب عموم ما ورد فى المتخلى بالبول وموجب الحدث والخبث وقد مر فى
المحكى عن الاردبيلى ما يقضى بميله الى استحباب الوضوء هنا وعن الرياض ايضا اختياره وقيل هو ظاهر المقنعة والنهاية ولعله لقولهما فيهما
ان كان قد استبرء بما قدمنا ذكره من البول والاجتهاد فليس عليه وضوء ولا اعادة غسل لان ذلك ربما كان وذيا او مذيا وان لم يكن
استبرء على ما فرضناه اعاد الغسل فان اطلاق نفى الوضوء لو استبرء ببول واجتهاد قاض بذلك وفيه انه تأمل يعرف بالمراجعة وفى
الجواهر استظهر عدم وجوب الوضوء هنا من الصدوق نظرا الى مقالته فى الصورة الثانية لفضائها بالاولوية هنا وفيه ان ظاهره
وجوب الوضوء خاصة فيما تقدم وفى الاولوية غير معلومة وعلى كل حال فالقول بعدم وجوب الوضوء مبنى على منع العموم فيما ورد
فى المتخلى وهو على خلاف الاصل والعموم فليقتصر فيه على الطارى على الوضوء دون الغسل والوارد فى الجنب محمول على الندب وفيه ان
المستفاد مما ورد فى المتخلى كون الخارج بعد البول ما لم يستبرء بحكم البول ولا خصوصية فيه لطروه على الوضوء فى ذلك ولذلك يجرى الحكم
على الخارج قبل الوضوء فيغسل منه الثوب والبدن ودعوى اختصاصه بمن بال ولم يجنب مجازفة بل فى بعضها ما يفيد العموم اللغوى ايضا
فلا مندوحة من قول المشهور الصورة الرابعة خروجه ممن لم يبل ولكن استبرء بالعصر ثم اغتسل ولها صورتان احديهما فعل ذلك مع عدم
تيسر البول وظاهر المشهور انه كالصورة الاولى بل فى الذكرى وجامع المقاصد نسبته الى الاصحاب واختاره فى المدارك والحدائق وشرح
الدروس وشرح المفاتيح وجوب اعادة الغسل مع عدم البول مطلقا وان لم يتيسر واجتهد وهو ظاهر الخلاف لاطلاق اعادة الغسل فيه
اذا خرج بلل مدعيا عليه الاجماع وفى الجواهر عن ظاهر التهذيب والنهاية عدم الاعادة مع تعذر البول وان لم يستبرء بالاجتهاد وقد سمعت
فى الصورة الثانية حمل الشيخ الاخبار النافية للاعادة مع عدم البول على صورة نسيانه وقد عرفت ضعفه كما لا يخفى ضعف ما تقدم من
سقوط حكم البلل بتعذر البول وان لم يجتهد وكانه لتقييده بالقدرة فى صحيحة البزنطى قال وتبول ان قدرت على البول وفى عبارة فقه
الرضا وان جهدت ولم تقدر على البول فلا شئ عليك لعدم دلالة الاولى على عدم الاعادة وقصور الثانية سندا عن مكافئة الاخبار
الكثيرة الدالة منطوقا ومفهوما على الاعادة مع عدم البول خصوصا مع عدم موافقتها الفتوى المعظم فلتحمل على صورة الاستبراء بالاجتهاد
كما هو الاخبار النافية للاعادة مع عدم البول وان نظر الى هذه الاخبار النافية بحملها على صورة تعذر البول مع حمل الاخبار الامرة بها
بالاعادة مع عدم البول على صورة تيسره جمعا وفيه انه حمل لها على الشذوذ لندرة القول به مع امكان الجمع بحملها على ما اذا اجتهد عنه
لتعذر البول كما ذكره فى الذكرى وجامع المقاصد دليلا للقول المعروف ناسبين فهمه من تلك الاخبار الى الاصحاب مومئا مرة بالمفروغ
عن كون المسحات استبراء للمنى به مضافا الى قوله فى رواية جميل وقد سئله عن نسى البول ثم يرى بعد الغسل شيئا لا يغتسل قد تعصر
ونزل من الحبائل خصوصا اذا قرء بتاء الخاطبة والى اقتضاء معهودية كونها مؤثرا فى نظر الشارع بملاحظة اعتبارها فى التخلى بالبول

فيما اذا استبرء ولم ... المجنب بالعصر ... بل بنى ...

اعتبارها هنا ان تعذر البول المنصوص لحصول الغرض بها وان كان البول ابلغ فيه مع امكانه يضعف قول الجماعة المتأخرة المبنى على
ان المسحات لا اثر لها فى المنى لعدم وجودها فى اخبارها فلتختص باستبراء المتخلى بالبول كما هو موردها ويتجه اطلاق الاخبار الامرة بالاعادة
مع عدم البول اجماعا عن المعارض مضافا الى عدم الانفكاك من خروج البول اذا لم يجتهد والحكم عليه بالاعادة كل ما رأى بللا حرج منفى
فى الشرع كما ان الحكم بطهارته مناف لما علم من الاخبار مجملا ان المقام مما قدم فيه الظاهر على الاصل والحكم بنجاسة البلل الخارج وما قضيته
الا تعين المسحات لبطلان اثره كما هو المعهود منها فى استبراء البول كما نص عليه الاصحاب فلا مندوحة منه الصورة الثانية فعل ذلك
مع تيسر البول وظاهر الاكثر هنا انتقاض الغسل وعدم اجزاء المسحات وظاهر المتن كالشرائع والقواعد وعبارة المبسوط الاكتفاء
بها فى عدم الانتقاض وطهارة البلل المشتبه وكانه مبنى على فهم مطلق الاستظهار مما تضمن البول هنا وهو حاصل بها المعهود فيه منها
فى بقايا البول وهو مشكل مع كثرة الاخبار الواردة هنا والاقتصار فى جميعها على ذكر البول ولعل خصوصه مقصود لكونه ابلغ فى نقاء
جرم المنى للزوجته ومجانسته من الخرطات وقيام الاضعف مقام الاقوى مع عدم التيسر لان الميسور لا يسقط بالمعسور لا يقتضى المساواة
بينهما حال الاختيار فلا ينبغى التعدى عن الاصل مع امكانه الى البدل والعبرة بتيسر البول وعدمه من غير مشقة شديدة فان امكن معها
كفى الاجتهاد والاشكال فيه من بعض المعاصرين فى غير محله كما اذا توقف على شرب مدة وان قوى البعض عدم كفاية الاجتهاد والمعتبر
تيسره عند ارادة الغسل فان لم يتيسر وعلم بتيسره بعد حين لا يجب التأخير ويكتفى بالاجتهاد وينبغى التنبيه على امور منها ان الحكم فى
الخارج المشتبه عن المجنب قبل استبرائه من المنى بما هو استبراء منه هو الطهارة وعدم النقض مع قطع النظر عن الاخبار تحكيما للاصل على
الظاهر لكن الاخبار تضمنت الحكم بكونه منيا الا ان يعلم كونه غيره فقدمت الظاهر فيه على الاصل سواء اشتبه من جميع الوجوه او دار
الاحتمال بين المنى والبول فيغتسل من غير وضوء ويشهد له اطلاق قوله فى الاخبار اذا خرج منه شئ فما فى التمهيد من وجوب الغسل والوضوء
معا فى الفرض الثانى المبنى ظاهرا على اختصاص مورد الاخبار بالفرض الاول ويبقى الثانى على مقتضى استصحاب الشغل الى يقين
الفراغ الذى لا يحصل الا بهما لا يخفى ضعفه لاطلاق الاخبار كما ان المستفاد منها ان الحكم فى الخارج من المتخلى بالبول غير المجنب قبل
الخرطات كونه بولا الا ان يعلم كونه غيره سواء اشتبه من جميع الوجوه او دار بين البول وطاهر او بينه وبين المنى وعلى هذا فالمجنب اذا بال
واستبرء من البول واغتسل ثم خرج منه ما دار احتماله بين المنى والبول خاصة فيدخل المسجد ويقرء العزائم ويدخل فى الصوم ونحوها
مما يمنع منه الحدث بالاكبر ولا يستبيح الصلوة ومس المصحف ونحوهما مما يمنع منه الحدث بالاكبر والاصغر الا بالغسل والوضوء معا
لاستصحاب عدم الاستباحة منها ان الاستبراء محله قبل الغسل والوضوء لانه من مسنونات الاستنجاء واداب الغسل كما هو ظاهر
النص والفتوى فاذا اغتسل او توضأ اشكل ثبوت استحبابه بعدهما مع عدم بعده نظرا الى عموم بعض اخباره وعلى المفيد يبنى اذا اتى به
بعدهما ترتب عليه حكم الوضعى من بطلان اثر البلل الخارج بعده لاستفادة عمومه فان خرج بنفس الاستبراء الواقع بعدهما بلل مشتبه
اعادهما ثم لا يبعد بما خرج منها ان استحباب الاستبراء وترتب حكمه من الانتقاض بالبلل الخارج مختص فى المجنب بالمنزل ومن بحكمه دون
المجامع الكسل ومن بحكمه الا اذا احتمل الانزال فى جماعه فلا يبعد استحباب الاستبراء له واما جريان حكم البلل المشتبه على الخارج منه
قبل الاستبراء فيستحب الغسل ثانيا بخروجه فلا وتنقيحه ان هنا اقساما خمسة احدها المجنب بالانزال ثانيها من يجرى عليه حكم
المنزل وان لم يتحقق فيه الانزال والغسل الشاك فى المتقدم والمتأخر منهما الاطراء حكم الوضوء والحدث فيه فهو بحكم المنزل وكواجد المنى
فى الثوب المختص به بناء على وجوب الغسل عليه فانه بحكم المنزل ايضا ومثلها واجد البلل المشتبه قبل الاستبراء من الانزال فانه بحكم
المنزل ايضا ثالثها المجنب بالجماع رابعها من يجرى عليه حكمه وان لم يتحقق كونه مجامعا الان كمن جامع واغتسل وشك فى المتقدم منهما
خامسها من احتمل الجنابة بنزول المنى منه واحتمل وقوع الجماع منه احتمالا غير واجب معه الغسل فنفى القسم الاول لا اشكال فى استحباب
الاستبراء ولا فى ثبوت حكمه من اعادة الغسل اذا خرج بلل قبله وفى الثانى يحتمل دعوى عدم انصراف اخبار الاستبراء الى اقسامه
الثلاثة وهو ضعيف خصوصا فى الثالث وفى الاول منه اذا تذكر وقوع الاستبراء من هذا الانزال المجهول التاريخ او تركه فلا
اشكال واذا شك فيه فالاصل عدمه وهو الان محكوم عليه بالغسل فيستبرء قبل الغسل ويمكن القول بالغاء الشك فى وقوع الاستبراء
هنا للدخول فى الشك بعد الفراغ والغسل الواجب عليه الان ليس لانه مجنب بل ليقين الخروج من عهدة الصلوة مع الطهور ولم
يثبت فى مثله الاستبراء ولعله الاقوى فى النظر وفى القسم الثالث لا موقع للاستبراء ظاهرا لان الغرض من شرعه نقاء المحل من البقايا

مستحب الاستبراء ... فى ... من ... البلل الخ ... المجنب ...

كما فى النص الفتوى لا مع احتمال الانزال فلا باس برجحان الاستبراء ح من باب الاحتياط فى المستحبات كما صرح به فى الذكرى وفى الذخيرة اطلق استحبابه للمجامع لعموم الروايات ومنع انتفاء الغاية فيه اذ عسى ان ينزل ولم يطلع او احتبس شئ فى المجارى لكون الجماع مظنة نزول الماء وفيه معلومية كون الغرض ما ذكر من ملاحظة مجموع الاخبار ومنع اطراد احتمال النزول مع الجماع خصوصا مع ثبوت العلامات المذكورة لنزول المنى على كل حال استحباب الاستبراء من باب الاحتياط لا يستلزم انتقاض الغسل بخروج البلل المشتبه لاختصاصه بالمنزل الذى لا يشمل الفرض او لا ينصرف اليه ومنه تبين سقوط الاستبراء فى القسم الرابع وفى الفرد الثانى من القسم الخامس وفى الاخير اظهر سقوطه لعدم الملازمة بين احتمال الجماع واحتمال النزول واما فى الفرد الاول من الخامس فاذا احتاط بالغسل فلا باس باستحباب الاستبراء معه من باب الاحتياط فى المستحبات لكن لا يثبت بمجرده الحكم بانتقاض الغسل بالبلل المشتبه اذا ترك الاستبراء كما عرفت منها انه هل يثبت الاستبراء للمراة من المنى والبول قولان والكلام هنا فى موضعين احدهما فى ثبوت استحباب الاستبراء لها وثانيهما فى ترتب الحكم الوضعى على البلل المشتبه الخارج منها اما الاول فالظاهر ان المشهور خصوصا بعد التخلى بالبول عدم الثبوت لها وعن الشيخ فى النهاية هنا مساواتها فى الاستبراء بالبول والاجتهاد مرتبين وعن المفيد فى المقنعة مساواتها فى البول وان لم يتمكن منه فلا شئ عليها ووافقهما بعض الاتباع والفاضل فى المنتهى وفى النهاية صرح فى باب الاستنجاء بمساواتها فى ذلك وقد صرح بعضهم بثبوت الاستبراء لها بالمسح عرضا وعلى كل حال حجة المشهور ان الاستبراء المجعول هو المسحات المخصوصة ولا موقع لها فى المراة والبول فى الجنب ولا اثر فيها لاختلاف مخرج البول والمنى فيها مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد عن رجل الجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شئ قال يعيد قلت فالمراة يخرج منها شئ بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما فرق ما بينهما قال لان ما يخرج من المراة انما هو من ماء الرجل ومثلها صحيحة ابن حازم وفى نفى الاعادة فيهما دليل عدم موظفية الاستبراء فيها لاقتضاء موظفيته ناقضية الخارج قبلها مضافا الى ان مورد الاخبار هو الرجل ولا ياتى قاعدة اشتراك المراة للرجل فى التكليف هنا لما ذكر من انتفاء الموقع فيها واختلاف المخرجين وحجة الشيخين والاتباع عموم نحو صحيحة ابن مسلم من اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا بتقريب ان ترتيب الحكم على البول مطلقا دليل شرعيته الاستبراء به مطلقا وقيل فى صدده عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شئ فيختص مورده بالرجل وفيه ان المصدر به الرجل وغير المصدر به ذلك حسبما هو ظاهر التهذيب هما روايتان عن ابن مسلم الاولى عن ابى جعفر والثانية عن ابى عبد الله ع واختصاص الذكر فى احديهما لا يوجب اختصاص الحكم به فى اخريهما المطلق كالطلاق النبوى من ترك البول على اثر الجنابة وخبر تغذيب من كان يبول ولا يستبرء يوم القيمة خصوصا مع عموم قاعدة الاشتراك مع عدم معلومية ما نفيه اختلاف المخرجين فيها لتقاربهما واتصالهما فلعل دفع البول فى مجراه يوجب اندفاع بقايا المنى ايضا من مجراه كما يشاهد مثله فى تاثير دفع الغايط خروج البول مع ان ما بين مخرجيها ابعد وخبر سليمان محمول على المبالغة فى عدم امكان تبين حال الخارج منها لان الغالب كونه بقايا منى الرجل ولعل الاولى الاقتصار فيها فى الاخبار من الاستبراء بالبول والمسحات على خصوص الرجل لانتفاء موضوع احد فرديه فيها وانتفاء ثمرة الاخر لاختلاف المخرج فالاصل فيها سليم من المخرج والطلاق البول فى نحو صحيحة ابن مسلم لا يجدى فى الخروج من الاصل مع وجود التعليل فيها بان البول لم يدع شيئا ومعلومية عدم تمشى ذلك من بولها فهو قرينة عدم دخول بولها فى اطلاق البول فيها بل ولا فى غيرها ايضا لمعلومية كون مطلوبيته لنقاء المخرج لا تعبدا وتقارب المخرجين فيها غير نافع هنا لعدم معلومية تمشى العلة وهى نقاء المخرج منه لعدم قوة فى خروج البول غالبا كما فى الغايط حتى يوجب اندفاع بقايا المنى اللزج من مجراه الذى هو غير مجرى البول والطلاق لفظ الاستبراء فى نادر من اخبار التخلى لا يثبت لها الاستبراء المخصوص الذى غير موجود فيها موضوعه فالاقتصار على ذكر الرجل فى اخبار الاستبراء مزيد دليل على الاصل بناء على انقطاع قاعدة اشتراك المراة للرجل هنا فى التكليف لانتفاء الموضوع بعضه فى النساء والطلاق نفى الاعادة فى صحيحتى سليمان ومنصور كاف فى الحجة لعدم ثبوت الاستبراء فى المراة بالتقريب المتقدم وان كان معللا فيهما بما قد يتخلف لعدم اطراد كثير من علل الاخبار لكن الظاهر ان اطلاق نفى الاعادة فيهما مبنى على الغالب من كون الخارج منها منى الرجل حتى يستقيم التعليل لمعلومية عدم كونه منى الرجل فى صورة احتلامها وفى صورة الجماع بغير امناء الرجل فلا حجية فيهما مع ان الاستدلال بهما لا يصح على بعض الاقوال لما ستعرف من عدم الملازمة بين مقالتى نفى الاعادة وعدم ثبوت الاستبراء لها هذا كله فيما لو اريد اثبات الاستبراء الوارد فى الاخبار بالخصوص

فى ثبوت الاستبراء للمراة من المنى او البول وعدمه

فحوى صحيحة ابن مسلم من اغتسل ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان بال ثم اغتسل صح

لها واما مطلق الاستظهار لها فى اخراج البقايا احترازا عن وجودها وخروجها الموجب للنجاسة والحدث وبطلان العبادة من حيث لا يشعر فلا ينبغى للمتامل فى رجحانه خصوصا مع ملاحظة مراعاة الشارع له ولكن لا ينحصر طريقه بل يحصل بكل ما له مدخلية فى الظن بالنقاء ولو بطول الزمان وبعض الحركات ولعله ايضا مراد من عممه للنساء وان كان الاستناد الى عموم البول فى الصحيحة منافيه ويدل عليه ايضا اخبار الرجل لدلالته على تعلق الغرض بالاستظهار فى المقام الذى لا يتفاوت فيه الرجل والمراة الا ان ما يستظهر به خروج البقايا فى الرجل غير موجود فى المراة فتستظهر بالممكن بل ربما احمل المذكور فى الرجل ايضا على المثال لكل ما يظن منه براءة المخرج وان كان ضعيفا واما الموضع الثانى وهو ترتب الحكم الوضعى على الخارج منها بعد البول والمنى فظاهر اكثر من عمم شرع الاستبراء لها انها كالرجل فى ناقضية البلل الخارج قبل الاستبراء وعدم الناقضية بعده واحتمل بعض هؤلاء عدم الانتقاض بالخارج منها وان استبرأت واما على المشهور من عدم ثبوت الاستبراء لها فظاهر اكثرهم عدم ترتب شئ على الخارج منها مطلقا بل ادعى بعض المعاصرين الاجماع المركب بينهما واحتمل فى الذكرى ح كونها مطلقا كرجل لم يستبرء قلنا اما وجه كونها كالرجل على تقدير ثبوت الاستبراء لها فهو شمول اخباره على هذا القول لها وقد رتب فيها الحكم المذكور على الاستبراء وعدمه فيجرى فيها ايضا وهذا يتم على تقدير ارادة ثبوت ما فى الاخبار من الاستبراء بالبول مثلا لها دون ما اذا كان ثبوت مطلق الاستظهار كما سمعت فيشكل ح بعدم اقتضاء ترتب الحكم المذكور على ما فى النص ترتبه على مطلق الاستظهار وان كان غير بعيد بناء على استفادته ايضا من تلك الاخبار كما سمعته فتعلق الغرض ح بمطلق الاستظهار انما هو لترتب هذا الحكم عليه وان قلنا ان المراد بما ذكر فى الاخبار للرجل من الخرطات ايضا المثال لمطلق ما يستظهر النقاء به فترتب الحكم الوضعى على مطلق الاستظهار اوضح واما وجه عدم الانتقاض على هذا التقدير اذا لم تستبرء فهو ان تلك الاخبار غير شاملة لها لما تقدم فى الموضع الاول وانما استحب لها من باب رجحان مطلق الاستظهار وهو غير مستلزم لترتب الحكم المذكور كما ذكر فيبقى الاصل فيها سليما عن المعارض بالنسبة الى هذا الحكم ومنه تبين وجه عدم ترتب شئ على بللها على المشهور من عدم ثبوت الاستبراء فيها لا وله بقاء الاصل والعموم على تقديره فيها سليما عن المعارض واما وجه ما احتمله فى الذكرى على تقدير المشهور فهو ان اخبار الاستبراء تقيد الامر باستحباب فصل الاستبراء المذكور فيها والحكم على البلل المشتبه الخارج بعد المنى والبول بكونه من بقايا هما تقديما للظاهر على الاصل الا ان يقع الاستبراء بعدهما بما تضمنه واذا لم يحصل الاستبراء من المراة فيبقى الحكم الثانى ولا يستلزم انتفاء الاول انتفاءه ومنه تبين وجه احتمال النقض بالخارج منها ولو مع استبرائها على القول بثبوته فيها لانه مبنى على عدم شمول الاخبار لها وانما يكون ثبوت الاستبراء فيها من باب رجحان مطلق الاستظهار ربما يظن معه البرائة واستبراؤها ح بغير النحو الوارد فيبقى الحكم الثانى الذى افادته الاخبار من ناقضية البلل المشتبه الخارج بالنسبة اليها لعدم حصول دافعه المجعول المقرر ويشكل بلزوم الحرج فى حقها ح كما تعرف فان قيل عدم دخولها فى شرع الاستبراء الذى فى الاخبار قاض بعدم دخولها فى الحكم المذكور لترتبه فى الاخبار على ما فيها من الاستبراء قلنا ترتبه عليه فى الرجل لكنا على ان بناء الشارع فى الخارج بعد البول والمنى على تقديم الظاهر من كونه البقايا المتخلفة ولا يتفاوت فى ذلك الرجل والمراة بل الظاهر ان وضع الاستبراء انما هو ارشاد الى وجه التخلص من هذا الحكم ودفعه وعدم تيسر الدافع لا يقضى بانتفاء الحكم لكنه يشكل ح بلزوم الحرج فى حقها من الحكم بناقضية البلل الخارج منها مطلقا وناقضيته خصوصا فى الخارج منها بعد البول فالظاهر بناء على مفهومية عموم الاستبراء للمراة مفهومية عموم الدافع لها ايضا فى حقها المطلق ما يظن معه حصول البرائة والنقاء مع امكان ان يقال ان الثابت من هذا الظاهر الذى قدم على الاصل على تقدير تسليمه انما هو فى الرجل لابتنائه على ظهور تخلف شئ فى المجرى لعله فى الرجل من جهة وجود القصبة والانثيين فيعتاق فيها بعض الشئ وفى المراة ليس الا الثقب يخرج منه كلما انحدر والفضاء الخارج من الثقب اذا تخلف فيه شئ قذره البول لا اثر له فى دفع ما فيه ولعله السر فى عدم التعرض لها فى شئ من اخبار الاستبراء وان سلم الظهور فيها فليس بمرتبة الظهور فى الرجل البتة ومع تقديم الظاهر الاقوى فى النص لا يجوز التعدى الى الاضعف ان لم يتحقق الاضعفية فلا اقل من عدم تحقق المساواة فلا يجوز التعدى ايضا بل لا يتعدى فى مثله الى الظاهر الخارج من مورد النص الذى هو الرجل وان كان مساويا فى الظهور وقوة الظن ولا يجدى قاعدة الاشتراك هنا فى التعدى كما هو الداب فى الاقتصار فى تقديم الظاهر على الاصل على مورد النص ثم لا ينافى منع الظاهر المقدم على الاصل فيها ثبوت الاستبراء لها من باب رجحان الاستظهار فى صون العبادة من طرو البطلان الذى اثبتناه فيها فى الموضع الاول لكفاية

اذا لم تستبرء او فى بر الجواهر وربما احتمل بعضهم ايضا الانتقاض بالخارج منها صح

في بيان ثبوت الاستبراء للخنثى المشكل

الاحتمال في نجاسته وهذا اولى من تعميم الدافع لنفي الحرج لانه اوفق بظاهر المعظم من عدم ترتب شيء على بللها واما ظهور عدم ثبوت
الاستبراء لها ايضا من المعظم فلا مضايقة منه لكن ظاهرهم نفي الاستبراء المخصوص من حيثية خصوصيته على ما هو ثابت في الرجل
لا مطلق الاحتياط للعبادة فتخلص ان الاقوى ثبوت الاستبراء بعد التخلي من البول والانزال للذكر بكل ما هو اعون في اخراج البقايا
كالمسح عرضا للبول كما صرح به في بعض كلماتهم وبه منضما الى البول للمني الى غير ذلك وعدم ترتب شيء على الخارج منها مطلقا الا
مع القطع بكونه بولا او منيا والخنثى المشكل على المختار عندنا في المرتبة يثبت لها الاستبراء دون حكم البلل واما المني الخارج من
غير الذكر وان اعتيد الخروج منه فمشكل ثبوت الاستبراء وحكم البلل المشتبه فيه وان اوجبنا به الغسل لعدم شمول الادلة له ثم
ان البلل الخارج حيث يحكم معه باعادة الطهارة لا يوجبه الا للمستقبل الا عمال دون الماضية للحكم عليه بالناقضية من حين خروجه
ويحكى عن بعض اصحابنا اعادة ما تقدم من العمل ايضا وكانها القوله في صحيحة ابن مسلم يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون قد بال قبل
ان يغتسل ويجب حمله على الصلوة الواقعة بعد خروج البلل المشتبه ولا يشترط في البول حيث يتحقق به الاستبراء من المني كونه
خالصا من دم او قيح بل الظاهر كفاية ما يخرج نحو البول دما خالصا كصاحب داء بول الدم وفي كفاية خروج نحو القطرة والقطرتين
من الدم او القيح اشكال لعدم الدافعية للفطرة حتى يحصل بها النقاء المقصود من البول وكذا الاحتقان بالمايع في الاحليل

في بيان صحة الغسل فيما لو احدث المغتسل في اثناء غسله

او الفرج لعدم العلم بوصوله الى الحال المتخلف منها المني ويزيد اشكالا في الرجل من جهة عدم صدق البول ولو احدث المغتسل في اثناء غسله
بالحدث الاصغر ففي صحة غسله وكفايته تمامه كما ذهب اليه الحلي وتبعه جماعة او بطلانه ووجوب استينافه كما اختاره الصدوق وتبعهما
جماعة ونسبه الكركي في شرح الالفية الى المشهور والاكثر او صحته مع وجوب الوضوء بعده كما اختاره المرتضى وتبعه جماعة اقوال
اصحها الاتمام والوضوء وهذه المسئلة خالية من النص الخاص سوى ما يحكى عن الصدوق في عرض المجالس انه روى عن الصادق عم في ذيل
حديث تفريق اعضاء الغسل قال فان احدثت حدثا من بول او غائط او ريح او مني بعد ما غسلت راسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد
الغسل وتبعه عبارة فقه الرضا ولو تحققت الرواية والشهرة الجابرة لقوي قول الصدوق لكن انكرها جماعة من المتاخرين كما نقل في الجواهر
عنهم عدم العثور عليها في الكتاب المذكور وصرح فيه ايضا بان شهرة هذا القول ايضا غير محققة قلت بل لعل الشهرة المتاخرة على القول
الثالث فالمرجع في ترجيح احد الاقوال الى مقتضى الاصل والعموم ولذا لم يتعرض لنقل الخبر المذكور من تقدم الذكرى وكان الاختلاف
ناش من استنباط ما هو مقتضاهما فتخيل اهل القول الاول من استصحاب صحة الغسل وعموم ان كنتم جنبا فاطهروا مع اجماع المفسرين
على انه الاغتسال وقوله حتى تغتسلوا وعموم ان الحدث على الحدث لا يؤثر خصوصا الاصغر على الاكبر وما لم يات بالجزء الاخير من الغسل فالحدث
الاكبر باق مع عموم ما دل على ان غسل الجنابة لا وضوء معه ان مقتضى الاصل والعموم الاجتزاء باتمام الغسل مؤيدا بما دل على صحة غسل
مع تاخير بعضه عن بعض زمانا طويلا يبعد ان يخلو فيه من الحدث وفيه منع عموم عدم التاثير كما سيتضح وجهه وكذا عموم ما دل على ان
غسل الجنابة لا وضوء معه بل المتبادر المسلم من الادلة اللفظية ان الغسل مجز عن الوضوء لما تقدمه من الحدث الموجب للوضوء والاجماع
على اجزائه عن الوضوء مفقود فيما نحن فيه وبمنعهما ينقطع عموم صدق الغسل والاغتسال المثبتين الحاجة الى الوضوء نظرا الى عموم ايجاب
الحدث للوضوء فيبطل به هذا القول وتخيل اهل القول الثاني من عموم ما دل على ايجاب الحدث الوضوء وعموم ما دل على ان غسل
الجنابة لا وضوء معه القاضي بان صحيحه ما كان كذلك فما وجب معه الوضوء باطل مضافا الى مقتضى استصحاب الشغل اذا اجتزء
به وحده او مع الوضوء واستصحاب الحدث وتوقيفية العبادة ان مقتضاهما الاستيناف مؤيدا بان الحدث الاصغر يبطل الاستباحة
به بعد تماميته فقبل تماميته اولى وفيه منع العموم الثاني بل المتبادر المسلم من الادلة هو ما سمعت وتخيل اهل القول الثالث من
استصحاب صحة الغسل مع عموم ايجاب الحدث للوضوء بعد منع عموم اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء للمفروض ان مقتضاهما اكمال الغسل
والوضوء بعده ولعله الاصوب لعدم دافع لعموم دليل ايجاب الحدث الوضوء ودعوى ان الحدث على الحدث الجائز لا تاثير له خال من الدليل
ولو كان كذلك لما ابطل الحدث في اثناء الوضوء ايضا وهو واضح البطلان وقد مر في بعض تنبيهات البئر ان كفاية الوضوء الواحد
انما هو من باب التداخل لا السقوط عن التاثير بل الحدث الاصغر هنا موجبه وهو الوضوء مغاير في الصورة لموجب الجنابة وهو
الغسل فلا تداخل اصلا وليس كفاية الطهارة الواحدة هنا من باب تداخل الطهارة لعدم جريانه في غير المتماثلين صورة بل هو لقيام الدليل
على ان غسل الجنابة مجز عن الوضوء ويرتفع به الاصغر لكن المنصرف منه رفع الاصغر المتقدم لا الطاري في اثنائه كما مر بل غير معقول

في بيان حكم ما يشكل في التداخل

تاثيره ما تقدم من اجزاء الغسل في رفع الحدث المتجدد ودعوى ان المؤثر التام هو الجزء الاخير منه ممنوعة بل المؤثر هو الجميع قال في المصابيح
العلية كل جزء مؤثر ناقص لاستواء اجزاء البدن في التاثير وانما الجزء الاخير تمام المؤثر وفرق بين المؤثر التام وتمام التاثير انتهى واذا
ثبت ان هذا الغسل لا يرفع الاصغر الطاري ولا يشمله دليل نفي الوضوء مع غسل الجنابة واقتضى عموم ايجاب الحدث الطاري الوضوء
والاستصحاب صحة الغسل فلم يبق الا اتمام الغسل ثم الوضوء بعده للحدث الطاري ودعوى ان انتقاض اثر الغسل بالاصغر بعده يقتضي
بالاولوية انتقاضه بالطاري في الاثناء مسلمة بل قد تكون دليلا للثاني وجوب الوضوء لكن اللازم منها ان يبطل الطاري في الاثناء ما
يبطله على تقدير التاخير ونحن نلتزمه ونقول للغسل غير الجنابة مع وضوئه اثران رافعية الحدث الاكبر ورافعية الحدث الاصغر الحادث
قبله والمستلزم للاكبر فان كل اكبر فيه اصغر والاثران مجتمعان في غسل الجنابة وهو ناهض بهما وباعتبار اثره الثاني يفعل فعل
الوضوء وهذا هو الذي ينقضه موجب الحدث الاصغر الطاري بعده دون الاول فالاصغر الواقع في الاثناء ايضا كذلك فاذا اتم الغسل
في الفرض يدخل المسجد ويصوم ويقرء العزائم ولا يمس المصحف ولا يصلي كالحائض اذا اغتسلت ولم تتوضأ وبما ذكر مع ملاحظة اقتضاء
الاستصحاب بقاء صحة الغسل يبطل القول بوجوب الاستيناف فلم يبق الا القول الثالث لانه مقتضى الجمع بين استصحاب الصحة الذي
بقي سليما عن المعارض وعموم ايجاب الحدث للوضوء الباقي سليما عن المخصص وبهذا ينقطع استصحاب الشغل والحدث بعد ايجاد
الغسل والوضوء لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه على كل حال وقضية الاستدلال لوجوب الاستيناف بقاعدة الشغل انه مقتضى الاحتياط
اذ لو كان السابق باطلا فالاستيناف متعين وان كان صحيحا كما هو قضية القولين الاخرين فيجزي ايضا قطعه واستيناف غسل و
بالقطع والاستيناف يصير الحدث من قبل الغسل وربما يشكل بما سنظر به في المدارك من انه على تقدير الصحة لا يبطل بنية القطع انما
هو لغاء الاجزاء المتكررة من المستانف لانضمام باقيه الى ما وقع سابقا فيتلفق منهما غسل ودعوى توقف صحة هذا الباقي بعد فرض
عدم بطلان السابق على ايجاده بقصد اكمال السابق لا بقصد جزئية المستانف خالية من الدليل اذ لا دليل على اشتراط صحة الاجزاء
السابقة بعدم لحوق غسل الاجزاء الباقية بنية الغسل لكنه مع ذلك الاحتياط الجامع باتمام الغسل واعادته بعد وضوء بينهما لا انه
كفاية اتمام الغسل وصحته وشمول النهي عن ابطال العمل لنية قطعه مع احتمال الانقطاع بنية القطع وان كان الاقوى خلافه ضابطه
كل حدثين يكون التداخل في رافعهما عزيمة قهريا كالاصغرين مطلقا والاكبرين من المتجانسين اذا طرء احدهما في اثناء رافع الاخر
وجب استينافه لان قضية تداخل رافعهما قهرا هو عدم امكان ارتفاع الحدث الموجب لاحدهما مع بقاء الحدث الموجب للاخر
كما اشرنا اليه في بعض تنبيهات نية الوضوء فيما ينوي رفع حدث دون الاخر والحدث ما لم تكمل اجزاء رافعه فهو باق حسبما سمعت
واذا تجدد مجانسه فقد اجتمعا ولا يمكن رفع المتقدم باكماله وابقاء الطاري فيجدد له الرافع لفرض عدم التبعض ولا وجه لسقوط اثر المتجدد
بدعوى انه حدث على حدث لما عرفت ولا للاكتفاء باتمام ما بيده للحدثين نظرا الى ثبوت التداخل لما مر من عدم ثبوته بالنسبة الى
المتجدد لعدم معقولية تاثير الاجزاء الماضية في رفع الحدث المتجدد فلم يبق الا الاستيناف ليتداخلا فيه الا في مستدام الحدث
فلا ينتقض بتخلل ذلك الحدث للعسر من جهة الاستدامة ولذا لو تخلل الكبرى او الوسطى في رافع الصغرى انتقض بهما لتضمنهما
الصغرى فهما كحدوث الاصغر في اثناء رافعه بخلاف حدوث الكبرى في اثناء رافع الوسطى فلا تنتقض بها لكونهما غير متجانسين من
الكبار الممكن فيها التكرير كما تسمعه ومن هنا صرح غير واحد من الاصحاب بالاجماع على انتقاض غسل الجنابة اذا اجنب في اثنائه وعدم
الريب في الانتقاض في كل حدث تخلل في اثناء رافعه وكل حدثين يكون التداخل في رافعهما اختياريا كالاكبرين غير المتجانسين اذا
طرء احدهما في اثناء رافع الاخر فلا يستانف بل يتم ما بيده لما نواه ويجدد لرفع الطاري لامكان تكرير الغسل اذا لم يتجانس القاضي
بامكان ارتفاع احدهما مع بقاء الاخر ومقتضى استصحاب الصحة هو اتمام ما بيده لما نواه والتجديد للطاري فهو كمن نوى الغسل مع اجتماع
الحدثين لاحدهما دون الاخر ولعل ما في بعض العبارات من ظهور الاجماع على انتقاض غسل الجنابة متى تخلله الحدث الاكبر المراد منه تخلله
بالجنابة وهذا لا ريب فيه كما سمعت نعم اذا تخلل رافع الاكبر بحدث الحيض بما ظهر من كلام جملة الانتقاض خصوصا اذا تخلل في غسل
الجنابة لظهوره من قوله ع في المجنبة التي جاءها الحيض في المغتسل جاءها ما يفسد الصلوة وما هو اعظم لكنه محمول على ارادة عدم انتفاعها
مع وجود دم الحيض بغسل جنابتها الا من اشتغالها بالحيض عما كانت ممنوعة منه بالجنابة فلعل الاقوى عدم انتقاضه به كغير الحيض من سائر
الاحداث وتتحقق الثمرة على القول بوجوب غسل الجنابة لنفسه خاصة لعدم غاية لاستباحة برفع الجنابة مع وجود دم الحيض فلا اشكال

في بيان حكم ما يشكل في التداخل

لما تقدم في البئر حتى يصح استينافه لكن يندفع بان قضية عدم البطلان بنية القطع صح

١٣٦٥٧

به بوجب الرجحان والغسل عبادة لا تشرع من غير رجحان واذا احدث بالاصغر حال الاغتسال من غير الجنابة ففي نهاية الاحكام في غسل
المس لو احدث في اثناء الغسل اتمه وتوضأ ونحوه في التذكرة مع اختيار الاستيناف في غسل الجنابة لكن في الظهر ان غير غسل الجنابة
مثله في ذلك وفي الذكرى لو تخلل الحدث لغسل المكمل بالوضوء امكن المساواة في طرد الخلاف والاولوية الاجزاء بالوضوء هنا ومقتضاه
ان يصح للقائل في غسل الجنابة بالاستيناف ان يقول به في غيره وللقائل بكفاية الوضوء بعد غسل الجنابة ان يقول به في غيره وكذا
للقائل بكفاية تمام الغسل هناك الاكتفاء به في غيره لكن بشرط سبق الوضوء المعتبر في غسل غير الجنابة وفي الجواهر اذا كان حدثه
بالاصغر في اثناء الاكبر فان كان في غير غسل الجنابة فالظاهر عدم النقض بناء على عدم الاكتفاء بشيء منها عن الوضوء من غير فرق في
ذلك بين تقدم الوضوء او تأخره وتخيل امكان جريان الوجوه الثلاثة في غسل الجنابة هنا لكون الوضوء جزءا ضعيف جدا
انتهى قلت ينبغي البناء على المسئلة الآتية من القول بافتقارها الى الوضوء وعدم الافتقار فعلى الثاني ينبغي القطع بطرد الخلاف
وجريان الاقوال الثلاثة فيها ضرورة كونها كغسل الجنابة في الوجوه المنصوصة هناك فيها ايضا وعلى الاول المشهور حيث ان هذه
الاغسال وان لم يكن معها ريح او بول او غيرهما من موجب حدث صغير هي بنفسها متضمنة لحدث صغير وكبير ولذا احتاج رفعها الى
الوضوء والغسل معا فينبغي ابتناؤه على ان كلا منهما له تأثير في رفعه كل من الحدثين او ان الوضوء رافع الاصغر والغسل رافع الاكبر
فعلى الاول يمكن طرد الخلاف والقول فيه بالانتقاض لانه مدخلية للغسل في رفع الاصغر اشبه الاصغر الطاري في اثناء رافعه والاكبر
الواقع في اثناء غسل الجنابة وكان ذلك مبني ما تقدم عن الذكرى لانه يقوى مدخلية كل منهما في رفع كل منهما كما تشعر به في المسئلة
الآتية ولعل ما مر من تضعيف الجواهر للانتقاض مبني على ضعف هذا القول عنده وعلى الثاني ينبغي الحكم بكفاية الوضوء بعد
اكمال الغسل هنا وان قلنا بالاستيناف في غسل الجنابة ولعل ما تقدم عن التذكرة والنهاية مبني عليه فان الاصغر سواء تخلل
الغسل او تقدم او تضمنه الغسل لا يوجب غير الوضوء فلا وجه لانتقاض الغسل به وعليه فان قدم الوضوء المعتبر في هذه الاغسال
واحدث بالاصغر بعده قبل الغسل فعليه اعادة الوضوء وان اخره عن الغسل واحدث بعد الغسل قبل الوضوء المعتبر في الغسل فالوضوء
ح موجبا للاصغر الذي تضمنه الاكبر والطاري فهو كمن تكرر منه الحدث الاصغر والظاهر الاكتفاء بوضوء واحد لعموم تداخل
الوضوء مع تعدد موجبه وربما حكي عن بعض احتمال نقض الغسل غير الجنابة اذا تخلل الاصغر بينه وبين وضوئه المتأخر بناء على
ارتفاع مجموع الحدثين بمجموع الوضوء والغسل واذا تخلل الحدث الاصغر في اثناء الغسل المندوب كغسل الجمعة والزيارة ودخول
البيت ونحوها فان قلنا بعدم اغنائها عن الوضوء كما هو المحكي عن المرتضى وابن الجنيد فالحكم فيه كالمتخلل في غسل الجنابة وان قلنا بافتقارها
الى الوضوء كما عليه المشهور فغير الغائية منها كغسل الجمعة وغيره من الاغسال الزمانية والسببية كغسل قتل الوزغ ونحوه لا
ينتقض بتخلله قطعا لعدم اعتبار الوضوء فيها من جهة تمامية الغسل وانما يفتقر اليه اذا كان مخاطبا باحدى غايات الوضوء وفي
الغائية منها الاصح ايضا عدم الانتقاض لعدم اعتبار الوضوء في تلك الغايات ويصح الغسل بغير وضوء لها فجامع الحدث الاصغر وانما
يفتقر الى الوضوء المخاطب باحدى غايات الوضوء لاجلها نعم ان قلنا باعادة الغسل للفعل لو احدث قبل الفعل بالاصغر كما قواه في الذكرى
اعاده اذا تخلل في اثنائه بالطريق الاولى ومنه يتبين بطلان التيمم بدل الغسل بتخلل الاصغر في اثنائه لانتقاضه به بعده ففي اثنائه اولى
وانتقاضه بدل الوضوء بتخلله اوضح واذا تخلل الحدث الاكبر غير الجنابة في اثناء الوضوء فكتخلل الاصغر في اثنائه لتضمن الاكبر اصغرا
فالانتقاض اذا تخلله الجنابة اظهر واوضح وجها ويجزي غسل الجنابة سواء كان مقرونا بموجب الحدث الاصغر ام لا عن الوضوء باتفاق
النص والفتوى وفي خبر الحضرمي كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل محمول على التقية
لان المخالفين كما حكي بين موجب له ونادب وحمل الشيخ له على الاستحباب ومن اجله نسب اليه القول به ضعيف لاعراض الاصحاب عنه وهو
ما تضمن ان في كل غسل وضوء الا الجنابة نص في الثبوت فيه مطلقا وفي اجزاء غيره من الاغسال الواجبة وغير الواجبة عن الوضوء تردد و
خلاف اظهره انه لا يجزي بل عليه سائر المتأخرين كما في مفتاح الكرامة وفي الذكرى انه المشهور وشهرته كادت تكون اجماعا وعن الامالي
انه من دين الامامية الاقرار بان في كل غسل وضوء وظاهره الحصر واللزوم ويحكي اجزائها عن الوضوء عن ابن الجنيد وعليه تخير المحدث
بالاصغر بين الوضوء والغسل لاحدى غايات المشروط به وما لَ اليه الاردبيلي وتبعه في المدارك والذخيرة والمفاتيح والحدائق وهو المحكي
عن المرتضى لكن الذي يحكى في اكثر الكتب عنه اجزاء الواجب منها والمندوب عنه وفي الكشف عن جمله اجزاء الواجب عنه خاصة مع حكاية

ايضا عن جملة الوضوء مع الغسل لكل صلوتين في المستحاضة والمشهور اقوى لاطلاق الآية وعموم المستفيض بل المتواترة الدالة على وجوب
الوضوء لو قوع احد اسبابه اذ دعوى اغناء الغير عنها محتاج الى دليل صالح لتخصيصها والمرسل كالصحيح بابن ابي عمير كل غسل قبله وضوء الا
غسل الجنابة وما رواه الشيخ عن حماد بن عثمان او غيره وفي الذكرى بحذفه وغيره ووصفه بالحسن عن الصادق عم في كل غسل وضوء
الا الجنابة ومثله عن المختلف ايضا وظاهرهما انهما روايتان كما يظهر من حكي التهذيب وفي المختلف والنبوي المروي عن الغوالي كل غسل لا بد
فيه من الوضوء الا الجنابة ورواية علي بن يقطين الموصوفة بالصحة في الرياض وغيره اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل ومنه في
غير غسل الجمعة بعدم القول بالفصل بناء على النقل المعروف عن المرتضى مع ان خلافه غير قادح بالاجماع المركب وفقه الرضا والوضوء في
كل غسل ما خلا الجنابة معللا بان الغسل سنة والوضوء فريضة ولا يجزي سنة عن فريضة الى قوله واذا اغتسلت لغير الجنابة فابدء بالوضوء
ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وان كان في سند بعضها قصور فبالشهرة
المحققة المقاربة للاجماع والاجماع المستظهر من الامالي مجبور فلا تنافي ما الاخبار المستدل بها الجماعة للاجزاء وهي صحيحة ابن مسلم
الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل ومكاتبة الهمداني عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في
غسل الجمعة ولا غيره ومرسل حماد بن عثمان في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك يجزيه عن الوضوء فقال واي وضوء اطهر من الغسل وموثقة
عمار عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزئه
الغسل والمرئة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض وغير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد فقد اجزاها الغسل ومرسلة ابن مسلم ان
الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وعن سليمان بن خالد الوضوء بعد الغسل بدعة ومثلها عن عبد الله بن سليمان لان في سند بعضها
قصورا غير مجبور وجميعها معرض عنها الاصحاب لقوام بخلافها وهي بمرئي منهم ومسمع فليأول منها ما يؤل ويطرح منها ما لا يقبل
ذلك بان يحمل الغسل في جملة منها على غسل الجنابة خصوصا على تعقيبه صحيحة عدم الانصراف بملاحظة قرينة الحكم بكونه بدعة مع مطلق
الغسل مع ان مشروعيته مع غير غسل الجنابة ولو ندبا مجمع عليها كما صرح به في الرياض وغيره فلا بد من كون المراد من مطلقه خصوص الجنابة
في عدة روايات فتصلح قرينة لارادته من المطلق في غيرها ايضا ويقويها ايضا انه المبحوث عنه بيننا وبين العامة حتى نسبوا الوضوء فيه
الى علي عم وكذبهم الامام فهو الاهم بالوقوع في مورد السؤال فيما اطلق ويؤكده وقوع مثل قوله في صحيحة ابن مسلم اي وضوء اطهر
من الغسل في صحيحة حكم بن حكيم مع كون المسئول عنه فيها خصوص غسل الجنابة قال سئلت ابا عبد الله عم عن غسل الجنابة فقال
افض على كفك اليمنى الى ان قال واي وضوء انقى من الغسل وابلغ مضافا الى ان البدعة في نصوصها ما عدا المرسلة في الوضوء بعد الغسل
ولعلها من جهة وجوب تقديمه ويحملها المرسلة ايضا بان يكون المراد منها ان الوضوء انما هو قبل الغسل واما بعده فهو بدعة ويمكن
في جميعها ارادة انه لا وضوء في الغسل على وجه له مدخلية واثر فيما يغتسل له فان الغسل كاف ومجزٍ عن الوضوء وانما الوضوء محتاج اليه
لما يتوقف عليه من عبادة وغيرها ولا ينافيه قوله في مكاتبة الهمداني لا وضوء للصلوة في غسل الجمعة لانه يحتمل ارادة لا وضوء
مثل ما يقع للصلوة فيه اي معتبر في تمامية الغسل الى غير ذلك من المحامل التي وان بعدت خير من الطرح وعلى المشهور فهل يتعين فعل
الوضوء قبل الغسل او يتخير بين التقديم والتأخير بل وفعله في اثناء الغسل اذ لا موالاة فيه قولان الثاني مذهب الاكثر كما صرح به
في المعتبر وفي الجواهر انه المشهور نقلا وتحصيلا وكأنه كذلك بل صرح في السرائر بنفي الخلاف فيه لكن مع ذلك في الذكرى ان وجوب
التقديم اشهر ولم يتحقق بل هو بعيد لقلة من يحكى عنه ذلك وكثرة من حكي عنه التخيير والاطلاق العافيه به نعم هو قضية الجمع بين ما
اطلق من الاخبار الوضوء كالنبوي المروي في الغوالي والاخيرة من روايتي ابن مسلم وبين ما قيده بالتقديم كالاولى من روايتي ابن
مسلم والرضوي بل وخبر علي بن يقطين ولا تقييد فيه للعطف فيه بالواو والتي لمطلق الجمع فانه يجب حمل المطلق على المقيد لكن التقييد
فرع المكافئة وهي في المقام مفقودة لان خبر ابن مسلم المقيد بل هو مع الآخر المطلق رواية واحدة وح فالتقييد منه غير محقق وعليه
يبقى الرضوي القاصر من غير جابر وعلى تقدير تعددهما ايضا غير مكافئ لظهوره في المقام كسائر ما ورد في بيان كيفية موضوعات
العبادات في ارادة الحكم الوضعي من الوجوب الشرطي دون التعبدي خاصة والمفروض تعذره هنا لنقل الاجماع في الرياض عن بعض
مشايخه وغيره على عدم الشرطية وبعد الصرف عن الظاهر حمله على الوجوب التعبدي ليس باولى من الاستحباب الشايع في الاخبار ومع
ذلك المطلقات الواردة هنا معتضدة بالطلاقات عديدة والتقييد هذه يقتضي التقييد لتلك ايضا منها اطلاقات الامر بالوضوء

في ان غير غسل الجنابة هل يجزي عن الوضوء

بجدوى شاسنابها التقييد هاهنا على هذا القول بما كان مقدما على الغسل ومنها اطلاقات الامر بالاغسال الواجبة والمستحبة بعروض احتياجنا لتقييد ما بما كان مؤخرا عن الوضوء ومنها اطلاق الكتاب من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لتقييده بنحو ما ذكرناه فاعتضادها باصل البرائة الذى لا يعارضها اصل الشغل هنا لفرض الوجوب تعبدا باصرة فحمل المقيد على الاستحباب متعين وان كان الجمع بالتقييد فى نفسه ارجح من التجوز فى المقيد لكنه فيما كان تقييدا واحدا لا مع تعدده فالجارح اولى خصوصا مع اعتضاده بالاشهر المحققة بالتتبع والمنقولة على لسان جملة من الاعاظم ولا يقابلها نسبة التقييد الى الاشهر فى الذكرى مع ان الاشهر غير المشهور ولا يساعد التتبع ودعوى اعتضاد المقيد بالمحكى عن الامالى من الاقرار بان كل غسل فيه وضوء فى اوله من دين الامامية المؤذن بالاجماع وصريح الاجماع المحكى عن الغنية عليه فيتعذر تسليم ارادتها الاجماع على القبلية من العبادة دون اصل الافتقار الى الوضوء الذى هو مظنة كونه من دين الامامية ومع معلوميته حال الاجماعات التى ثانيهما مدفوعة بمعارضتها بصريح نفى الخلاف من الحلى وهو لكونه اثبت فى دعوى الاجماع من ثانيهما واصرح فى نفى الوجوب التخيير من عبارة الامالى فى وجوب القبلية بل لا صراحة فيها على الوجوب كما اعترف به فى الرياض وغيره لا اقل من ومنها بدعوى الحلى عدم الخلاف فى التخيير وجدان مصيرا لاعاظم من اصحابنا ان لم يكن المشهور خصوصا من المتأخرين الى خلافه واذا تعارض نقل الشهرة والاتفاق من الجانبين بقى اعتضاد ما اطلق الوضوء هنا بالمطلقات لعدية المتقدمة من الكتاب والسنة مع اصالة البرائة سليما عما يقابله فى المقيد ومن اجله يترجح ارتكاب المجاز على التقييد فى المقام كل ذلك مع ان التقييد هنا منعقد على تعبدية وجوب التقديم تعبدا اذ لا اشكال ولا خلاف فى صحة الغسل المندوب الرافع وغيره قبل الوقت ووجوب تقديم الوضوء تعبدا لا شرطا مستلزم لوجوب نفس الوضوء وهو لا يجتمع مع اتيان الغسل قبل الوقت من دون تعلق واجب مشروط بالطهارة به منه لان وجوب الوضوء لنفسه منتف فى الشرع مطلقا ووجوبه الغيرى منتف قبل الوقت ما لم يجب عليه مشروط بالطهارة مضافا الى ما حكى عن صاحب الرياض رحمه الله من انه حكى الاجماع عن بعض مشايخه على عدم وجوب الوضوء مع الاغسال التى يجب فيها الوضوء وبالجملة وجوب الوضوء مقدما على الغسل يقتضى بعدم جواز الغسل قبل الوقت فلا مندوحة من حمل الوضوء مقدما على الغسل فى النص على استحباب التقديم ولا يخفى ان موجبات هذه الاغسال وان لم تقارن بولا او غائطا ونحوهما من موجبات الوضوء فهى بنفسها يوجب كل واحد منها حدثا صغيرا وكبيرا يرتفعان بالوضوء والغسل معا او بالغسل وحده على الخلاف المتقدم فهى نواقض للوضوء وموجبات له وعدم ذكر الاكثر لها فى عد موجبات الوضوء لكون غرضهم هناك عد ما يوجبه خاصة ولذا صرح جملة منهم فى نواقض الوضوء انتقاضه بكل ما يوجب الغسل ثم فى خصوص مس الميت كلام تقدم لصاحب المدارك والذخيرة فى عدم كونه ناقضا للطهارة اصلا وعلى ما ذكرناه جرى ظاهر كلام الاصحاب الى عصرنا فيحدث فى بعض كتب من عاصرناه الحكم بعدم ناقضية الحيض و النفاس ومس الميت وفى بعضها الاستحاضة ايضا للوضوء ولا موجبات له فلو فرض عدم صدور الاحداث الموجبة للوضوء مع احدها لا يجب له غير الغسل ولا يخفى ضعفه لعموم ما تضمن ان كل غسل معه وضوء سيما نبوى الغوالى والرضوى معتضدا باستصحاب منع الصلوة ونحوها ولا يعارضه خلو بعض اخبار غسلها من ذكر الوضوء لجواز اتكاله الى الوضوح فلم يكن ذكره مقام الحاجة ولا ينبغى الاطالة فى رده لوضوحه وهل الوضوء والغسل على القول المشهور يشتركان فى رفع كل من الحدث الاصغر والاكبر ام الوضوء مختص برفع الاصغر والغسل برفع الاكبر وجهان قوى فى الذكرى الاول واستبعد الثانى وفى جامع المقاصد عكس الامر وفى بعض العبارات التردد بينهما والنص لا يعين شيئا منهما وحكمهم بصحة صوم الحائض ودخولها المسجد وقرائتها العزائم وحل وطيها بمجرد الغسل دليل عدم مدخلية الوضوء فى رفع الاكبر وفى جامع المقاصد الاستدلال على عدم مدخلية الغسل فى رفع الاصغر بانه لو كان له مدخل لكان موجب الطهارة الصغرى موجبا للكبرى وهو باطل اجماعا وفيه ان المسلم من الاجماع هو عدم ايجاب نحو البول والغائط والريح واشباهها من الصغار المنفردة للغسل لا كل صغير حتى الذى يتضمنه الاكبر نعم حكمهم فيمن يجب عليه الغسل غير الجنابة اذا لم يجد الماء الا بقدر الوضوء بوجوب الوضوء والتيمم عن الغسل قد يدل على عدم مدخلية الغسل فى رفع الاصغر لان تيممه بدل الغسل غير رافع الحدث اصلا فالاكبر باق ومع ذلك يجب ان يكون وضوئه رافعا للاصغر لان الاصل فى المائية الرفع والمبيح منها مخصوص بموارد خاصة كالمستحاضة ونحوها لدليلها فوجب ان يكون الوضوء مستقلا فى رفع الاصغر لكن قد يمنع الوضوء فى الفرض ويحكم بوجوب تيممين عن الوضوء والغسل وقيام الاجماع على خلافه ممنوع وان حاول ثبوته فى الجواهر لكن افتى فى كشف الغطاء بالتيممين ويتبعه فى شرح البغية وما كان ليخفى عليهما الاجماع ودعوى

ان وجود

[illegible]

ان وجود الاكبر لا ينفك عن وجود الاصغر وما لم يغتسل الاكبر باق فلا يستقل الوضوء برفع الاصغر يمكن منعها اذ ليس بلازم ان نقول الحدث الاكبر هو اصغر وزيادة حتى يمنع الانفكاك باعتبار ان الاقوى هو الاضعف وزيادة بل يصح القول بان دم الحيض مثلا يوجب حالتين بناء على ان الحدث هو الحالة القائمة بالنفس وعليه لا يتضمن الكبرى منهما الصغرى و الا لتسلسل ولكن لا مانع من استقلال الوضوء برفع الصغرى والغسل برفع الكبرى وان لم يستبيح شى من الغايات مع الوضوء ما لم تغتسل وتوهم عدم امكان الانفكاك ناش منه لكن الوهم فى غير محله لان ذلك ليس دليل عدم ارتفاع الصغرى بل يصح ان يستند الى وجود مانع اخر من الحدث الاخر المسمى بالاكبر كالمتلبسة بحدث الحيض والجنابة اذا اغتسلت لاحدهما خاصة والانصاف ان ثبوت حالتين مستقلتين من موجبات الغسل غير واضح من الادلة بل ظاهرها ان خروج المنى ودم الحيض والاستحاضة ونحوها فى سببيتها الحالة الحدث على حد خروج البول والغائط والريح فى سببيتها لحالة الحدث الاصغر فى كونها موجبة لحالة واحدة كما جعله احد الاحتمالات الثلثة فى المدارك الا ان الحالة الحاصلة من الاولى من النجاسة المعنوية اشد فهى تؤثر اثار الاخيرات من منع العبادة ويراحتاج فى رفعها الى ما يرفع الاخيرات من الوضوء وتزيد عليها لاجل ما بها من الشدة بالمنع من امور اخرى ايضا كدخول المساجد وقرائة العزائم وغير ذلك ويراحتاج فى رفعها الى ضم رافع اخر من الغسل وباعتبار هذه الزيادة تسمى الاكبر فتفاوتهما فى الحدثية بالشدة والضعف لا بالحدث والحدثين وقضية هذا امكان ارتفاع ما بها من شدة بايجاد رافعها من الغسل فيستباح به دخول المساجد وقرائة العزائم ونحوهما مما جاء منعها من الشدة ويبقى بعده مساوية لحالة الحدث الاصغر فى المنع من الصلوة ومس المصحف ونحوهما وعدم امكان العكس من ارتفاع ما بها من مقدار الحدث الاصغر بايجاد رافعها من الوضوء خاصة مع بقاء ما بها من شدة الحدث لعدم الغسل ضرورة عدم معقولية ارتفاع القليل المندرج فى ضمن الكثرة مع وجود الكثرة وبقائها وهذا معنى ان كل حدث اكبر يتضمن اصغر اى يستلزم وجوده وجوده ولا يرد انه لا ينبغى ان لا يصح الوضوء قبل هذه الاغسال لانه من ارتفاع الاصغر مع وجود الاكبر الذى ذكر امتناعه لان ارتفاع الاصغر اذا قدم الوضوء يتحقق به وبارتفاع الاكبر ولو متاخرا بالغسل والمنع انما هو ارتفاعه مع بقاء الاكبر فينوى بالوضوء المتقدم الرفع لكنه يتنجز بلحوق الغسل فله نية مطلق الرفع او الاستباحة بهما عند الدخول فى المقدم منهما وله نية رفع الاكبر بالغسل والاصغر بهما معا اذا قدم الوضوء على الغسل و بالوضوء استقلالا اذا اخره عنه ولم يجوز الحلى غير قصد الاستباحة بهذا الوضوء قدم او اخر وفى كشف اللثام والمنتهى جوز قصد الرفع بالمتاخر واستشكل فى المتقدم وعلله فى ثانيهما بان الحدث لا يرتفع الا بهما فكان الاول غير رافع وانه مع المتاخر كالجزء فجازت نية الرفع به وهذا الذى اخترناه قال وكان ابى يذهب الى الاول وعندى فيه توقف انتهى ومحصل ما ذكرناه انه لا يتوقف رفع الاكبر الذى هو فى الحقيقة شدة سورة الحالة على فعل الغسل ولو مع تقديم الوضوء فان سبقه لا يوجب ارتفاع الاصغر بل هو مراعى بلحوق الغسل كما يراعى ايضا رفع اصغر كل غسل بفعل الغسل الاخر اذا اجتمعت الاغسال وقصد الرفع حين فعل الوضوء مقدما لا ينافى تاخر تاثيره بعد الغسل ويتفرع على هذا صحة الغسل ان لم يجد ماء الا بقدره ويتيمم بدل الوضوء اما مؤخرا عن الغسل مراعاة لعدم توقعه مع وجود الماء او مخيرا سابقا او لاحقا فى ذلك ويقرره ولا يتوضأ ان لم يجد ماء الا بقدره بل يبطل حكم الماء ويتيمم تيممين والفرق امكان ارتفاع الاكبر مع بقاء الاصغر دون العكس حسبما قرر الا فى المستحاضة ففى وضوئها اذا لم تجد الماء الا بقدره والتيمم بدل الغسل وجه من ان وضوئها مبيح فلا يرفع اصغر مع بقاء اكبر وان كان الاحوط فى المستحاضة وغيرها الجمع بين الوضوء المبيح والرافع والتيمم بدلا عنه مع التيمم الذى يتيممه بدل الغسل تتمة فى وجوب ماء غسل الزوجة على الزوج فى غسل جنابة وغيره وعدم الوجوب وجهان بل قولان عن الذكرى الوجوب وتبعها فى جامع المقاصد وعن التحرير والمنتهى والتذكرة تقوية عدم الوجوب وعن الثانى عدم الوجوب مع غناها لا مع فقرها وعن الذروس نهاية الاحكام التأمل فيه وصرح بعض من نفى الوجوب بوجوب تمكينها من انتقالها الى الماء وهو حسن ومنشأ وجوب البذل على الزوج وعدمه هو دخوله فى النفقة وعدم دخوله فلا وجه للتفصيل لانه ان كان من النفقة استحقته فقيرة او غنية والا فلا استحقته ايضا مطلقا وفى عدم الوجوب قوة لانه ان لم يكن خارجا عن النفقة باعتبار خروجه عما يتعلق بالمعاش فكونه دخوله هو كاف فى الحكم بعدم الوجوب للتمسك بالاصل وكون الزوج هو الذى سبب لها وجوب الغسل بوطئه اياها لا يصلح دليلا للوجوب بذل الماء لكونه حقا للاستمتاع وعلى تقدير الوجوب يجب بذل القيمة ان لم يتمكن من بذل العين ومنه بذل اجرة الحمام ومثل الماء تراب التيمم فى مقامه وكذا الكلام فى وجوب بذل ماء غسل الامة على المولى والوجوب هنا فى الجملة اوضح الثانى من

الوضوء ويتوقف ارتفاع الاصغر الذى هو فى الحقيقة محض حدث شبه الحالة على فعل صح

الاغسال

الاغسال الواجبة غسل الحيض والنظر مرة فيه اى فى تشخيص موضوع الحيض واخرى فى احكامه واما الكلام فى موضوعه فهو انه لا ريب فى كونه فى اللغة حقيقة فى السيلان يقال حاض الوادى اى سال اما مطلقا او بقوة بل المستفاد من مراجعة كلماتهم انه المشهور فى اللغة وفى القاموس حاضت المرأة حيضا ومحيضا ومحيضا اذا سال دمها فى ايام معلومة وقريب منه عن المغرب وغيره وربما استدل به على كونه حقيقة فى نفس الدم المخصوص لغة اى كونه من اسماء العين كما فى الرياض حيث حكى عن القاموس ان الحيض هو الدم السائل من المرأة لكن لا دلالة لما فيه على غير اسم المعنى قطعا بل لا دلالة فيه على مجىء الحيض المجرد بمعنى خروج الدم المخصوص لاحتمال كون الحيض فيه بمعنى السيل وانتهام الدم من نسبته الى المرأة فيكون حاضت المرأة بمعنى سيل دمها لا لفظ الحيض المجرد والا لكان حاض الوادى اى سال ماؤه دليل كونه حقيقة فى خصوص سيلان الماء مع انه ليس كذلك نعم يدل على مجىء الحيض بمعنى سيل الدم المخصوص ما عن الجمل وبعض آخر من قوله الحيض حيض المرأة وحيض السمرة ويدل على مجيئه فى اللغة بمعنى نفس الدم اى كونه من اسماء العين ما فى الصحاح حاضت السمرة حيضا وهى شجرة يسيل منها شىء كالدم قال فى المعتبر يسمى حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع ويجوز ان يكون من دوئير الدم كما يقال حاضت الارنب ذارات الدم وحاضت الشجرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ومراده دوئير الدم لا بمعنى سيله الى الخارج بل حاضت الارنب بمعنى ادمت وفى الروض يطلق فى اللغة على نفس الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه واستشهد بعبارة الجوهرى المذكورة قال فلا يكون بين التعريف اللغوى والشرعى فرق انتهى ثم وجه الفرق بينهما بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه وتبعه على ذلك بعض المعاصرين وفيه ان ما ذكره انما يتمشى فيما لو سمعنا استعمال العرب لا فيما يثبته ائمة اللغة فى كتبهم من ان اللفظ بمعنى كذا وكذا لانها دونت لاثبات الحقائق لا المجازات دلالة لما نحن فيه وبذلك يثبت الاشتراك ولا مجال معه لترجيح المجاز واغرب فى الجواهر حيث ضعف كون الحيض فى اللغة من اسماء المعانى هو السيل او سيل دم مخصوص لثبوته فى اكثر كتب اللغة وانما التردد فى ثبوت مجيئه بمعنى اسم العين هو نفس الدم المخصوص قيل ويدل على كونه اسما للدم ان خروج هذا الدم من النساء كان معروفا من قبل حدوث الشرع متعارفا متداولا يعرفونه كما يعرفون المنى والبول والغائط ويدل عليه قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض وفيه ان هذا وانه معروف عندهم لا يدل على كون اسمه عندهم الحيض الا ان يثبت تداول التسمية وعلى فرضه غايته ثبوت اطلاقه عليه مجملا ويحتمل كون استعمال حاضت المرأة عندهم على نحو ما مر عن المعتبر من قولهم حاض السيل اذا اندفع ولعله انما اختص سيله بهذا الاسم دون سيل دم آخر لمكان قوته وشدة خروجه وقد مر عن كتب اللغة انه السيل بقوة ولا دلالة فى قوله يسئلونك عن المحيض على كون المسئول عنه هو نفس الدم ولعله كان خروج الدم فيكون اسم معنى لا اسم عين بل وعلى تقديره كون المسئول عنه نفس الدم لم يتبين كونه بلفظ الحيض فى سؤالهم كيف وقد حكى سبحانه بالعربية كلام اقوام لم يعرفوا العربية فضلا عن لسان الحيوانات كالهدهد والنملة وبالجملة لا دلالة فيما مر عن الجوهرى من انه يقال حاضت السمرة اى خرج منها شىء كالدم ولا فى قولهم حاضت الارنب ذارات الدم على ازيد من كونه مستعملا فى خروج الدم المخصوص وبالجملة لم يثبت من هذه الكلمات ثبوت الحيض اسما للعين وهو الدم المخصوص فى اللغة وما فى المعتبر والروض مستند الى ثبوت اطلاق حاضت الارنب وحاضت السمرة ولم نجد فيه دلالة لعدم انقطاع احتمال ان يكون فيه بمعنى خروج الدم وسيلانه ويشهد لعدم كونه بمعناه فى اللغة قول كثير من اصحابنا انه فى اللغة كذا وفى الشرع هو الدم المتصف بكذا وكذا لظهوره جدا فى مغايرة معناه فى الشرع للغة وربما يتوهم انه يثبت كونه فى اللغة للدم مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه بحكم باصالة ترتب حكم الحيض على كل دم خارج من الرحم لتحقق صدق الحيض عليه فيثبت ما هو المقصود من قاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهو توهم باطل اذ مع عدم توقفه على مجيئه بمعنى نفس الدم بل ان تم على تقديره فهو ايضا على تقدير مجيئه لسيلان الدم لا يجديان معا فى ثبوت ما ذكر ضرورة ان المراد بالدم ليس المسمى بالدم بل خصوص الخارج من عرق الحيض المخصوص ومع فرض الشك فى كونه دم حيض يستلزم الشك فى كونه الخارج من ذلك العرق المخصوص فلا يتحقق صدق الحيض فكيف يحكم بترتب حكم الحيض فلا ثمرة فى ثبوته اسما للعين وعدمه الا على ما لا يراد به على قول الجماعة انه فى الشرع هو الدم لتوافق الشرع واللغة على تقديره ولا طائل تحته وعلى كل حال هو فى الشرع وان لم يكن على حد الحقيقة الشرعية بل المراد به نفس الدم المخصوص الخارج من الرحم من عرق الحيض كما ان دم الاستحاضة من عرق العاذل خلقه الله فى المرأة عند بلوغها الذى هو مظنة الحمل لاجل تكون الولد وتربيته فبعضه يكون غذاءه وبعضه يستقر حول الحمل لصونه عن المصادمات فاذا خرج الولد نقله الله الى صورة اللبن ليطعم الطفل حتى يشتد عظمه ويستغنى عنه فيجتمع فى

فى الرحم و

فى الرحم ويقذفه الرحم فى كل شهر مرة غالبا وهو فى الاغلب دم اسود اى شديد الحمرة حتى يميل الى السواد او احمر اى مطلقه وان لم يكن شديدة لا الخارج من الحمرة كالاشقر والاصفر ونحوهما ووصفه بهما جاء فى النصوص لا اسود فى جملة منها الحسن ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة بارد اصفر والاحمر فى قول الباقر اذا رأيت الدم البحرانى فدعى الصلوة والبحرانى فى جملة من عبارات اهل اللغة هو خالص الحمرة وفى المرسل فى الحبلى ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلى وان كان اصفر فليس عليها الا الوضوء وفى حديث الاذا بلغت المرأة خمسين سنة ولم تر حمرة ومقابلة الاسود فى الحسن المتقدم بالاصفر فى الاستحاضة لعلها يصلح قرينة لارادة مطلق الحمرة من السواد ووصفه بانه غليظ وقع فى عبارة جملة وخلت عنه عبارة الكثير او الاكثر ولعله ماخوذ من مساعدة الغالب فيه فانه يحتمل بالمقابلة الى دم الاستحاضة الموصوف بالرقيق كالوصف بانه منتن فى بعض العبارات فانهما لم يوجدا فى نص الا ما عن الدعائم قال روينا عنهم ان من دم خاية بما فقدا الى ما لا يحل وعليه ان يستغفر الله وان تصدق بصدقة فهذا حسن وان استمر الدم بالمرأة فهى مستحاضة ودم الحيض دم رقيق فان ظاهره كون الجميع مرويا واما انه حار لكن دفق او دفع بقوة فقد وقع فى عبارة الاكثر وفى جملة من الاخبار منها الحسن المتقدم وفى عبارة جملة كالحسن انه عبيط وهو الطرى والمراد بطراوته كونه حديثا فانه من جهة كونه طبيعيا معتادا لا عن فساد وداء يخرج فى وقته ولا يتغير عن اصل خلقته فكانه جديد بخلاف دم الاستحاضة فانه من جهة كونه غير طبيعى عن داء وفساد فكان عليه وضمنه المكث قال فى التهذيب العبيط من اللحم ما كان سليما من الآفات ولا يقال عبيطا اذا كان للذبح من مرض انتهى وفى بعض العبارات بحرانى وقد سمعته فى قول الباقر وفى المصباح يقال للدم الخالص لشديد الحمرة باحر وبحرانى وقيل منسوب هو الى بحر الرحم اى عمقه ولم يقل بحرى على قاعدة النسبة لئلا يلتبس بارادة النسبة الى البحر وفى الصحاح البحر عمق الرحم ومنه قيل للدم الخالص الحمرة باحر وبحرانى وفى القاموس الباحر الاحمق والدم الخالص الحمرة والكذاب انتهى ودم الرحم كالبحرانى انتهى ومقتضاه ان وصفه بالبحرانى لخلوص حمرتها ولانه دم رحم لا دم فساد كالاستحاضة وفى جملة من العبادات ان له حرقة وفى بعضها لذعا اى حرارة صادقة تلذع ما تمر به من مجراه لشدة حرارته لا بمجرد سخونته وهو المراد بما فى الموثق دم حار يجد له حرقة ولعل تكرار الحرارة فى الحسن المتقدم للاشارة اليه لا بمجرد سخونته ولعل المراد بما فى المقنعة يخرج عبيطا منتنا ذو دفع وغلظة وحرقة واللذع من الجمع بين الحرقة واللذع شىء واحد قال فى الروض الحرقة بضم الحاء من خروج الدم بدفع وحرارة والعبارات كالاخبار مختلفة جدا فى ذكر هذه الصفات ونحوها وهذا الاختلاف دليل ارادة تمييزه من غيره بوجه ما لا تعريفها بحقيقة الحد ولا الرسم بل التمييز بذكر بعض صفاتها الغالبة وقد وقع الخلاف بين الاصحاب فى ان الاصل فى العارى عنها او عن بعضها الحكم بالحيضية ما لم يمنع معه الحيضية شرعا لعدم البلوغ او تجاوز الخمسين او الانقطاع قبل الثلاثة او وجود الحمل فى قول او عدم الانفصال عن حيض متقدم بعشرة ايام او تطوق على القطنة المستدخلة او الخروج من الجانب الايمن فى المشهور او الايسر فى قول وعلى هذا كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ولا يحكم على العارى من الصفات بالحيضية الا بما هو دليل كما فى الصفرة والكدرة فى ايام العادة وبعدها تراه من الدم فى عادتها الى العشرة وغيرهما مما تم اجماع كونه حيضا او جاءت به النصوص فالمشهور خصوصا من متاخرى المتاخرين هو الاول بل فى جامع المقاصد انه تكرر ذلك فى كلامهم حتى ظهر منهم الاتفاق عليه وفى الرياض نفى الخلاف فيه وعن شرح الروضة الاجماع عليه وفى الجواهر انه عند المعاصرين من القطعيات الغير القابلة للتشكيك حتى انهم اجروها فى كثير من المقامات التى وقع النزاع فى امكان كونه حيضا عند الشارع ككون حد اليأس ستين وعدم اشتراط التوالى ونحو ذلك بل قيل نقل الاجماع عليه مستفيض وتوقف فى ذلك الشهيد فى الذكرى مع اعترافه به فى غيرها وتبعه من بعده الاردبيلى ومن بعده صاحب المدارك بل مال اليه واختاره ومثله جماعة ولعل الاول اقوى فيما اخر عدم المانع من حيضيته فى الشرع من احد الامور المتقدمة وسيأتى تنقيحه فى شرح قول المصنف وما بين الثلاثة الى العشرة حيض وان اختلف لونه ومما يمنع من الحكم على الدم بالحيضية من غير اختبار احتمال كونه من فض البكارة فانه ان اشتبه بالعذرة بضم المهملة وسكون المعجمة بعدها البكارة بفتح الباء اى بانها لا يعمل فيه بقاعدة الامكان ولا يعول ايضا على الصفات الا بعد رفع احتمال العذرة والمعتبر فى رفعه بعد العلم ان يدخل القطنة الى موضع البكارة ويضعها مليئة ليصلها الدم ثم يخرجها رفيقا لئلا يختلط الدم الذى عليها فان كان الدم عليها مطوقا بشكل الدائرة حكم لها اى بانه للعذرة بتطوق القطنة بالدم بغير خلاف فيه والاصل فيه صحيحة زياد بن سوقة عن رجل افتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة

تغتسل و

فى تحقيق موضوع الحيض واحكامه

فى معنى الحيض فى اللغة والشرع

كدر بغليظ منتن ودم الاستحاضة صح

تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا تقعد عن الصلوة ايام الحيض وفي صحيحة خلف بن حماد مثله في حديث طويل عن ابي الحسن موسى ع قال فهما ثم عقد بيده اليسرى تسعين قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض وذكر عقد تسعين اي لبيان كيفية ادخال القطنة فوضع طرف صبعه السبابة على اخر مفصل ابهامه وكانت هذه الهيئة في تلك الوقت مصطلحة لبيان عدد التسعين بحساب عقد الانامل المصطلح يومئذ وذكر ذلك الراوي محافظة على حكاية ما شاهده من وصف الامام واعترض بان المصطلح للتسعين كان هو العقد باليمنى لانها الموضوعة للاحاد والعشرات واما اليسرى فللمئات والالوف ويجاب باحتمال كون المصطلح يومئذ كذلك وانما اختار اليسرى للاشارة الى تنزيه اليمنى عن مباشرة نحو هذه الامور والمعنى عقد باليسرى ما لو كان باليمنى كان عقد التسعين ونحوهما عبارة فقه الرضا وهي مع اعتضادها بالعمل حجة بالعنوان في المقام فما في مجمع البرهان من ان امتيازه من العذرة بالتطوق وغيره غير واضح وان ورد به النص كما حكى لكن ليس بحيث يعمل عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجع الى الظن بالصفات المذكورة لا بمجرد التطوق في غير محله وهذا النص تضمن الحكم بالحيضية ان خرجت مغموسة مطلقا سواء كانت في ايام العادة او غيرها ولو مبتدئة او مضطربة وسواء كان الدم بصفات الحيض ام لا وسواء كان احتمال الدم منحصرا في العذرة والحيض ام ازيد وهذا الاطلاق مع معلومية احتمال سائر افراد الدم غير العذرة لا يستقيم الا مع بناء الشارع على الحكم بالحيضية في كل ما يمكن ان يكون حيضا فالاختبار بالتطوق وعدمه انما هو لتبين عدم امتناع كونه حيضا بالتطوق فهذا النص مما يدل على البناء على قاعدة الامكان الا ان يدعى ظهوره في انحصار الاحتمال بين دم الحيض والعذرة من القول فيما نقله ابن حماد قالت بعض القوابل انه دم حيض وبعض انه من العذرة فاذا انتفى احتمال العذرة بعدم التطوق تعين الحيض كما ادعاه في الجواهر وتبعه غيره وزاد في الاول انه لو كان للبناء على قاعدة الامكان لا يحتاج الرجوع اليهما من غير اختبار بالتطوق وغيره وفيه منع ظهور الانحصار وقول بعض القوابل كذا وبعض كذا لا دلالة فيه على انحصار الاحتمال في الخارج ولا عند الحائض ولا على تعدده لا دلالة يحتمل ان يكون قول بعضهن انه دم حيض لبنائهن على الحيض ما لم يعلم خلافه كما سيأتي في محله من دعوى بعض ان سيرة النساء على جعل الدم الخارج من الرحم حيضا ما لم تكن امارة غيره قائمة وقوله فيه فاد وهما من ظن انه يبصر ذلك اي اهل بصيرة به لا دلالة فيه على ان قول بعضهن انه دم الحيض عن معرفة بتخصيصه بل يحتمل انه ناشئ عن البناء على كفاية الامكان على ان كل ذلك ليس بموجود في صحيحة ابن سوقة مع اطلاق الحكم فيها بالحيض ان خرجت غير مطوقة ولا يتم الا بكفاية الامكان فلعلها قرينة على ان الحكم من الامام في الاخرى بالحيض ايضا لذلك لا لفرض الانحصار وان كان الانحصار مفروضا فيها ثم ان البناء على كون الامكان اصلا لا ينافيه الاختبار عن امر مخصوص لكونه مظنة ذلك كالعذرة لقرب افتضاضها والقرحة الموجودة فعلا وبالجملة لا ينبغي مع البناء على كفاية الامكان وعدم وجوب الاختبار الاكتفاء به من جميع الجهات ولا باس بالتبين والاختبار من جهة مخصوصة لقوة احتمالها مع سهولة اختبارها والاكتفاء بالامكان بالنسبة الى غيرها ثم على تقدير عدم كون هذا النص من شواهد البناء على كفاية الامكان مطلقا فلا اقل من كونه دليلا لكفايته في خصوص مورده من احتمال العذرة مع خروج القطنة غير مطوقة فيحكم بالحيض على الاطلاق المتقدم فان قيل يعارضها اطلاق اخبار الصفات سيما بناء على كونها الدائر وجودا وعدما كما فهمه الجماعة قلنا اولا اطلاقها غير منصرف الى صورة الاشتباه بالعذرة لندرتها وثانيا على تقدير شمولها التعارض بينهما من وجه والمرجح لهذا النص من جهة اعتضاده في المقام بالشهرة العظيمة بل عدم الخلاف في صورة التطوق مطلقا وفي صورة الاستنقاع الا ما يشعر به عبارة القواعد والمتن والشرائع من حيث الاقتصار فيها على ذكر الحكم بالعذرة مع التطوق وصريح المعتبر من قوله اما اذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى ولا يخفى ان المتيقن من الحكم بالدم للعذرة مع التطوق هو مورد النص من معلومية افتضاض البكارة وبوجودها فاحتمال كون الخارج حيضا باحتمال طرو الحيض وانقطاع دم العذرة او امتزاجهما معه واما اذا كان الافتضاض وخروج دمه محتملا فيحتمل العلاج بموجب القاعدة في دم النساء لخروجه عن النص مع امكان كون الاختبار في النص عن دم العذرة لكونه مستصحبا وجزم في كشف الغطاء بذلك في احتمال الفض ويحتمل الحاقه بالمنصوص بدعوى ظهور امارية التطوق مهما احتمل العذرة واشكل منه الخروج عن مورد النص بفرض سبق الحيض وطرو الافتضاض ودم العذرة لانه بالنظر الى الاحتمال المتقدم من كون الاختبار عن دم العذرة لموافقته الاصل يقوى عدم وجوبه لان استصحاب الحيض فيه سليم عن المعارض ولكن لنا

جزم في كشف الغطاء بالحكم بالحيضية فيه واشترط في وجوب الاختبار بعد العلم بالفض ان يشك في الدم المبتدأ فلا يدري انه من اي القسمين او يعلم دم العذرة ويشك في انقطاعه وحدوث دم الحيض او يعلم استمراره ويشك في اختلاطه بدم الحيض ولكن ولده في شرح البغية احتمل في جميع ما تقدم من عدم العلم بالبكارة او بالافتضاض او بخروج الدم وفي العلم بسبق الحيض مع احتمال انقطاعه الالحاق بالنص والبناء على الحكم بالحيضية ومما يمنع من الحكم على الدم بانه حيض من غير اختبار احتمال كونه من القرحة على المشهور كما صرح به في عدة كتب بل في جامع المقاصد نسبته الى فتوى الاصحاب في اخر كلامه وعن حاشية المدارك نقل اتفاق المتقدمين والمتاخرين على موافقة المشهور والمحكي في المعتبر لم يعتبر الاختبار هنا وهو ظاهر هنا وفي الشرائع لاقتصاره في الاختبار على احتمال العذرة وتبعه الاردبيلي وتلميذاه ومال اليه شيخنا الشهيد الثاني كما يظهر من المسالك والروض والاقوى وجوب الاختبار بان تستلقي المرأة على ظهرها وتستدخل اصبعها فان كان خروج الدم من جانبها الايمن فيحكم على الدم للقرحة او من الايسر فالحيض لمرفوعة ابان المنجبرة بالشهرة وعلى ما في التهذيب قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها وترفع رجليها وتدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وذهب الاسكافي من اوجب الاختبار الى انه اذا خرج من الايمن فهو من الحيض واذا خرج من الايسر فهو من القرحة وتبعه الشهيد وعن كشف الرموز حكايته عن ابن طاوس لكن انكره مخالفه في شرح المفاتيح واسند الى هذه المرسلة برواية الكليني ففي الكافي ساق الحديث الى ان قال فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة ونقل التهذيب هذه الرواية ارجح وان قيل ان الكليني اضبط في نقل الاحاديث لموافقته عبارة فقه الرضا وفتوى الصدوق في الفقيه والمقنع وما نقله عن رسالة والده وهي بمثابة النص كما اشتهر ان المتقدمين كانوا اذا اعوزتهم الاخبار عولوا عليها ولموافقته فتوى المشهور واما موافقة كثير من نسخ التهذيب كما في الذكرى ولنسخ القديمة كما عن ابن طاوس للكافي في نقل هذه الرواية فيحتمل بذلك اعتباره لاختلاف النسخ فلم تتحقق بل هو بعيد مع عدم تعرض المعلقين على التهذيب لذلك بل في مفتاح الكرامة انه اعترف جميع المحققين باتفاق نسخ التهذيب هنا على خلاف الكافي والشهيد فقيه يوافق النسخة المشهورة في البيان وهو متاخر وابن طاوس وان حكي عنه المخالفة لكن في شرح المفاتيح انه لم ينقل عنه مخالفة المشهور وهو كاشف عن صحة ما حكيناه عن التهذيب عندهما ولو كان ما في التهذيب مضطربا كما ذكر لكان الفاضلان اولى بالاشارة اليه ولم يشيرا بل في المنتهى نقله ما في نسخ الكافي نسبه الى وهم الناسخ مع انه على تقدير وجود نسخ من التهذيب موافقة للكافي فالشهيد يغلطها فتوى الشيخ في المبسوط بموافق للنسخ المعروفة وكذا في النهاية مع انها متون الاخبار فمعتقده من الاخبار هو ذلك وبما ذكر يرتفع اضطراب الخبر متنا كما يرتفع جدا بالشهرة اضطرابه سندا مضافا الى كفاية الرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة دليلا ولا يكافؤه ما في الكافي لمعارضته بما في التهذيب فيبقى الرضوي سليما بل وان سلم عن معارضة ما في التهذيب فلا يكافؤ الرضوي المنجبر ولا يخفى ان احتمال كون الخارج من الايسر دم القرحة غير منقطع بل واحتمال غير الدمين ايضا الا ان يفهم من قوله لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فرض انحصار احتمال الدم فيهما لكن احتمال الخارج من الايسر للقرحة قائم لا محالة ومعه اطلاق الحكم بحيضية الخارج منه لا يستقيم الا مع بناء الشارع على ان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض فالاختبار انما هو لتبين ان لا يكون من ممتنع الحيضية بالخروج من الايمن كما في الصورة المتقدمة فهذا الخبر ايضا من شواهد البناء على قاعدة الامكان والا فلا بد مع تقييد النص بفرض انحصار الاحتمال في القرحة والحيض من تقييده ايضا بما علم كون القرحة في غير اليسار ولا شاملة للجانبين وح يصح الحكم مع عدم البناء على قاعدة الامكان بكونه حيضا اذا خرج من الايسر ومن القرحة اذا خرج من الايمن بناء على دعوى ظهور انحصار احتمال الدم فيهما والايراد عليه بان الحكم في النص بعدم الحيض مع الخروج من الايمن مخالف للاعتبار لان فم الرحم قد يميل الى جانب الايمن وقد يميل الى جانب الايسر كما ينقل عن بعض الاطباء مدفوع بانه غير ثابت واحتمال الاجتهاد في مقابلة النص الصريح لكن هذه التقييدات مع كونها بلا قرينة عليها حمل للنص على الفرد النادر جدا وهو غير مجوز فيتعين بقاؤه على الاطلاق وبناؤه على قاعدة الامكان وبما ذكرناه هنا وفيما تقدم يرتفع تعجب صاحب الجواهر من الاستدلال بالنصين على قاعدة الامكان والجواب عن الايراد هنا بانه لو كان البناء على الامكان لا يحتاج الحكم بالحيض من غير اختبار هو الجواب عنه في الصورة المتقدمة والظاهر بعد البناء على اعتبار الجانب الايسر انه لا يحكم بالحيض

فيما لو خرج الدم من الايمن

من الخارج من الايمن وان لم يكن احتمال القرحة لظهور النص ان ورد في ذات القرحة في ان خروج الحيض هو الايسر فلا يتفاوت فالاقتصار بعضهم في الحكم بعدم الحيضية على الخارج من الايمن على ما كان قرحة في البين لا مطلقا نظرا الى انه مع قطع النظر عن النص يمكن والنص انما حكم بعدم بانها احتمل القرحة فليقتصر على مورده وعليه فمع احتمال القرحة يمكن الحكم بالحيضية اما مع مراعاة الصفة او بمجرد الامكان بعيد فان قيل لم لا يحمل ما ورد في خصوص الجانب على ارادة انه الغالب كما حمل عليه ما ورد بالصفة وح يصح الحكم بحيضية الخارج من الجانب المخالف بقاعدة الامكان او مع مراعاة الصفة قلنا ورد الحكم في العاري من الصفة كالصفرة والكدرة بانه حيض ولذا وجب الحمل فيه على الغالب في الجانب لم يرد الا ما حكم بعدم حيضية الخارج من الايمن وهل يجب الحكم بالحيضية مع الخروج من الايسر مطلقا او في خصوص ما كان قرحة في البين فان لم يكن قرحة اذا خرج من الايمن لا يكون حيضا واذا خرج من الايسر لا يحكم بانه حيض الظاهر نعم بناء على ما تقدم من ان الحكم بكون الخارج من الايسر حيضا تعبد للنص وان التعبد هو عدم كون الخارج من الايمن حيضا واما كون الخارج من الايسر حيضا فهو للبناء على قاعدة الامكان وكان في الجواهر لما بنى على التعبد هنا مطلقا كما سمعت منه التعجب من الاستدلال لقاعدة الامكان بهذا الخبر اختار الاقتصار على ما كان قرحة في البين وقال لا ايضاح لك مميز الغير دم القرحة فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج غير الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك بحيضيته نعم لو كان الاشتباه منحصرا في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجها انتهى وعليه ان كانت قرحة وان لم ينحصر الاشتباه بها بل اشتبه بها وبالحيض والاستحاضة يتجه نفي كونه للقرحة ويبقى محتملا للحيض والاستحاضة ويحتمل تدارك ذلك من النص البناء على كفاية الامكان حسب ما عرفت فيتجه الحكم بالحيض اذا خرج من الايسر وان لم يكن قرحة او كانت ولم ينحصر الاشتباه بها الاقتضاء كفاية الامكان ذلك وان ... بدم الحيض ثم طرء القرح لا يبطل اعتبار التمييز المذكور فاذا خرج من الايمن ينقطع به استصحاب الحيض ويحكم به للقرحة لما عرفت من ظهور اعتبار الجانب فلا يتفاوت ابتداء واستدامة وفي كشف الغطاء انه لا ينبغي الشك في الحكم بالحيضية حتى يثبت خلافه وفيه انه يثبت بالخروج من الايمن وكان جزمه مبني على الاقتصار المتقدم عن بعض في ما يعتبر الخروج من الايمن على مورد النص وسبق الحيض خلاف ظاهره وفي شرح المفاتيح في الحاق الجرح بالقرح وشمول الحكم للقرح الغير المعلوم تحققه وللقرح المعلوم كونه في الجانب الايسر او في الجانبين معا وللقرح الذي سبق خروج الدم منه او علم سبق الحيضية عليه احتمالين يقوى في بعضها تمشيه ذلك وفي بعضها الحكم بالحيضية على قاعدة الدماء واصل الحكم بالتمييز في ذلك وخصوص هذا الطريق منه غير خال من ثبوت الاشكال انتهى ومراده ببعضها وبعضها غير معلوم لكن بموجب ما استظهرناه يحكم بالحيض في جميع الصور مع الخروج من الجانب الايسر وبغير الحيض مع الخروج من الجانب الايمن ويتردد في الحاق الجرح بالقرح في غير محله جدا ولذا جزم بالحوقه والد في كشف الغطاء وظاهر النص هنا وفي الاشتباه بدم العذرة وجوب الاختبار فاذا تركته فلا يخلو اما ان تبني على انه دم عذرة فتصلي وح اما ان يخالف الواقع فتاثم ان تعمدت وتبطل عبادتها او يصادف فان عمدت لتركه فتاثم وتبطل لعدم انعقاد القربة وان سهت في التركة صحت وهي غير اثمة او تبني على الحيض وتترك العبادة فان صادفت لا شيء عليها غير اثم التجري وان خالفت اثمت وقضت وان لم تتمكن من الاختبار ذات القرحة والعذرة ففي شرح المفاتيح في ذات العذرة احتمل الحكم بالحيضية للاصل المذكور وعدمه نظرا الى استصحاب الخارج والاول اقوى والظاهر ارادته بالاصل المذكور اصالة الحيض في دم النساء وباستصحاب الخارج استصحاب دم العذرة لا اعتباره في وجوب الاختبار ما سبق خروج دم العذرة وفي ذات القرحة ايضا اجرى الاحتمالين ومثله

في حيض سن اليأس

والده في كشف الغطاء قال في المقامين نقوى ترجيح الحيض لاصالته ويحتمل الرجوع الى اصل الطهارة لا سيما مع العلم بسبق دم العذرة واحتمال طرو الحيض وفي الجواهر بعد ذكر الاحتمالين في ذات العذرة قال الاقوى الفرق بين الصور بسبق الحيض او العذرة وحيث لا سبق فالظاهر وجوب العمل عليها ثم الاختبار بعد ذلك ومراده بالعمل ان تصلي ثم تختبر فان تبين كونه للعذرة مضت صلوتها او للحيض فتلغو ولم يتعرض له في ذات القرحة ولعل ما في الجواهر اقوى لان ما قواه في الكتابين من البناء على اصالة الحيض ولو مع عدم سبق تحققه فيه ان الشارع قد الغاها مع وجود دم العذرة والقرحة ومن موانع الحكم على الدم بالحيض سن اليأس فانه لا حيض مع اكمال المراة سن اليأس باتفاق النص والفتوى انما الخلاف في حد سن اليأس فقيل هو خمسون سنة مطلقا واختاره المصنف في طلاق الشرايع وجعله اشهر الروايتين في الكتاب هناك وتبعه جماعة وبه خبران عن عبد الرحمن احدهما صحيحة والاخرى

في تحديد اليأس

في سنده ما يتهل والامر فيه كما قيل سهل ومن اجله وصفها في الجواهر وغيرها ايضا بالصحة ومرسلة البزنطي وفي المعتبر نقلها عن كتابه وهو من الجوامع المعتبرة وفي الكشف ان اكثر الاخبار اطلق الخمسين ويعضده ما استصحاب تحتم العبادة منها وقيل ستون مطلقا وحكم به المصنف في غسل الشرايع وتبعه جماعة ويدل رواية عن عبد الرحمن قلت متى تكون المراة التي تيئست من الحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قال في المعتبران في سنده ضعفا قيل بل وفي دلالتها ايضا لعدم نفيها الحيضية قبلها وفيه استفادته من مفهوم الشرط ومرسلة الكافي قال فيه بعد رواية الخمسين وروى ستين سنة ايضا ويعضده ما اطلاق ما تضمن حيضيته بالصفات واستصحاب حالة عدم اليأس وقيل ان كانت قرشية او نبطية فستون سنة والا فخمسون حكاه في المعتبر عن المبسوط واستجوده وتبعه جماعة وفي الروض انه المشهور ويدل مرسلة ابن ابي عمير لكن مقتصرة على ذكر القرشية قال اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش وارسلها في المبسوط ايضا قال وروي انها اي القرشية ترى دم الحيض الى ستين ومفهوم الفقيه ايضا وبه مع ذكر النبطية مرسلة المفيد في المقنعة قال قد روي ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وضعف دلالتها ما ذكر منجبر بالشهرة كما صرح بها في الروض وجامع المقاصد بل في الاخير مع نسبته الى الشهرة نسب الحاق النبطية الى القرشية الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع واكد في الجبر ما اقتصر منها على استثناء القرشية فانه موافق الشهرة المحققة فضلا عن المستفيضة بل النسبة الى الاصحاب المؤذن بالاجماع في كنز البيان والمجمع وجامع المقاصد مضافا الى كون مراسيل ابن ابي عمير عند الاصحاب بحكم الصحاح والمناقشة في دلالتها بعدم ذكر الستين وان الحمرة فيها اعم من الحيض مدفوعة الاولى منها بظهور السياق في ارادته جدا والثانية بكفاية الصراحة باستثنائها من الياس بالخمسين لعدم القول الا بالستين مع وقوع التصريح بها في مرسلة المفيد وحجتها وحق النبطية معاوهي في الجبر بالغ بعد الاعتبار وان وقعت المناقشة من بعض في شهرة استثناء النبطية بدعوى خلو كلام اكثر المتقدمين عن ذكرها لكنها بعيدة مع نقل الاثنين خصوصا مع نسبة احدهما الى الاصحاب وح يجب الجمع بين ما تضمن اطلاق الخمسين واطلاق الستين بذلك لخروج المراسيل شاهدة الجمع وان لم تثبت الشهرة في النبطية لعدم اعتبار حجية شاهد الجمع لانه بحكم القرشية فضلا عما لو كانت ثابتة وبه يتبين ان هذا القول اقوى واما الجمع بين الاطلاقين بحمل ما تضمن اطلاق الخمسين على الياس بالنسبة الى العبادة والستين بالنسبة الى العدة فلا شاهد عليه ولا يجوز مثله بغير شاهد وان ظهر من تعبير الروض بانه يوجد في بعض القيود وجود قول به من بعض اصحاب القيود كما انه نسب بعض الفضلاء عكسه الى المصنف وكانه لاختلاف كلامه في الطهارة والطلاق وان فرض كونه قولا لم يوجد الجمع بين الاطلاقين بذلك وقد عرفت عدم الشاهد للجمع بغير ما ذكرناه فلا مستند وحده منه واما موضوع النبطية فغير اجمال الاختلاف كلمات اللغويين في تشخيصه ولم يرد في تمييزه خبر فغي جملة من كتب اهل اللغة انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق وعن المصباح ثم استعمل في اخلاط الناس وعوامهم وعن بعضها كانوا ينزلون البطائح بين العراقين وهو المراد مما في جامع المقاصد ان الذي كثر في كلام اللغة جيل كانوا ينزلون البطائح بين الكوفة والبصرة لانهما العراقان وفي الكشف عن مروج الذهب انهم ولد نبيط ابن ماش بن ارم بن سام بن نوح ع وقيل انهم عرب استعجموا او عجم استعربوا وقيل انهم قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم وقيل انهم من كان احد ابويه عربيا والاخر عجميا وعن السمعاني انهم قوم من العجم وعن الاساس انه قال خالد بن الوليد لعبد المسيح ابن بقيلة اعرب انتم ام نبيط قال عرب استنبطنا ونبيط استعربنا وعن النهاية انهم جيل معروف كانوا ينزلون البطائح بين العراقين ومنه حديث لا تنبطوا في المدائن اي لا تشبهوا بالنبط في سكناها واتخاذ العقار والملك ومنه حديث عمرو بن معدي كرب سال عمر بن سعد بن وقاص فقال اعرابي في نمرته ونبطي في جبايته الخراج وعادة الارضين كالنبط حذقا وفيها لانهم كانوا سكان العراق وارباها ومنه حديث ابن اوفى كنا نسلف نبيط اهل الشام وفي رواية انباطا من انباط الشام وفي حديث ابن عباس نحن معاشر قريش من النبط من اهل كوثى قيل ان ابراهيم الخليل ولد بها وكان النبط سكانها وفي حديث الشعبي ان رجلا قال للاخر يا نبطي فقال لا حد عليه كلنا نبط يريد الجوار والدار دون الولادة انتهى هذا ما وقفنا عليه من كلماتهم ومعها كيف لا يكون مجملا لكن في الجواهر في اجماله تامل اذ الاظهر انهم قوم كانوا ينزلون البطائح بين العراقين وان المدار فيه على تحقق الانتساب الى تلك المكان وان لم يكونوا فيه انتهى قلنا ما استظهره انهم قوم كانوا ينزلون البطائح المعين فهو في محل الجهالة من بين المعاني

في تحقيق موضوع النبطية

الباينة لكثرة ما تضمنه من كلام اهل اللغة لكن كون العبرة فى التميمية كانت بخصوصية المكان فكل من توطنه بطن او بخصوصيته الشجرة التى يكنة فالتميمية مختصة بذراريهما وان نولم كانوا يتزلون البطايح لتخصيص القوم بذكر منزلهم ومكانهم كما اذا سئل اى طائفة بنو فلان فيقال هم النازلون على شاطى الفرات مثلا فيه تردد وعباراتهم كالاحاديث التى حكينا ما عن النهاية محتملة لهما معا فالاجمال باق واما موضوع القرشية فهو المنتسب من الاب الى نضر بن كنانة والمتيقن منه اليوم الهاشمى وفى الجواهر لا يبعد الحكم به على القبيلة المعروفة الان بقريش والظاهر ان مراده القريشات الموجود منهم اليوم فى اطراف النجف وما يقرب منه ويقرب ان هؤلاء من بنى الى ربيعة كما هو المعروف ومع ذلك مجرد التسمية بالقريشات غير كاف فى انتسابهم الى نضر خصوصا مع كون الاصل مع الشك عدم القرشية كما ستعرف وفى المنتسب الى قريش من الام الكلام المعروف وفى الروض رجح احتمال كفايته هنا وان لم يكف فى غيره لان للام مدخلية شرعية فى لحوق حكم الحيض وتبعه فى المدارك قلت هذا استيناس ومناسبة لا ينبغى للفقيه اخذه سببا كليا بمجرد ورود نص بمراعاة عادة نساء الاهل للتميز بها عند الغير فى خصوص المضطربة تنبيهات منها انه يثبت القرشية والنبطية بناء على كون الثانية سببا بالعلم والبينة والاستفاضة وهل تثبتان بمطلق الظن قال بعض الفضلاء فيه اشكال من الاصل وعموم منع العمل بغير العلم ومن ان العلم بالانساب غالبا متعذر او متعسر فالاقتصار على العلم والاحتياط عسر منفى والبناء على اصالة عدم القرشية والنبطية مبطل لفائدة التفصيل لعدم امكان التمييز غالبا ان لم يكتف بالظن والاحتمال الاول فى غاية القوة انتهى قلت البناء على الاول فى ثبوت النسب كما هو مقرر فى القضاء والشهادات واقتصروا على الظن المتاخم فى ثبوته مع كلام فيه واما عدم ثبوته بمطلق الظن فلم يتوقفوا فيه فليكن فى المقام كذلك اذ هو منه وعليه فاذا لم يثبت القرشية بالعلم العادى او الظن المتاخم او البينة فالاصل عدم كونها قرشية وكذا النبطية وان قلنا العبرة فيها بالمكان نعم على تقدير العبرة بهما يشكل ثبوتهما بالاستفاضة لكونهما من كثائر الموضوعات لا النسب ومنها ان العبرة فى الخمسين والستين سنة بالتحقيق لا التقريب لاصالة الحقيقة ومن هنا قال فى الروض سنة هلالية فلا يكفى الطعن فى السنة الاخيرة فان الاعتبار هنا بالتحقيق لا التقريب وتنظر فيه بعض المعاصرين بان كثيرا ما يصدق عليه اللفظ حقيقة عرفا فى غاية القوة قلت فى العرف اطلاقات مبنية على المسامحة فى المقادير خصوصا فيما كثر المقدار وهى غير معتبرة قطعا خصوصا فيما جعل ضابطا فى التحديد نعم هنا شىء اخر غير بعيد وهو ان يقال غرة هلال شعبان مثلا الى غرة شعبان اخر او من خامسه مثلا الى خامس شعبان اخر وهكذا سنة وان نقصت عن السنة الهلالية لكونها فى العرف حقيقة السنة فان اراد المنظر ذلك لاقتضاء تقييد الروض بالهلالية عدم الشمول له فهو حسن لانه سنة حقيقة عرفية وان اراد الفرض بيوم ويومين من مقدار السنة بكل حساب غير قادح فى غرة شعبان الى ما قبلها بيوم او يومين سنة استنادا الى الاطلاق العرفى فهو باطل لان نحو هذا الاطلاق موجود فى الكر وغيره ولا يلتزم به فيه بل ولا فى السنة اذا ضربت اجلا للدين ونحوه ومنها انه لا لكونه من المسامحات العرفية ومنها انه اذا شكت المرأة فى بلوغها الخمسين او الستين قال بعض المعاصرين يحكم على دمها بالحيض نظرا الى قاعدة الامكان قلت فى التمسك بهذه القاعدة فى نظير المقام من موارد الشك فى وجود الشرط او فقد المانع تامل اشرنا اليه وسياتى مفصلا لكن يحكم بالحيض باستصحاب عدم البلوغ اليهما ولا يعارضه استصحاب صحة العبادة لان الاول استصحاب موضوعى يتقدم على الثانى الذى هو حكمى كما فى غيره من النظائر واذا شكت فى كونها قرشية او نبطية ففى الروض والروضة والمدارك البناء على اصالة عدم كونها قرشية او نبطية قال فى الاخير ويعضده استصحاب التكليف بالعبادة وفى مناهل السيد المعاصر فيه نظر و مراعاة الاحتياط مع الامكان اولى وفى الروض ان الاخذ بالاحتياط لا يسلم فى جهة واحدة فالاخذ بالاصل متعين ولعل تنظر السيد فى الاصل وجهه ما فى الحاشية الجمالية من ان الاصل ان كان هو الظاهر الحاصل من غلبة غير الهاشمى فيعارض بالظن الحاصل من العادة والصفات بالحيضية قلت مضافا الى عدم حجية الغلبة مطلقا وان كان اصل عدم سقوط العبادة فينقطع بعموم ما دل على السقوط برؤية الدم مطلقا او بالصفات وان كان اصل عدم وجوب العدة فيعارض باصل عدم بينونة الزوجية و اصل عدم اليأس قلت واستصحاب التكليف بالعبادة الذى فى المدارك معارض باستصحاب الزوجية فى الطلاق وكذا بعض الاصول الاخر يمكن معارضته بنظيره من جهة اخرى مع ان اصالة عدم اليأس القاضية بالحكم بالحيضية الى الستين موضوعى مقدم على باقى الاصول المذكورة الحكمية لكن لعل مراد الروض اصالة عدم النسب الخاص من الهاشمية والنبطية فانه قيل هى معارضة

[Margin: [illegible]]

[Margin: تنبيهات]

باصل عدم اليأس قلنا اصل عدم نسب الهاشمية والنبطية حاكم عليه فان قيل هى معارضة بمثلها من اصالة عدم الانتساب الى قبيلة اخرى كما صرح به بعض المعاصرين قلنا اصل عدم النسب الخاص من هاشمية وغيرها عند الاصحاب حجة فى ساير المقامات ولا يعارضونه باصل عدم الانتساب الى قبيلة اخرى وكان نظرهم الى انه ليس من قسم التنويع مع غيره وهو ظاهر من نحو قولهم سن اليأس فى بنى ادم خمسون الا فى بنى هاشم ومما يمنع من الحكم بالحيضية عدم البلوغ فانه لا حيض مع الصغر وهو من لم تكمل تسع سنين فى المشهور او عشر سنين فى قول للشيخ وتبعه ابن حمزة واعتبار ذلك مورد اتفاق النص والفتوى من اهل العلم عدا شاذ من العامة ومدار السنة من البناء على التحقيق لا التقريب كما مر فى سن اليأس وفى الروض ان هنا بحثا وهو انهم ذكروا ان الحيض للمرأة دليل بلوغها وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان الدم الذى قبل التسع ليس بحيض فالدم المحكوم به انه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع ومراده بما لم يجامع السن هو السن المعلوم لا مطلقا قال وجمع بعض من عاصرناه بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا دالا على البلوغ الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر وتحريره ان البلوغ بالسن لها قيل بالتسع وقيل بالعشر وعلى القولين لو رات دما بشرايط الحيض بعد التسع حكم بالبلوغ انتهى وحاصله انه يحكم بعلامة الدم بناء على كون بلوغ السن عشرا قال ولا يخفى ما فى هذا الجمع من بعد قلت هو كذلك لعدم انطباقه الا على القول بالعشر مع ان المشهور القائلين بالتسع ذكروه دليل البلوغ ثم قال الاولى الجمع بين العلامتين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله وان جمع صفات الحيض ومع اشتباهه ووجود الدم فى وقت امكان الحيض يحكم بالبلوغ فلا اشكال انتهى وحاصله الحكم على الدم مع الجهل بالسن بالحيض لقاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ومنه يحكم بكمال التسع لما دل على ان الحيض يمنع قبل التسع وفيه ما تقدم وياتى من منع العمل بقاعدة الامكان مع الشك فى الشرط وفى الجواهر انه مبنى على العلم بالحيضية وتوقفه على احراز التسع ممنوع قلت منع توقف علمه على احراز التسع فى محله لكن تخصيص الاستدلال على البلوغ بالحيض بصورة العلم بالحيضية تقليل لفائدة هذه العلامة والاولى ان يقال يحكم مع جهل التسع بحيضية ما جمع الصفات لما دل على ان ما كان بصفة الحيض حيض ويكفى معه احتمال التسع فهى مجهولة بالاستقلال وثابتة بتبعية الحيض كما اذا قامت البينة مثلا على الحيضية مع جهل التسع و هل يجتمع الحيض مع الحمل ام لا يجتمع فيكون مما يمنع معه الحكم بحيضية الدم كاليأس وعدم بلوغ التسع فيه روايات بعضها قاض بامكان الجميع وانه قوى ها المشهور وبعضها بامتناعه فى بعض الوجوه اشهرها عند المص وهو الذى يحكى القول به عن المفيد وابن الجنيد وغيرهما انه لا يجتمع مع انه لم يعثر على ما تضمنه الا رواية السكونى عن جعفر عن ابيه قال رسول الله ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل واما صحيح حميد بن المثنى عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة فالحكم فيه بعدم الحيض انما هو مع الدفقة والدفقتين ولا شك فيه لاعتبار الاستمرار ثلاثة ايام فى الحيض كما سياتى والمروى فى العلل عن ابى عبد الله ع ان سلمان رضى الله عنه سئل عليا ع عن رزق الولد فى بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه ذكره الخباز حيض الحامل فيه مساق لبيان ان رزق الولد منه فيحتمل ارادة الخباز قدر ما يرتزق منه الولد بمعنى عدم اندفاع كله فى زمان عدم الحمل كما تضمنه جملة من اخبار تحيض الحامل ومعه كيف يكون اشهر من الروايات المتضمنة لامكان الجمع المتجاوزة حد الاستفاضة الا ان يعد من روايات المنع روايات الاستبراء بحيضة كما فى شرح المفاتيح وغيره بتقريب انه لو امكن الاجتماع لما دلت على براءة الرحم وفيه مع ان تبين عدم الحمل من الحكمة فى شرع الاستبراء لا العلة الدائر معها الحكم وجودا وعدما ومعارضته بدلالة وضع ثلاث حيضات فى عدة الحرة على امكان الحمل مع الحيضة الواحدة فيتساقطان انه لا دلالة فى وضع الحيضة على امتناع الاجتماع لاحتمال كون وضعها لغلبة الظن معها بعدم الحمل كما اعترف بها نصا وفتوى مع بناء الشارع على كفاية ظن عدم الحمل فى خصوص المقام ورواية السكونى يحتمل كون النفى فيها مبنيا على الغالب من عدم تحيض الحامل مع انها موافقة للتقية وفى سندها ضعف من غير جابر وعلى فرض كونها توثيق لا تكافؤ المستفيضة المعتضدة بالشهرة التى بها ينقطع اصالة عدم الحيض وربما استند لعدم الجمع الى ان المستفاد من الاخبار ان الحيض غذاء الطفل فى الرحم فلا يخرج الدم ما دام الحمل وفيه مع كونه من قبيل الحكمة فلا يجب الاطراد انه يكفى لامكانه فى بعض الاحيان اذا زاد الدم عن الغذاء كما يقتضيه بعض روايات الاجتماع كحسنة سليمان بن خالد قال جعلت فداك الحبلى

[Margin: فيما يمنع من الحكم بالحيض الصغر]

[Margin: فى [illegible] الحمل مع الحيض]

[Margin: مطـ وبعضها بامتناعه صح]

ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته حرمت عليها الصلوة والى
انه من جهة عدم نقاء فم بطن عدم كون الدم الخارج من الحامل حيضا والحكم بحيضية الدم مبنى على الظن بانه حيض كما يعطيه عبارات
الصفة والعادة وقبح منع الدوران فى الحيضية على مطلق الظن وانه قد يظن الحيضية فيه من اجتماع الصفات فى ايام العادة خصوصا
مع زيادة الدم والى الاجماع على بطلان طلاق الحايض مع الاجماع على صحة طلاق الحامل مطلقا وان كان حين رؤيتها الدم فليكن
دمها غير الحيض وفيه منع الاجماع على عدم صحة طلاق الحايض مطلقا بل على خصوص الحايض الحائل وعلى هذا تبقى الاخبار المستفيضة
المصرحة باجتماع الحيض مع الحمل التى منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة فقال ان الحامل ربما قذفت
الدم وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى قبل ذلك هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام وصحيحة
ابن مسلم عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا طهرت
صلت الى غيرها المعتضدة بعد اطلاق اخبار الصفات واخبار العادة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكى عن الناصريات
سليمة عن المعارض عدا رواية السكونى وغيرها يستند اليه للقول بالتفصيل بين ما اذا رات الدم بعد ايام عادتها بعشرين يوما
فليس بحيض وما اذا رات فى العادة او قبلها بيوم او يومين فهو حيض كما يحكى عن النهاية والتهذيب ومال اليه المصنف فى المعتبر وفى
المدارك انه لا يخلو من قوة من صحيحة حسين بن نعيم الصحاف انام ولدى ترى الدم وهى حامل كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رات
الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم
الى قوله واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة الحديث
وهى لوحدتها وندرة القائل بمضمونها لا تصلح لتقييد المستفيضة وفى الجواهر مع ما فيها من اجمال لفظ قبل العادة الممكن التحقق بعد
مضى المقدار المذكور الذى نفى فيها الحيضية فيحصل مقتضيها ومقتضى عدمها انتهى ومراده فرض تقدم الدم عن عادة بمقدار
يكون بينه وبين العادة الاخرى المتقدمة عليها عشرين يوما وفيه ان عبارة الصحيحة اذا رات الحامل الدم قبل الوقت بقليل فلا
يرد ما اورد لكنه اورد ها باسقاط لفظ بقليل وعلى كل حال اعراض المشهور عن هذه الصحيحة كاف فى اهمالها فضلا عن معارضة
المستفيضة ولعل ما فى هذه الصحيحة هو المراد من التفصيل بانه اذا استبان الحمل فلا حيض وان لم يستبن فالدم حيض كما هو المحكى
عن الخلاف والمبسوط والاصباح ويحتمله عبارة الشرايع بل فى الجواهر انه المتبادر منها وفسر به عبارة المتن فى المعتبر الذى هو بمنزلة
الشرح له وعليه فقى نسبة المنع فى المتن الى اشهر الروايات ناظرا الى كونه موافقا للفتوى المشهور وبناء على شهرة عدم تحيض المستبان
حملها كما ادعاها فى السرائر بل فى الخلاف الاجماع عليه والا لم يوجد نص فى خصوص المستبان وفى الرياض نسب هذا التفصيل
الى السرائر وهذه عبارتها الحامل المستبين حملها اختلف قول اصحابنا واختلفت اخبارهم فبعض منهم يقول انها تحيض ومنهم
وهم الاكثرون المحصلون يذهبون الى انها لا ترى دم الحيض وهذا هو الصحيح وبه افتى واعمل انتهى ولعل مراده اخبار الحامل بعد
ظهور المستبان حملها منه كما سمعته من الجواهر اذ لا نص بعدم تحيض خصوصها وعليه يبقى مستند الجمع فى غير المستبان عمومات
الحيض او مراده بالاستبانة مضى العشرين يوما كما اشرنا اليه وصرح به فى الاستبصار ووجه يوجد نص بعدم تحيض خصوصها
وان كان وجه كون انقضائها استبانة غير معلوم وعلى كل حال عبارة السرائر كما ترى ساكتة عن الفتوى بالحيضية اذا لم يستبن
التى نسب اليها فى الرياض وفى الخلاف الاجماع على عدم تحيض المستبين حملها قال اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها
لا تحيض وانما اختلفوا فى حيضها قبل ان يستبين حملها انتهى ولكن مستند هذا التفصيل من النص غير معلوم الا على
تنزيل الصحيحة على انقضاء العشرين يوم وعدمه وعلى تقديره لا تصلح الصحيحة المذكورة لتقييد المستفيضة لشذوذها
ومنع اجماع الخلاف جدا وكذا ذهاب الاكثر اليه الذى مر عن السرائر كيف لا وقد عرفت شهرة القول بالاجماع مطلقا
مضافا الى معارضة حكايتها بحكاية الاجماع فى الناصريات وحكاية الشهرة مستفيضة ان لم تكن محققة على الاجتماع
مطلقا فيتساقطان من الطرفين وتبقى اكثرية اخبار الاجتماع مطلقا عددا واوضحيتها سندا بعد اخراج اخبار الا
الاستبراء من البين لعدم دلالتها بالتقريب المتقدم مانعة من مكافئة هذه الصحيحة بتفسيرها لها فلا تقيدها مع
ان معارضة هذه الصحيحة على تقدير ارادة استبانة الحمل من انقضاء العشرين تكون بنحو التباين مع بعض المستفيضة المصرح

بالاجتماع مع الاستبانة كصحيحة ابى المغراء عن الحبلى وقد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائل من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما
كثيرا فلا تصلين وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائل
من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء فلا تقيد ولا
تصلح الصحيحة ايضا شاهد جمع بين الاطلاقين بما تضمنته من التفصيل لان الجمع ايضا فرع مكافئة الاطلاقين وقد عرفت عدمها و
قد يجمع بين اطلاق النفى والاثبات بحمل الاطلاق الثبوت على ما كان بالصفة كما يستفاد من الفقيه ويشهد له ما فى نحو موثقة اسحق
ان كان دما عبيطا فلا تصلى وان كان صفرة فلتغتسل وقريب منها فقه الرضا او على ما كان بالصفة مع الكثرة كما فى رواية ابن
مسلم ان كان دمها احمر كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء او على ما كان رؤيته فى ايام العادة كما فى
صحيحة الصحاف ويوجد فى بعض القيود المذكورة من الاخبار غير الذى اوردناه هنا ايضا ومن اجله مال اليه فى الحدائق وكذا
فى الرياض لكن قال فيه لو لم يكن احداث قول خامس فى المسئلة وفى الجواهر منع كونه احداث قول اخر قال لان الاصحاب وان اطلق اكثرهم
الاجتماع لكن الظاهر ارادتهم اثبات امكان اصل الاجتماع فى مقابلة من نفاه ثم ايد التقييد بانه لا ظن بالحيضية مع الحمل ومع ذلك
كان بغير الصفة وفى غير وقت العادة اذ هو نادر فى نادر انتهى ولا يخفى ان ارادة المقيد من اطلاق المشهور بعيد كما ان الاتفاق
على نفى القول به وان كان قولا خامسا فى المسئلة ممنوع لكن القول به موقوف على مكافئة المقيد للمطلق وهى فى المقام مفقودة
لاعتضاد الاطلاق بالشهرة المستظهرة البعيدة عن التاويل المذكور بل هى اما على اطلاق الاجتماع او اطلاق العدم والظاهر كونها
على الاول وعليه فالاظهر مساواة الحامل والحائل فى حكم الدم وعليه فاذا رات الحامل دما قبل الولادة فان فصل بينه وبين
الولادة اقل الطهر حكم بكونه حيضا والا فاستحاضة لان دم النفاس حيض كما ستعرف وكما يعتبر فصل اقل الطهر بين الحيضتين
كذا يعتبر فصله بين الحيض والنفاس كما لا يخفى ومما يمنع معه الحيض تجاوز الدم عشرة ايام لان اكثر الحيض عشرة ايام وهى اقل الطهر
كما يمنع تحققه ايضا بقصور الدم عن ثلاثة ايام لان قلة ثلاثة ايام واكثر الطهر لا حد له وهذه الامور الاربعة مورد اتفاق عندنا
والنصوص بها مستفيضة اما كون العشرة اكثر الحيض فلا خلاف فيه اصلا والاجماع عليه محصل فضلا عن نقله المستفيض كالاخبار
فيه وما فى صحيحة ابن سنان من ان اكثر ما يكون الحيض ثمان ما قيل ببعض التاويلات التى هى خير من الطرح واجودها الحمل على
ارادة الكثرة فى الغالب لانه غالبا لا يصل العشرة ولا يتجاوز الثمانية ولا يعتبر اتصال الدم فى تمام العشرة كما يعتبر فى اقل الحيض
على ما ياتى فاذا رات الدم ثلاثة ايام متواليات ثم لم تره الى العاشر من مبدء الرؤية فرات فيه دما وانقطع عليه كان تمام عشرة
ايام من الدمين والنقاء بينهما حيضا كما ستعرفه مفصلا كما انه لا يعتبر كون تمام العشرة اياما صحاحا بل يكفى التلفيق اذا انكسر اليوم
الاول فلو رات الدم فى اثنائه كان عاشره ذلك الوقت من اليوم الحادى عشر لما ستعرفه فى تلفيق الثلاثة واما كون العشرة اقل
الطهر فالاجماع عليه مستفيض بل متواتر بل محصل وما عن الصدوق فى المقنع والفقيه والشيخ فى المبسوط والنهاية فيمن ترى
الدم ثلاثة ايام او اربعة والطهر كذلك ثم الدم كذلك والطهر كذلك وخمسة وخمسة من انها تترك الصلوة كلما رات الدم وتصلى
فى الايام التى لم تره ما بينها الى ثلاثين يوما ثم تعمل عمل المستحاضة بعد ذلك القاضى بتحقق الطهر باقل من العشرة استنادا الى
صحيحة يونس بن يعقوب ليس خلافا فى ذلك بملاحظة ما ذكره فى الاستبصار بعد ايراد الصحيحين بما حاصله الحمل على امراة اختلطت
عادتها وتغيرت عن اوقاتها ايام اقرائها فلا يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها ان تفعل كذلك الى ان تعرف عادتها وعلى امراة
اختلطت عادتها فترى الدم بصفة الحيض ثلاثة او اربعة ايام وبصفة الاستحاضة ثلاثة او اربعة ايام ففرضها ترك الصلوة
فى ايام صفة الحيض والصلوة فى ايام صفة الاستحاضة الى ثلاثين يوما فان المراد ان هذا العمل احتياط لمن تحيرت فى امرها الى ان
يستقر لها عادة وان امكن المناقشة فى كونه الاحتياط لكن ورد به النص الصحيح وعمل به الشيخان الجليلان فلا باس به بعد ان لا يكن
بعنوان النقاء فى الايام الثلاثة او الاربعة او الخمسة طهرا الهيا يقينا فيخصص به عموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ولذا نفى عنه
الباس فى المعتبر قال لا يقال الطهر لا يكون فى اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو
دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى واستجوده فى الكشف وتامل فيه فى المنتهى لكنه لعله من جهة تعبير الشيخ بان فرضها ذلك
الموهم لغير الاحتياط وبالجملة كون الاحتياط ذلك او غيره امر اخر وعلى كل حال لا يكون خلافا فى مسئلة اقل الطهر المعلوم فى غير

التحيز المفروض خصوصا مع تصريحهما في الكتب المذكورة مكررا بان اقل الطهر عشرة ايام فالحمل كلامهما هنا في تلك الكتب على ما لا ينافيه مما
سمعته من الاستبصار ولا سيما من الشيخ وان ابيت عن ذلك كله فلا منافاة بينها في الاجماع ولا الخبران يكافئان ما استفاض من
الاخبار المعتضدة بالاجماع المستفيض على العموم واما ان اكثر الطهر لا حد له فهو متفق الاصل والعموم والاجماع عليه مستفيض بل
لم ينقل الخلاف فيه الا ما يحكى عن ابي الصلاح من تحديد اكثره بثلاثة اشهر ولعل مراده الغالب فلا خلاف منه كما استظهره في التذكرة
والمختلف وعن البيان انه لعل ابا الصلاح نظر الى عدة المسترابة او الى الاغلب انتهى وعلى تقدير خلافه لا يقدح بالاجماع واما ان اقل
الحيض ثلاثة فلو رات الدم يوما او يومين فليس حيضا فهو مورد اتفاق النص المتواتر بان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وفتوى
الامامية انما الخلاف في اعتبار كون الثلاثة ايام التي ترى فيها الدم متوالية فلو رات الدم في يوم ولم تره في الثاني اصلا ورأته في
الثالث ولم تره في الرابع ورأته في الخامس وفي السادس وفي العاشر لم يكن من الحيض ام لا يعتبر توالي الثلاثة ولو كمل الدم ثلاثة
ايام متفرقة في جملة فهو حيض نعم ان لم تر الثالث الا في الحادي عشر او بعده لم يكن حيضا قولان المشهور شهرة عظيمة هو الاول
وفي الجواهر انه قد يظهر من عبارة الجامع نفي الخلاف من قوله فيه ولو رات يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلاثا
بلا خلاف بين اصحابنا انتهى وهذا ليس نفي الخلاف عن محل البحث لانه على القول باعتبار الملفق لا بد من بلوغ اوقات الدم ما يساوي
الثلاثة وان كانت متخللة باوقات نقاء واليومان والنصف ليس مساويا لكن يظهر الاتفاق مما قبله قال فان رات في العشرة ثلاثة
متفرقة او ساعات فيها تلفق ثلثة ايام لفقت ثلاثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل ولو رات يومين
ونصفا الخ والمروي في مرسل يونس بن عبد الرحمن هو الثاني من انه حيض وذهب اليه الشيخ في النهاية والاستبصار ونسب الى
القاضي وحكاه في المبسوط عن بعض اصحابنا ومقتضاه وجود القول قبله واختاره بعض متاخري المتاخرين كالاردبيلي وكاشف
اللثام والحر العاملي وعن احكام الراوندي التفصيل بعدم اعتبار التوالي في الحبلى المستبان حملها واعتباره في غيرها والاول هو
الاقوى لاصالة عدم الحيض وهي اصل موضوعي يحكم على الاصل الحكمي الذي يفرد للقول بعدم الاعتبار من اصالة عدم التكليف
بالعبادة المشروطة بالطهارة كما في الرياض وغيره مع ان اصل البرائة هنا منقطع لعموم خطابات الصلوة لدلوك الشمس واما ان
البرائة الثابتة قبل دخول الوقت فيما اذا رات الدم قبل الوقت والاتمام فيما تراه بعد الوقت بعدم القول بالفصل معارض بما
بالعكس من استصحاب الشغل الثابت بدخول الوقت فيما راته بعد الوقت والاتمام فيما تراه قبل الوقت بعدم القول بالفصل مع
انه بعد تعارض الاصلين فيما قبل الوقت وبعده في الموقتات يبقى استصحاب التكليف بالعبادات الغير الموقتة كقضاء الفريضة
والنافلة المبتدئة ونحوها سليما عن نحو هذه المعارضة ويتم الحكم في الموقتة بعدم القول بالفرق من هذه الحيثية وهذا الاصل
حكي يعتضد به اصل عدم الحيض فان قيل اخبار تحيض ذات العادة بمجرد رؤية الدم يرتفع التكليف بالعبادة ح قطعا وبعد
ذلك اذا لم يحصل التوالي يجب الرجوع الى استصحاب الارتفاع لا الى اصالة بقاء التكليف لارتفاعه قطعا قلنا الحكم بالارتفاع
بمجرد الرؤية ظاهري مراعى بالتوالي نظير ما يشترط بشرط متاخر فاذا لم يتوال يكون الشك الحاصل منجرا ساريا في الزمان المتقدم
وفي مثله لا يستصحب ما حكم في الزمان المتقدم كما قررناه في محله لا يقال اصل عدم الحيض معارض باصل عدم الاستحاضة لانا
نقول ان كان الاستحاضة اصلا في دم النساء بعد عدم الحيضية كما هو المستفاد من النصوص والفتاوى فلا وجه لاصالة
عدم الاستحاضة بعد نفي الحيضية هنا للرجوع اصالة الاستحاضة الى الغاء الشارع احتمال غيرها مما عدا الحيض وان لم يثبت
كون الاستحاضة اصلا فلا منافاة بين العمل بالاصلين ح وباصالة عدم الحيض توجب عليها الصلوة وباصالة عدم الاستحاضة
تنفى عنها احكام الاستحاضة فتصلي صلوة الطاهرة من الدمين بخلافه على تقدير اصالة الاستحاضة فتصلي صلوة المستحاضة
ودعوى انه وان قلنا باصل الاستحاضة لكن العمل به موقوف على كون الدم ليس بحيض ولا يثبت باصالة عدم الحيض ان هذا الدم
ليس بحيض باطلة لانه بناء على اصالتها يكفي انتفاء كونه حيضا ولو بمجرده تعمل عمل المستحاضة لا بثبوت كونه غير الحيض كما هو المستفاد
من النصوص والفتاوى واستدل بعدم الحيض هنا بعموم ما دل على وجوب الصلوة والصوم ونحوهما من الكتاب والسنة فلا
يسقط الا مع تيقن السبب المسقط ولا يخفى ان العموم مخصص بما دل على ترك الحائض قطعا فكما على الطاهرة ان تصلي كذا ان على
الحائض ان لا تصلي ولا يدرى ان هذه المرئية داخلة في ايهما فالفرض من باب الشك في مفهوم الخاص وفي نحوه حكم العام سار الكلام

توجب عليه ترك العبادة بمجرد الرؤية صح

ما هو متفرق في محله فهو مبني عليه ويدل على المختار بعد الاصل ظواهر اخبار اقل الحيض ثلاثة ايام لتبادر التوالي منها باعتبار
انه متى ضرب الزمان لفعل من شانه البقاء في ازمنة متفاوتة كالجلوس والمكث والجري والسيلان فالظاهر كون الزمان امد
بقائه والمراد استمرار وجوده بذلك المقدار كما هو الظاهر من قول امطرنا ثلاثة ايام وسال الميزاب ثلاثة ايام وجرى الوادي
ثلاثة ايام ومكث في مكان كذا ثلاثة ايام وحم فلان ثلاثة ايام ومشى ثلاثة ايام الى غير ذلك ولا يتوجه النقض عليه بنذر
ان يصوم ثلاثة ايام مع عدم وجوب التتابع فيه ضرورة عدم كون الصوم من قبيل تلك الافعال كما لا يتوجه النقض بما في الجواهر
من انه لو كان التوالي مرادا من قوله اقل الحيض ثلاثة ايام لكان مرادا ايضا من قوله واكثره عشرة مع بطلان ارادته من الاكثر لعدم اشتراط
توالي ايام الدم في تحقق اكثر الحيض قطعا لانا نقول المراد في هذه الاخبار بيان اقل واكثر خصوص ايام دم الحيض لا مطلق التحيض
ولا ريب في ان اكثر ايام رؤية دم الحيض عشرة ولا اشكال في ان هذه العشرة لا بد وان تكون متوالية اذ لو تخللت ببياض فلا بد من
كون دم الحيض منها اقل من عشرة زادت ايام الحيض بالمعنى الاعم من الدم وما بحكمه من العشرة وهو باطل اتفاقا ومن هذا الجواب يندفع
ما في الجواهر والرياض وشرح المفاتيح مما حاصله ان تبادر توالي الثلاثة من النص انما يجدي في ابطال حيضية الثلاثة المتفرقة
لو قيل فيها بان النقاء المتخلل طهر فان ثلاثة الحيض ح هي الدماء المتفرقة وظاهر النص اعتبار توالبها واما لو قيل بان الدماء
المتفرقة مع النقاء المتخلل مجموعها حيض من جهة ان الطهر لا يكون اقل من عشرة مطلقا فلا يبطله تبادر توالي ثلاثة ايام اقل الحيض
لان هذا المجموع ليس اقل الحيض بل لا يكون ذلك ابدا من الاقل وانما الاقل ح منحصر في ثلاثة ايام الدم المتوالية فلا مانع من
الحكم بحيضية الثلاثة المتفرقة وان اعترض على هذا الايراد مع قطع النظر عن اندفاعه بما ذكرناه بان مقالة الشيخ اذا نزلت على
حيضية المجموع فاين مخالفته مع المشهور لكن اجيب عنه بان المخالفة ح في الاكتفاء بتحقق الحيض ولو في مصداق غير الاقل بمجموع
ايام متفرق فيها الدم لا تزيد على العشرة وعند المشهور لا يتحقق حيض اصلا الا وان يكون اول زمانه ثلاثة ايام متوالية فان
اقتصر الدم عليها فهي الحيض وان جاء بعدها في ازمان متواصلة او متفرقة فيما لا يتجاوز العشرة من مبدء الدم فكل العشرة من
افراد الحيض واما بيان عدم توجه الايراد المذكور بناء على ما اشرنا اليه سابقا من ان التحديد بالثلاثة في الاخبار وكلام الاصحاب
ظاهرا انما هو للحيض الذي لا للحكم فالخلاف انما هو في ان اقل زمان دم الحيض هو الثلاثة المتوالية او مطلق الثلاثة في جملة
العشرة وعلى الثاني اذا رات الدم في اليوم الاول والخامس والعاشر خاصة فهو اقل دم الحيض لاطلاق نص اقل الحيض ثلاثة وصريح
مرسلة يونس وان كان الزمان الذي هو ما بين اول رؤيتها الدم الى اخر زمان الرؤية هو اكثر زمان تحيض هذه المرئية فان جرى
حكم الحيض على النقاء المتخلل للاجماع على امتناع كون المرئية طاهرة في اقل من عشرة ايام لا يصير البياض دما واما على الاول فهذا
الدم ليس من الحيض اصلا لدعوى تبادر التوالي من الاطلاق المذكور فملخصه ان تبادر التوالي يبطل حيضية دم الثلاثة المتفرقة
سواء قيل بكون الحيض منها خاصة او في مجموع العشرة وكون خلاف التوالي وعدمه في اقل الحيض بالتقريب المذكور هو ظاهر كلامهم
كما لا يخفى على من تامله دون اكثر الحيض لوقوع التوالي في صريح كلام جملة وظاهر اخرين قيدا للثلاثة اقل الحيض محترزين به عن مقالة
الشيخ وحمله على ارادة اقل ما يتحقق به غير الاقل من الحيض في غاية البعد من كلامهم اذ كيف شارح المفاتيح وقد اخذه من شرح الروضة
وتبعهما في الرياض والجواهر ويدل على اعتبار التوالي عبارة فقه الرضا وان رات يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة
ايام متواليات مع الانجبار بالشهرة العظيمة وفي الرياض حصر الدليل فيهما بعد المناقشة في الاصل والعموم والتبادر بما ذكر واستدل
الشيخ في النهاية لعدم اعتبار التوالي بما ارسله يونس عن الصادق ع والعلة ان عبد الرحمن كما يعطيه تقويتها من بعض بان يونس
معدود من اصحاب الاجماع والمعدود انما هو ابن عبد الرحمن فروايتها في الجواهر عن يونس بن يعقوب مع تقويتها بانه من اصحاب الاجماع
غفلة واضحة قال اذا رات المرئة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد
ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم
يوما او يومين حتى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان
مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها
واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم

فيما بين اقل الحيض بان تكون ثلثة ايام

واليومين وان تم لها ثلاثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت
المرئة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام
فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الثانى الذى رات تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات
الدم الاول والثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة الحديث لتصريحها بالتلفيق فى موضعين احدهما قوله فان رات فى تلك العشرة
ثانيهما قوله فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها الخ وبها ينقطع الاصل والعموم المتقدمان وتبادر التوالى ان تم ثبوته فظاهر وهكذا
نص صريح فليقدم الصريح وفى المنتهى بما رواه الشيخ فى التهذيب فى المروى عن محمد بن مسلم اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام وان رات
الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان رات بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة قلت وروى فى الكافى والتهذيب فى
الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق عم قال واذا رات الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى واذا راته بعد العشرة فهو من الحيضة
المستقبلة فالملوح منهما انها اذا رات الاولى ثلاثة او اقل واطلاق الحيضة الاولى عليها مع كونها اقل من ثلاثة انما هو باعتبار صيرورتها هنا
بعد رؤية الثانى ثلاثا فما فوق كما قرره فى الحدائق وفى المنتهى بانه لم نظفر من النص بما يدل على مقالة الشيخ غير ما ذكر وفى
الاول انها وان كانت صريحة فى مقالة الشيخ لكنها شاذة باعراض المشهور فلا يعول عليها خصوصا مع تضمنها قوله عدت الخ الواضح
بان العشرة حيض ذات العادة المتجاوز دمها العشرة وهو خلاف الفتوى لقوله ذلك النادر فى الحيض الماضى بطهر النقاء المتخلل
فى الاقل المنافى للنص والاجماع كما ستعرف وفى الاخيرين انه لا دلالة فيهما وغايتهما ان ما تراه فى العشرة هو الحيضة الاولى وبعض
لا انتفى الدم حيضا الا ما بلغ ثلاثة فصاعدا فلا ينافيان ما اذا رات الاول اقل من ثلاثة كذا فى المنتهى واستدل للتفصيل الراوى
بانه الجمع بين ما دل على اعتبار التوالى وما دل على عدمه بشهادة الموثقة عن المرئة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان
دما عبيطا فلا تصل ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على ارادة انها ترى اليوم واليومين ولا
ثم تبقى ثم ترى الثالث اذ لا يمكن الحيض اقل من ثلاثة وفيه مع عدم دلالة الشاهد لاحتمال كون المراد من قوله لا تصل بيان التحيض
بمجرد الرؤية لاصالة الحيض وان كان بعد تبين الانقطاع على ما دون الثلاثة يحكم بعدم الحيض من الاول ان الجمع فرع المكافئة
وهى فى المقام مفقودة فلا محيد عن اعتبار التوالى فى ثلاثة ايام اقل الحيض وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها انه على القول
بعدم اعتبار التوالى وكفاية التلفيق هل يقتصر على تلفيق ايام الدم اقتصارا فى الحكم المخالف على ما فى النص من المرسل كما اختار
فى الكشف وتبعه فى الجواهر ام يكفى تلفيق الساعات بدعوى تنقيح المناط بكون الزمان المساوى لثلاثة ايام معتضدة باطلاق
ما فى خبرى ابن مسلم كما صرح به فى المبسوط بقوله وكذلك اذا رات ساعة دما وساعة طهرا وكذلك الى العشرة ايام لم يكن ذلك
حيضا على مذهب من يراعى ثلاثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثانى الى الاول يقول تنتظر فان كان تم ثلاثة ايام من جملة
العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وفى نهاية الاحكام لو رات نصف يوم دما ومثله نقاء وهكذا الى اخر العاشر
فعلى التلفيق حيضها انصاف الدم خمسة انتهى ونحوه فى المنتهى والتذكرة وفى المعتبر بقوله فى باب النفاس لو رات بعد العاشر
من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام فى عشرة كان الدم حيضا على الروايتين وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة
انتهى بل مقتضى هذه العبارات المفروغية عن عدم الفرق بناء على عدم اعتبار التوالى وصاحب القول ادرى بمقالته وان كان
ما فى الكشف لا يخلو من قوة بناء على تبادر الاستمرار وخروج منه بصريح المرسلة الايام الملفقة تبقى الساعات الملفقة منفية وتنقيح
المناط القطعى فى حيز المنع منها انه بناء على كفاية التلفيق هل زمان النقاء المتخلل طهر فتحيض المرئة فى مجموع اوقات الدم
والنقاء احتمالان وقد فهم الشهيد الثانى من مقالة الجماعة الثانى كما فى الروض حاكيا فهم ذلك عن الفخر والهادى ايضا واستظهر
فى شرح المفاتيح منهم الاول وتبعه فى الرياض والجواهر والكلام هنا فى موضعين احدهما فى انه ما هو مقالة الجماعة الثانى فى انه
ما الذى يقوى فى النظر على تقدير القول بكفاية التلفيق اما تنقيح الموضع الاول فلا يخفى ان هنا تلفيقين احدهما اتفاقى و
هو تلفيق ما يتفرق من الدم بعد توالى ثلاثة ايام الى العاشر والنقاء المتخلل هنا بحكم الحيض من غير خلاف اجده من غير صاحب
الحدائق بل الاجماع عليه ما بين صريحه وظاهره مستفيض ففى الخلاف اجماع الفرقة على انه لو رات ثلاثة ايام الدم وبعد ذلك رات
يوما وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة وفى التذكرة فان رات ثلاثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع وعاد

خاصة وصلى فى اوقات النقاء اولنه بحكم الحيض فتحيض المراة فى مجموع اوقات الدم صح

قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع وفى المنتهى الاصل عندنا ان الطاهر لا يكون اقل من عشرة فعلى
هذا لو رات بين ثلاثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر دما كان الكل حيضا ومراده من الكل ضم النقاء المتخلل بقرينة
تفريعه ذلك على ان الطاهر لا يكون اقل من عشرة ثم قال فاذا انقطع الدم بعد الثلاثة وادخلت القطنة وخرجت نقية صلت و
صامت اجماعا الى ان قال فان عاود هذا الدم فى العشرة وانقطع قضت ما فعلته من الصيام للعلم بوقوعه حال الحيض فان النقاء المتخلل
ليس له حكم الطهر وبه قال ابو حنيفة وهو احد قولى الشافعى والقول الاخر للشافعى ان النقاء طهر كما ان الدم حيض انتهى فقوله اولا
عندنا وحصره القول بطهر النقاء بالشافعى ناظر بالاجماع الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم وتلفيق خلافى وهو تلفيق
الثلاثة التى هى اقل الحيض ولم اجد من اهل القول بالتلفيق من يفرق بين النقاء المتخلل هنا والمتقدم وان اعطى عبارة الكشف
الفرق ويشهد لعدم فرقهم استدلالهم لما تقدم من عدم طهر النقاء بان الطهر لا يكون اقل من عشرة بل ظاهر كلام جملة المفروغية
عن حيضية هذا النقاء على تقدير القول بتلفيق الثلاثة ففى المعتبر فى باب النفاس ان استمر ما انقطع العاشر ثلاثا فهو حيض
وان رات اقل فهو استحاضة ولو عاد قبل العشرة الثانية ما يتم به ثلاثة فان قلنا برواية يونس كان الدم حيضا وما راته بينهما و
ان شرطنا توالى الثلاثة فهو استحاضة لفوات الشرط وكذا لو رات بعد العاشر ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام فى
عشرة كان الدم حيضا وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى وفى محكى الوسيلة لو رات الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم
يعود قبل انقضاء عشرة ايام بمقدار ما يتم به ثلاثة ايام جميع العشرة ايام بحكم الحائض فى احدى الروايتين انتهى ومراده منها
رواية يونس والتعبير بما فى هذه العبارات بمنزلة نصهم على تقدير التلفيق وفى المنتهى فى التفريع الثانى من فروع التلفيق
ولو كانت عادتها عشرة فرات ثمانية وتجاوزت تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق
مطلقا وعندنا بشرط ان يتقدمه حيض صحيح ومثله فى نهاية الاحكام فى الخامسة وبعد ملاحظة هذه العبارات يعرف ان ما
ذكره الفاضل فى المنتهى والتذكرة من انه على القول بالتلفيق كل قدر من الدم لا يجعل حيضا تاما ~~وكذا كل قدر من الدم لا يجعل~~
حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضى بعود
الدم ثلاث مرات ولو كان كل من النقاء طهرا كاملا خرجت من العدة بعد الثلاثة انتهى وكذا ما ذكر فيهما من فروعات كثيرة
على حيضية النقاء المتخلل وطهريته مما يوهم انهما قولان للشيخ والجماعة مراده من جميعها التفريع على فرض كونه طهرا بحسب قول
الشافعى واما المحكى عن الفخر فهو فى الحقيقة جواب عن الاستدلال على التوالى بانه لو لم يكن التوالى معتبرا لزم اما كون الطهر
اقل من عشرة ان كان النقاء طهرا او خروج اقل الحيض عن كونه اقل وذلك ان كان حيضا باللزام الاول واختصاص الذى لا
يكون اقل من عشرة بما بين الحيضتين وليس هذا نقلا بل هو اجتهاد منه اى لو قلنا بالتلفيق والتزمنا به لم يكن الدليل تاما
فكلامه نافع فى الموضع الثانى وما تقدم عن الجامع من قوله الثلاثة المتفرقة وحدها حيض على رواية يونس يحتمل ارادة الحيض
الدمى اى الدمان حيض لا استحاضة ثم فى الروض بعد نقل القول بالتلفيق قال وعلى هذا القول لو رات الاول والخامس
والعاشر فالثلاثة حيض لا غير لكن غاية الزعم منه انهم يقولون كذا وكانه مشتبه فى هذا الزعم كيف لا وظاهر المفروغية
عن ذلك عند اهل القول بالتلفيق مع انه ليس كذلك قطعا لما سمعت من العبارات المحكية ومن اجله يحمل ايضا ما فى الكشف
من ان هؤلاء اى اهل التلفيق يخصصون تحديد الطهر بين الحيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بعد الثلاثة انتهى على
ارادة ان الجماعة لهم ان يخصصوا ولذا تراه ادعى الاجماع فى كلامه على ان اقل الحيض ثلاثة متوالية مع تصريحه بان تماميته الاجماع
مبنى على كون النقاء المتخلل حيضا وكان نسبة شيخنا الشهيد الثانى وكاشف اللثام بل وغيرهما طهرية النقاء الى الشيخ
مما ذكره فى شرح المفاتيح من فهمها من المرسلة ذلك ورواه ان الشيخ استدل بها فنسبوا اليه ما فهموه منها قال ومنشاء الفهم
من الرواية هو قوله وهو ادنى الحيض وفيه ان المراد لعل المراد منه ما يتحقق به كونه حيضا الا ان هذا الحيض اقل الحيض لان اقل
الحيض غير منحصر فيه انتهى وبالجملة هذه احتمالات صدرت ممن تاخر فى مقالة من تقدم بالتلفيق ولعل من توجه المقالة بما
لا يرضى صاحبها وكيف يرضى الجماعة بتقييد اطلاق هذه الاجماعات الكثيرة الناشئة من اطلاق الاخبار بان الطهر لا يكون
اقل من عشرة ولم يتحقق عندى القول والفتوى بذلك من اهل القول بالتلفيق بل الظاهر عدم القول بالفصل فى الثلاثة

المتخللة بالنقاء بين اوقات الدم وان ذات النقاء فاما طهر جميعها وامّا حيض جميعها غير صاحب الحدائق وقد خالف هو الاجماع الصريح
فى هذه المسئلة من جهتين والمستظهر من جهة ثالثة فالاولى بيان احديهما جعله المدار بعد اليوم او اليومين مع ان ذلك يستلزم
فى جملة من الصور بلوغ مجموع الدم الاول والنقاء والدم اللاحق اكثر من عشرة ايام والاجماع متحقق على عدم صحة تلفيق الدماء المنتشرة
فى ازيد من عشرة ايام لانهم صرحوا جميعا بان المجزى هو الثلاثة المتفرقة فى ضمن العشرة قال فى المنتهى اتفق الفريقان على انه يشترط
كون الثلاثة من جملة العشرة وقال فى نهاية الاحكام واذا جاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغير ذات التلفيق
ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم على الاكثر وقال فى التذكرة وان رات اقل من ثلاثة ثم انقطع ورات قبل
العاشر وبلغ المجموع ثلاثة فللعلماء قولان احدهما انه ليس بحيض والثانى انه حيض ان كمل ثلاثة فى جملة العشرة قال ولو كمل اقل
الحيض فى اكثر من عشرة لم يكن حيضا وكذلك تلفيق ما نقطع من الدم بعد مضى ثلاثة متوالية فلا يضم من اللاحق الا ما لم يجاوز
منه ومن النقاء المتخلل والثلاثة الماضية عن عشرة ايام من غير خلاف اجده كما يقتضيه الملاق قوله فى النهاية اذا تجاوز الدم بصفة
التلفيق الاكثر لانه شامل لرؤية الثلاثة المتوالية اولا ثم يوما نقاء ويوما دما الى ان يتجاوز العشرة مع تصريحهم جميعا باشتراط
ضم ما بعد الثلاثة من الدم اليها بكونه مما يوجد قبل العشرة من اول الدم وهو قاض بما ذكر وهو هنا ايضا خالف اتفاق على الشرط
المذكور حيث قال العشرة التى وقع التفصيل فيها يكون رؤية الدم قبل تمامها فيكون من الحيضة الاولى وبعده فيكون حيضة
مستقلة اما هى عشرة واحدة وهى ما بعد رؤية الدم سواء كان يوما او يومين او ثلاثة ومبدؤها انقطاع الدم الاول وقد
عرفت ان جعل مبدئها الانقطاع قاض بزيادة الدمين مع النقاء على عشرة ايام فى جملة من الصور واما مخالفته الثانية لصريح الا
الاجماع حكمه بطهر النقاء المتخلل بين الثلاثة المتوالية والدم العائد قبل العشرة وقد عرفت استفاضة نقل الاجماع الصريح هنا
فى كون النقاء المتخلل بحكم الحيض وقد سمعت عن الكشف ان هؤلاء يخصصون دخول المتخلل بالنقاء بعد الثلاثة وظاهره الاتفاق
عليه وانما الخلاف على تقدير تحققه فى نقاء ما بين الثلاثة واما مخالفة الاجماع المستظهر فحكمه بطهر النقاء المتخلل بين اجزاء الثلاثة
المتفرقة لما تقدم من ظهور عدم القول بالفرق فى الحكم بين زمان دمها ونقائها ومن نظر بعين التامل فيما ذكرناه من اعتبارهم فى التلفيق
سواء كان فى اجزاء الثلاثة او فى المتفرق بعد الثلاثة عدم زيادة مجموع الملفق مع النقاء المتخلل على عشرة ايام يعرف انه ليس الا لبنائهم
على ان النقاء المتخلل بحكم الحيض فيلزم زيادة ايام الحيض من العشرة ولو امكن كونه طهرا لم يتجاوز الحيض فى الفرض من العشرة فلم يكن
مقتضيا لاعتبار ما ذكر ضرورة ان مراعاة العشرة فى هذا الباب اما لعدم تجاوز الحيض او لعدم قصور الطهر عنها واحتمال مراعاتها
فى الشرط المذكور تعبدا لاحد الامرين فى غاية السقوط ووقوع التصريح فى النصوص باعتبار عدم تاخر الدم المنضم الى الثلاثة
من العشرة ناظر الى ذلك ايضا لبعد التعبدية جدا واما الموضع الثانى فالذى يقوى فى النظر جريان حكم الحيض على النقاء
المتخلل لعموم اخبار ان الطهر لا يكون فى اقل من عشرة المعتضد بعموم معقد الاجماعات المستفيضة مع تزييف ما قال فى الحدائق
فى المقام وكذا من بعض الاستشهادات للحكم بطهرية النقاء واحسن ما يقرر له مع ضم ما يستفاد من مجموع كلماته هو ان الحيض
حقيقته هى الدم ومقتضاه تخصيص كلما علق عليه من الاحكام بحالة الدم وجريها على اوقات النقاء محتاج الى دليل قوى
وليس عندهم الا انه لو لم يجر عليها حكم الحيض لكان طهرا وقد دلت الاخبار على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وهو مدفوع بان المراد
من الطهر فى تلك الاخبار خصوص الايام التى بين الحيضتين لا مطلق النقاء ويدل على الاختصاص هنا مرسلة يونس ورواية ابن
مسلم وصحيحة عبد الرحمن وعبارة فقه الرضا وذكر فى وجه دلالتها على الاختصاص المذكور امورا كلها مدخولة غير تامة منها التصريح
فى المرسلة بان ايام الدم المتخللة بالنقاء الدم المتقدم والمتاخر منها حيض واحد وكذا فى غير المرسلة حكم بان الدم المتاخر من الحيضة
المتقدمة ومنها ظاهر فى اختصاص الحيض باوقات الدم دون زمان النقاء فهو طهر ولاطلاق لفظ الطهر فى بعضها على ايام النقاء
المتخللة كقوله فى المرسل ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام وفى الصحيحة من الحيضة التى طهرت منها والتصريح فى بعضها بانها
تغتسل فى النقاء وتصلى وتصوم كما فى المرسلة وصحيحة يونس بن يعقوب المتقدمتين فى اقل الطهر ومرسلة داود مولى ابى المغرا
العجلى قلت امرئة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها وترى البياض لا
صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلى قلت تغتسل وتصلى ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها

فى ضمن العشرة الثلثة المتفرقة هو عدم ثمانية عشرة ايام من حين انقطاع الدم صح

فى بيان ان الطهر عشرة ايام من اقل ما هو

ترى الدم

ترى الدم يوما وتطهر يوما فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت الحديث واذا استفيد من هذه الاخبار طهرية
النقاء المتخلل فى الحيضة الواحدة بالتقريب المذكور فليحمل اطلاق اخبار ان الطهر لا يكون فى اقل من عشرة على غير المتخلل من الطهر الواقع
بين الحيضتين والجواب عن التقريب الاول اقتضاء السياق كونه لبيان مجرد ان الدم الثانى يضم الى الدم الاول واما ان النقاء
المتخلل بحكم ايّهما فمسكوت عنه بل بملاحظة ما قبل ذلك وما بعده فى خصوص المرسلة من ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ظاهر فى
كونه من الحيض وكانه لذا لم يفهم فى الوسيلة والمعتبر والتذكرة من المرسلة الا حيضية النقاء المتخلل حسبما سمعت وعن الثانى
وضوح ان المراد من طهرت فى الخبرين وكذا فى صحيحة اخرى لابن مسلم وغيرها هو مجرد عدم رؤية الدم وعن الثالث ان غاية تلك
الروايات الثلاث وجوب الاتيان بالعبادة بمجرد النقاء الغير المعلوم عود الدم بعده وهو غير مجد فى المبحوث عنه لان البحث
فى الحكم عليه بالطهرية بعد عود الدم وانكشاف كونه متخللا بين اجزاء الحيضة الواحدة فيثمر فى قضاء الصوم وعدمه مضافا
الى حمل ما فى الضعيفين على الاحتياط المخصوص بالمتحيرة لا الطهر الواقعى حسب ما مر ومنها قوله فى المرسلة فان رات بعد ذلك الدم
ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض قال فى كلام له ان الحكم بكون ما تراه قبل تمام هذه العشرة من بقية الحيض انما
يتم على الطلاقة بناء على الحكم بكون النقاء طهرا والا فقد تزيد ايام الحيض على هذا التقدير من عشرة ايام وهو باطل اجماعا نصا و
فتوى وفيه مع ان المحكى عن بعض نسخ التهذيب من يوم طمثت ولا احتمال تعلق من يوم طهرت بلم يتم لا كونه قيدا للعشرة وح
يبقى العشرة غير مذكور مبدؤها ويصلح جعل مبدئها من اول الدم والمعنى انه من ضم زمان نقائها لم يحصل كمال العشرة المبتدئة
من اول الدم ويؤيده كون العشرة بعد هذا فى قوله دائمة تمام العشرة ايام مبدئها اول الدم قطعا وهى عين المذكور فى الفقرة المقابلة
قبلها وثانيا انها بملاحظة معلومية ان اكثر الحيض عشرة مقيدة بما لا يبلغ الدم الاول مع النقاء المتخلل العشرة ونظير هذا
التقييد لازم على تقدير طهرية النقاء ايضا لان الطلاق ضم الدم الثانى ظاهر فى تمامه ولا يضم تمامه الا فيما لا يتجاوز جميع الدم
عن العشرة ولا فرق بين التقييد بهذا وبما لا يبلغ ايام الدم والنقاء العشرة وثالثا ان قوله هذا معارض من حيثية مبدء العشرة
بموضعين مما قبله احدهما قوله انتظرت من يوم رات الدم الى عشرة الثانى قوله فى تلك العشرة ايام من يوم رات الدم وهذا
كالصريح وذلك ظاهر فليقدم عليه ولا اقل من تعارضهما والرجوع الى عموم اقل الطهر عشرة نعم اطلاق ادنى الحيض عليه قد
يقضى بان النقاء من الطهر باعتبار انه مع احتسابه من الحيض لم يكن مطلقا ادنى الحيض ويدفع باحتمال الارادة انه ادنى الحيض
الحقيقى وهو الدم ومفروضه تمام الثلاثة ايام وهى اقل الحيض ومنها جعل الميزان فى كون الدم المتاخر جزء من الحيضة المتقدمة
او حيضة مستقلة رؤيته قبل العشرة وبعد تمام العشرة فى روايتى ابن مسلم الموثقة والحسنة وربما قيل ان الحسنة هى الموثقة
بطريق اخر ويضعفه تفاوت متنهما فان الموثقة هكذا اذا رات المرئة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة
فهو من الحيضة المستقلة والحسنة هكذا قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام واذا رات الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى الحديث
وتقريب الاستدلال بهما ان بينها عشرتين وجعل مبدء كل منهما غير الاخرى خلاف ظاهر الترديد والتشقيق وان جعل مبدؤهما
واحدا فان جعل من اول الدم لم يمكن فى العشرة الاخيرة ضرورة ان عشرة الطهر فيما بين الحيضتين هى من انقطاع الاول الى رؤية
الثانية فينحصر بجعل مبدئها انقطاع الدم الاول وح فقوله اذا رات قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى ان كان المراد انه هو مع
النقاء بينهما من الحيضة الاولى فحمل الطلاقة غير ممكن لان الدم الاول مع النقاء فى جملة من الصور تزيد على عشرة ايام او يبلغها فلو
ضم من الدم الثانى اليه تجاوز العشرة وان كان المراد انه هو اى الدم الثانى خاصة من غير نقاء من الحيضة الاولى فهو المطلوب
وفيه مع خروج ذلك ايضا غير ممكن على الطلاقة لزيادة نفس الدمين فى بعض الصور على عشرة فلا بد من تقييده بمقدار لا يزيد مجموع
الدمين على عشرة وهو ليس باولى من تقييده مع كون النقاء داخلا بما لا يزيد مجموعهما مع النقاء بينهما على عشرة وان كان فرق بينهما
بعدم امكان الضم مطلقا فى بعض الصور على تقدير دخول النقاء بخلافه على تقدير خروجه وطهريته فينضم دائما لكن يختلف مقدار ما
ينضم الا ان هذا الفرق غير موجب لتعين الاخير خصوصا مع اقتضاء الاخير تخصيص عموم المستفيضة المعتضدة بالاجماعات
على عدم قصور الطهر عن عشرة بل يتعين الاول بهذه الملاحظة ضرورة ان ارتكاب تقييد يختص بنفسه اولى من تقييد يستلزم
تقييدا اخر خصوصا مثل ما لا يكافؤه بل مع فرض استلزام اتحاد مبدء العشرتين هذا التقييد المنكر قد يترجح عليه ارتكاب خلاف

الظاهر بالخلاف

الطاهر بالخلاف مبدئهما وكون المراد بالاولى من اول الدم الاول لكن مع تقييد الحكم بحيضية الدم الثاني مستقلا فيما يجاوز العشرة
بوقوع فصل اقل الطهر من حين انقطاع الدم الاول وهذا الحمل في نفسه ايضا غير بعيد بدعوى ان اطلاق الحكم بكون الدم الثاني
حيضا مستقلا اذا كان بعد العشرة مساق لبيان مجرد انه ليس جزء من الدم الاول وبقيته لم فلا ينافي اشتراط كونه حيضا
بشرط اخر هو انفصال اقل الطهر بين الدمين كما يشترط بغيره ايضا من استمرار الدم الثاني ثلاثة ايام وسائر شرائط الحيض قطعا
هذا كله مع ظهور الروايتين بملاحظة قوله فيهما من الحيضة الاولى في صورة انقطاع الدم بعد تحقق ما يسمى حيضة سيما مع ملاحظة
عدد ثانيتهما وقد عرفت انه في تلك الصورة لا مجال للقول بطهرية النقاء المتخلل بالنظر الى الاجماعات المستفيضة المعتضدة
بظاهر جملة من الاخبار خصوصا ما ورد بالاستظهار بمعنى ترك العبادة اذ لا وجه له مع كون مجرد الانقطاع طهرا ومنها ما نبه عليه
بقوله ومما يؤيد ما ذكرناه من ان العشرة التي وقع الترديد فيها هي عشرة الطهر ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن المرتفعة
اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها
فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة
فهي املك بنفسها قال والتقريب فيها كما مر في صحيحة محمد بن مسلم اي جعل العشرتين اما بمعنى واحد او بجعل مبدء كل منهما غير الاخرى
الى اخر ما تقدم قال الا ان هذه اظهر في كون الطهر يكون في اقل من عشرة ايام وان ما ذكروه من حمل العشرة الاولى في تلك الرواية
على مبدء الدم الاول لا يجري في هذه الرواية بل المراد بالعشرة فيها في الموضعين هي عشرة الطهر الخالي من الدم وذلك فان معناها
انها اذا حاضت الحيضة الثانية وطهرت ثم اتاها الدم فان كان قبل تمام العشرة الايام الطهر فله الرجوع فيها لانها باقية في العدة
وان كان بعد تمام العشرة فقد خرجت من عدتها لحصول الاقراء الثلاثة التي هي عبارة عن الاطهار انتهى وكان قوله هذه اظهر
من جهة البناء فيها على كون العدة بثلاثة اطهار التي هي الايام الخالية من الدم بين الحيضتين لا الحيضات كما يدل عليه قوله اذا
رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها فالترديد بين ان يتم الطهر الثالث عشرة ايام فتخرج من العدة او لم يتم والطهر الذي
لم يتم عشرة هو المفروض هنا النقاء المتخلل وبالجملة يحاول بقوله هنا فان معناها الى اخر وكذا بقوله بعد ايراد رواية ابن مسلم
ان معناه الى اخر ما يقرب من ذلك ان اشتراط بلوغ العشرة في هذه الروايات في الحكم بكون الدم الثاني حيضا مستقلا قرينة ان
المراد في اخبار ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايضا اعتبار بلوغ العشرة لاجل ذلك فمعناها انه لا يحكم بتعدد الحيض الا مع توسط
العشرة لا انه لا يوجد طهر الا بقدر العشرة وفيه منع كونه قرينة اذ لا تنافي هذه عموم تلك الاخبار فهي باقية على عمومها
بمعنى ان المرتفعة لا تظهر بمعنى جريان احكام الطاهرة من الحيض عليها في اقل من عشرة ايام مطلقا سواء كان النقاء في خلال حيضة
واحدة فيكون المجموع مع النقاء المتخلل مما لا يزيد على عشرة حيضة واحدة او بعد كمال الحيضة الاولى كما لو رأت مثلا عشرة ايام
دما ثم نقت دون العشرة فيكون النقاء استحاضة فلم يثبت شيء مما ذكر مخصص للعموم المعتضد بالاجماعات المستفيضة الا ان
في الواقع بعد الثلاثة ايام الدم المتوالية مع عدم القول بالفصل وباستصحاب حكم الحائض الثابت حالة الدم مضافا الى ان
مقالة صاحب الحدائق قاضية بامتداد الحيضة الواحدة مائة يوم كما اذا رأت يوما دما وتسعة نقاء وهكذا الى عشرة ايام دم متخللة
بتسعين يوم النقاء وبناء على تلفيق الساعات والاقل منها ربما تمتد الحيضة الواحدة سنين عديدة وهو في غاية البعد وابعد منه
لو قيل مع تلفيق الثلاثة ايام بكفاية رؤية مسمى الدم في ايام الدم فان قضية ذلك مع امتداد الحيضة مائة يوم امكان العبادة
في جميعها ايضا كما اذا رأت الدم في اليوم لحظة قبل الوقت لكن لم اجد مصرحا بكفاية مسمى رؤية الدم من اهل القول بالتلفيق
وان كان مقتضى دليل كفاية المسمى عدم الفرق على كل من التقديرين وربما نسب الى صاحب الحدائق لاختياره في معنى التوالي
كفاية المسمى لكن الموجود فيه استظهار كفايته على تقدير القول المشهور ومع ذلك يلزمه ما ذكرناه في التسعين من المائة كما لا يخفى
منها ان المشهور المعتبرين للتوالي الثلاثة اختلفوا في المراد من التوالي فقيل هو وجود الدم في جميع اجزاء الثلاثة ولو لم يخرج
بحيث كلما وضعت الكرسف في داخل الفرج وصبرت هنيئة خرجت ملوثة بالدم ولو برأس كطرف الابرة قال في المبسوط اذا رأت
ساعة دما وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلاثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى
الاول يقول ينتظر فان كان يتم ثلاثة ايام متوالية من جملة عشرة كان حيضا وان لم يتم كان طهرا وفي المنتهى لو تناوب الدم و

وبالثانية من حين انقطاعه اتحاد مبدئهما وجعله اول الدم الاول صح

والنقاء في الساعات تضم الدماء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي وقد تقدم عن نفاس المعتبر والتذكرة انها لو رأت
بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام في عشرة كاملة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله على
القول الاخر استحاضة انتهى ومقتضى هذه العبارات ان عدم كفاية رؤية الدم في بعض كل يوم من الثلاثة هو قضية كل من
يقول باعتبار توالي الثلاثة ولذا لم يكتف بتلفيق الساعات وان كفاية مسمى رؤية الدم لا يأتي الا على القول بالتلفيق و
مع ذلك يعتبر تلفيق ما يساوي ثلاثة ايام فالاكتفاء بمسمى رؤية الدم في كل يوم من الثلاثة هو خلاف القولين في المسألة
ولذا قال ابن سعيد في الجامع لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يستمر ثلاثة ايام بلا خلاف ومحصل العبارات المتقدمة
الاتفاق على اعتبار وجود الدم في زمان يساوي ثلاثة ايام فلو نقص لم يكن حيضا وبه ينتفي القول بكفاية مسمى رؤية الدم
في كل يوم وانما الخلاف في اعتبار تواصل ازمان الدم وعدم اعتباره فيكفي تلفيقه اياما وساعات وايام خاصة كما احتمله
في الكشف لكونه المتبادر لكنه خلاف ظاهر اهل القول بالتلفيق لانهم لم يفرقوا بين تلفيق الايام والساعات لكن مع ذلك كله
نسب في المسالك الى المشهور كفاية مسمى رؤية الدم في كل يوم من الايام الثلاثة على القول بالتوالي واستظهره من الاكثر في المدارك
والذخيرة والحدائق وشرح المفاتيح وكان نسبته منهم ناشئة من ملاحظة تعبيرهم باشتراط ثلاثة ايام متوالية وزعمهم تحقق صدقه
بمجرد الرؤية في لحظة من كل يوم كما صرح به في الروض ومنه نشاء رواج هذا القول ثم تبعه جماعة لظهور رشده وذهب من الكركي
قال في جامع المقاصد بعد اختياره اعتبار الاستمرار ويوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع
الى ما ليس له مرجع انتهى وفي شرح المفاتيح قيد هذا القول وقال انهم يشترطون ان يكون رؤيته معتدا بها عرفا انتهى و
ينبغي هذا التقييد البتة وحكى في الروض قولا ثالثا وهو كفاية المسمى لكن بشرط ان يكون الدم موجودا في اول جزء من اليوم الاول
واخر جزء من اليوم الثالث اي جزء كان من اليوم الثاني وفي مفتاح الكرامة انه للسيد حسن الكركي معاصر الشهيد الثاني والاقوى
الاول لانه مضافا الى ظهور الاتفاق عليه ممن تقدم الشهيد الثاني وكونه الغالب المنصرف اليه الاطلاق ومقتضى الاصل المقرر
لاشتراط التوالي هو قضية ما قررناه لاستفادة التوالي من النص من كون الثلاثة ايام هي امد استمرار الدم ضرورة استلزامه عدم
الانقطاع في البين ولعل السر في دعوى الملازمة بين القول بالتوالي وعدم كفاية تلفيق الساعات في العبارات المذكورة واستدل
للقول الثاني في الروض بان معنى النص ان اقل الحيض رؤية الدم ثلاثة ايام فالثلاثة ظرف للرؤية ولا يجب المطابقة بين الظرف
والمظروف فيصدق بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه وفيه منع تبادر الرؤية في ثلاثة ايام بنحو الظرفية بل المتبادر كون
الثلاثة امد استمرار الدم حسبما قررناه ولازمه عدم الانقطاع في تلك المدة كيف لا وان لم يستفد امدية الثلاثة الماضية
باستمرار الدم فيها الذي لازمه الاتصال وعدم الانقطاع فمن اين يستفاد اعتبار اصل التوالي في الثلاثة فان مجرد ذكر الثلاثة ايام
لا يقتضي اتصالها قطعا اولا الا انقضاء في نذر صوم ثلاثة ايام وفي رأيت زيدا في ثلاثة ايام ونحو ذلك ومنه يتبين بطلان
القول الثالث ايضا لمنافاته الاستمرار وان لم يستبعده شيخنا البهائي قال في الحبل وانما اعتبر في اول الاول واخر الاخر اذ لو لم
يعتبر وجوده في الطرفين لم يكن الاقل هو الثلاثة ايام اي يكون الرؤية في اقل من ثلاثة ايام وفيه انه مع غض النظر عن تبادر الامدية
هنا من ذكر الثلاثة تكون ظرفا للرؤية لا محالة والظرفية لا توجب لزوم صدق انطباق الثلاثة بوجه من الوجوه حتى يراعى الطرفان
بل الوجود في اليوم صادق بالوجود في اي جزء منه ومنه يتضح ضعف ما احتمله قويا في الكشف من اعتبار وجود الدم في تمام كل يوم
من الثلاثة وان تفرقت في جملة العشرة اذ لا يقتضيه الظرفية المتبادرة بعد الغض عن تبادر امدية الثلاثة ومن هنا يتبين ما في
الجواهر من انه لو اكتفى بمسمى الرؤية في كل يوم لم يصدق ان اقل الحيض ثلاثة بل يكون يوما وساعتين مثلا ضرورة ان القول الثاني
مبني على فهم ظرفية الثلاثة التي في النص والمقوي للرؤية اي ما يصدق به انها رأت الدم في كل يوم من الثلاثة بلغ ما بلغ مجموع
اجزاء زمان الرؤية يومين وساعتين او اقل او اكثر ويتضح ايضا من فهم معنى الاستمرار الذي قررناه انه لا يجتمع كون امده
ثلاثة ايام مع انقطاع في البين فلا معنى لما في الجواهر من قوله ويمكن دعوى اشتراط ما ذكرنا اي استمرار الدم في الثلاثة حتى على
القول بعدم اشتراط التوالي اذ الاكتفاء بكونها في جملة العشرة لا ينافي ذلك انتهى لان المتبادر كون الثلاثة امد الاستمرار وهو المنافي
على الحدوث ولازمه عدم الانقطاع فيها لا مطلق الوجودات ولو المنقطعة وبالنظر اليه لا يتم ايضا قوله فيها ان ما فرعه في المبسوط

وغيره من تلفيق الساعات ايضا لا ينافيه الاستمرار ضرورة ان الساعات وجودات منقطعة منها امر هل يعتبر الليالي على القول به باعتبار التوالي ام لا اقوال ثلاثة احدها دخول لياليها الثلاث كما في التذكرة قال اقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع وفي المنتهى اقل ايامه ثلاثة بلياليها واكثره عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع وفي جامع المقاصد لا ريب ان الليالي معتبرة في الايام اما لدخولها في مسماها او تغليبا وفي الذخيرة ان ظاهر الاصحاب ان الليالي معتبرة في الثلاثة وبه صرح ابن الجنيد وعن البحار نحو هذه العبارة بزيادة لعله يظهر من الاخبار ايضا وفي الحاشية الجمالية كانه لا خلاف بينهم ايضا على ما في شرح الارشاد عن المنتهى ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا انتهى وصرح بدخولها في الروض قال اما لكونها داخلة في مسماها بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار او للتغليب انتهى ثانيها دخول الليلتين المتوسطتين خاصة دون الاولى اختاره في الكشف والرياض والجواهر وفي ثانيها عدم الثالثة في دخولها ثالثها عدم دخول الليل مطلقا اختاره السيد المعاصر في المناهل ولم اجد مصرحا به غيره نعم في الجواهر انه يظهر من بعض مشايخنا التوقف في دخول الليلتين انتهى قلت لا ريب في ضعف القول الثالث وان استظهره في المناهل من اطلاق المعظم اعتبار الثلاثة ايام خاليا من ذكر شيء من الليالي قال وبه يوهن الاجماعات المحكية مضافا الى منع دلالة العبارات على الاجماع في الليالي بل ظاهرها الاجماع على الايام وبمقابلة العامة القائل بعضهم بعدم اعتبار الثلاثة ايام وكذا يوهن به عدم الخلاف الذي في الرياض في دخول الليلتين المتوسطتين ولا يتوقف توالي الايام الثلاثة على دخول ما بينها من الليل وحاصله عدم الدليل على دخول الليل فيكون منفيا بالاصل مع اطلاق النص بان ادنى الحيض ثلاثة ايام وبه ينقطع ما تمسك به في التذكرة لدخول الليالي الثلاث من اصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى ما في المناهل وفي قوله لا يتوقف على دخول ما بينها ان مجرد ظرفية الثلاثة وان لم تقتض دخول ما بينها لكن امد بينها الاستمرار الدم قاضية به كاقتضاء الخيار في ثلاثة ايام معينة لذلك وفي قوله وكذا يوهن عدم خلاف الرياض انه بعد معلومية استلزام الاستمرار دخولها لا يحتاج الى ذكرها بخصوصها الا بكالرجح الى قضية الملازمة كما في النظاير من الخيار ثلاثة والاعتكاف ثلاثة والاقامة عشرة وغير ذلك فلا ينبغي التامل في دخولها خصوصا مع نقل الاجماع في الرياض وغيره المساعد بالتتبع اذ لم نجد مانعا في المناهل في غيرها واما دخول ليلة اليوم الاول فهو قوي لرواية ابي بصير عن النبي ص اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها وضعف سندها منجبر بالاجماعات المحكية ولا ينبغي معارضتها بخلو عبارة الاكثر عن ذكر الليل لامكان بنائه على دخوله في مسمى اليوم او التغليب كما نبه عليهما ثاني المحققين والشهيدين نعم لو كانوا ينفون دخوله في عبارتهم صلح للمعارضة والتوهين به وبالجملة عبارة المعظم الخالية عن ذكر الليل بمرئى ومسمع من الجماعة الحاكين للاجماع على دخولها فليس الا انهم علموا ذلك من غير كلمات لهم ومن اجلها حملوا العبارة الخالية من ذكره على التغليب او نحوه مما ليس بحقيقة اللفظ فلا ينبغي تكذيب الجماعة بمجرد خلو تلك العبارة وصرف الاجماع في عباراتهم على الايام خاصة مؤول بلا داع ولا قرينة ووجود قائل من العامة بان الاقل يوم وليلة لا يصلح للقرينة لان الاجماع اذا كان قائما على اعتبار الثلاثة في الايام والليالي جميعا فهو صالح لذكره ابطالا لذلك القول جدا ومن الغريب ما في الجواهر من حمل لياليها في عبارة الجماعة على الليلتين المتوسطتين مع ان المضاف جمع والمضاف اليه عائد الى الايام الثلاثة ثم الظاهر عدم ارادة خصوص ليالي تلك الايام وتظهر الثمرة في ليلة اليوم الاول فلو ابتدء الدم صبح الخميس مثلا احتسبت الليالي الثلاث ليلة الجمعة والسبت والاحد لما تعرفه في التنبيه الاتي من ان المراد الزمان الكلي المساوي لثلاثة ايام وثلث ليال بشرط الاتصال فلا يرد ما في الجواهر من استلزام اعتبار الثلاثة ايام بلياليها ان يكون اقل الحيض اربعة ايام وثلاث ليال لو فرض رؤيتها الدم صبح يوم الخميس لعدم صدق الايام بلياليها بدون ذلك لان المفروض كون ليلة الخميس بياضا ولا حاجة الى دفعه بجعل يوم الخميس لليلته ليلة الجمعة منها انه اذا كان ابتداء الدم من اثناء يوم الخميس مثلا ذكر في كشف الغطاء فيه وجوها واحتمالات عدم احتساب بقية الخميس اصلا وعليه فاحتساب اول الايام الثلاثة من صبح الجمعة واحتساب البقية يوما واحدا من الثلاثة فيكون اخر الايام غروب السبت والتفصيل في كل من الاحتمالين بمضي اليسير من غيره والكثير والتلفيق بمعنى اضافة مقدار الماضي من الخميس من غير دم مما بعد السبت وجعله الاقوى وهو كذلك لكن الوجوه الباقية كاسدة جدا لما تسمعه وقد يشكل التلفيق بعدم صدق اليوم على الملفق لانه حقيقة فيما بين الطلوع والغروب وربما يدفع بان وقوع غالب افراد الحيض من اثناء النهار دليل ارادة الاعم من

من الملفق من اليوم في نص اقل الحيض ثلاثة ايام وفيه امكان بقاء اليوم ح على حقيقته وعدم احتساب البقية وجعل مبدء الثلاثة من اول اليوم الذي بعده فالذي يقتضيه النظر في دفع الاشكال ان اليوم او الايام المذكورة في الادلة ان احتمل فيها ارادة خصوصها فضلا عن التصريح او الظهور فيها كصوم يوم الخميس وصلاة يوم العيد وغسل يوم الجمعة وغير ذلك والزمان المأخوذ في العبادة غالبا لا يخرج عن هذا القسم فالاصل فيه الاقتصار على اليوم الصحيح دون المنكسر الا بدليل واما ما يعلم عدم مدخلية لخصوصه فالاصل فيه كفاية ما ساواه من الزمان وكل ما ذكر اليوم لبيان الامتداد لا يخرج من هذا القسم غالبا كالتراوح في نزح البئر والخيار ثلاثة ايام والاقامة عشرة ايام واقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام واقل الطهر عشرة ايام الى غير ذلك لان المراد من ذكر اليوم في نحوها بيان كمية زمان امتداد الشيء والتشاغل به كالاوقية في كمية الوزن والقفيز في كمية الكيل والذراع في كمية المساحة فكما يقوم الشبران مقام الذراع لمساواتهما مقدارا كذلك الليل مقام النهار اذا تساويا او اثنتي عشرة ساعة مقام اليوم الذي هو ما بين الطلوع والغروب ونحو ذلك فيكفي مطلق التلفيق في مثله وبه يتضح عدم الفرق هنا بين ان يؤخذ مقدار كسر اليوم من ليل او نهار وما في شرح البغية من ان الليلة الاولى بناء على عدم دخولها وكذا الليلة الرابعة لا تكونان مكملتين فلا تكمل الليلة الاولى اليوم الثالث ولا الليلة الرابعة اليوم الاول وكذا ما في الجواهر من قوله لا وجه للتلفيق بالمخالف كتلفيق النهار بالليل لعدم مساعدة العرف انتهى فغير معلوم جدا على انه كما لا يساعد العرف على دخول الملفق من نصف يوم ونصف ليلة كذا لا يساعد على دخول الملفق من نصفين من يومين لان الحقيقة ما بين طلوع وغروب واحد ودعواه ان الاخير بمنزلة عند اهل العرف كالحقيقي ممنوعة ان اراد به انه من الحقيقي وان اراد انه شبيه الحقيقي فكذا الاول وان فرقا بالتجانس في الضياء وعدمه لكن الفرق به ضعيف خصوصا في المقام المعلوم عدم مدخلية الضياء والظلام في الحيضية فروح الكلام وتنقيح المقام ما ذكرناه وعليه اذا انكسر اليوم الاول في المثال يجبر من ليلة الاحد وعلى ما في شرح البغية والجواهر يجب جبره من يوم الاحد ومن جهته يلزم ح دخول تمام ليلة الاحد ليتحقق توالي الثلاثة ايام وقد تنبه له في اولها والتزم فيختلف زمان اقل الحيض مرة بكونه ثلثة ايام وليلتين واخرى ثلاثة ايام وثلاث ليال وهو بعيد واذا انكسرت ليلة الخميس في المثال بناء على دخول ليلة اليوم الاول يجبر من ليلة الاحد وبناء عليه اذا ابتدء الدم في المثال من صبح الخميس اعتبر امتداده الى صبح الاحد وهذا هو الذي وعدناه في التنبيه السابق ثانيها ومنها ان الفترات في خروج الدم المعتادة المتعارفة التي لا يوجد حيض بغيرها غير قادح حصولها في توالي الثلاثة ولا يجبر ايضا بما يساويها من زمان اجماعا لانصراف ثلاثة ايام الى المتعارف ولا يخلو بل لا يوجد الا معها ولعدم قدحها طرق ثلاث احدها انها انقطاع الدم ولقلة زمانه لا يقدح بالاستمرار العرفي كما يقال امطرنا ثلاثة ايام او جرى الميزاب ثلاثة ايام وان انقطع في اثنائها لحظات يسيرة ويعطيه عبارة شرح البغية قال ثلاثة ايام متوالية متصل فيها الدم في الرحم اتصالا عرفيا لا حكميا فلا تضر الفترات العادية انتهى ومثلها عبارة بعض من تأخر عنه ايضا وتعطيه ايضا تفويته المكتفين بمسمى رؤية الدم في الايام الثلاثة مقالتهم باجماع التذكرة على عدم قدح الفترات وهو مشكل لاستلزامه عدم قدح الانقطاع بقدرها وان لم يكن للفترة مع ان الظاهر بناء الاستمرار منا على التحقيق لا التقريب ثانيها انها انقطاع الدم لكن عدم خلو الحيض منه دليل ارادة الاستمرار فيما عدا تلك الانات وهذا لا باس به ان تم ثالثها ان الفترات اللازمة لوجود الحيض انقطاع الدم من اصله لكن قضية كلام جملة ان الدم موجود حال الفترة في باطن الرحم وانما الفترة تعطيل في الخروج منه الى فضاء الفرج وهذا هو الطريقة الثالثة ووجه عدم قدح الفترة ح ان انقطاع الدم فيها من محل لا يعتبر وجود الدم فيه في استمرار الحيض قال في الجواهر الظاهر بقرينة الاجماع عدم الخروج خارجا الا عدم بقاء شيء منه في باطن الرحم وكانه المراد مما في الكشف قال بعد نقل اجماع التذكرة وقد لا ينافي ان يكون بحيث متى وضعت الكرسف تلون انتهى واظهر في ذلك عبارة التذكرة ونهاية الاحكام ان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم الى المنفذ فاذا زاد على تلك فهو نقاء انتهى وفي بعضها تفسير جملة الاستمرار بكونه بحيث متى وضعت الكرسف وصبرت هنيئة خرجت ملطخة فان الظاهر ان الصبر هنيئة للانتظار دفعة بعد انتهاء الاخرى الذي في التذكرة والنهاية وعلى كل حال ان كان اجمال في حقيقة الفترة فلا يهمنا في ذلك لان العبارات متفقة على ان يرون

الدم الى خارج الفرج فى اثبات متعارف عدم البروز فيها غير قادح فى التوالى بشرط انه اذا وضعت الكرسف كما هو متعارف عند النساء للتبين وصبرت هنيئة خرجت ملوثة بالدم ولو يسيرا فلو خرجت نقية فهو نقاء مخل بالتوالى وكذا اذا توقف تلوثها على الصبر ازيد من الهنيئة المتعارفة واما اذا تلوثت بعد الهنيئة لكن لم يبرز بنفسه الى خارج الفرج فى ازيد من لحظات الفترة فلا يقدح لكن كل ذلك باعتبار استمرار الحيض واما فى ابتدائه فيعتبر بروز الدم الى خارج الفرج اناً ما فما لم يبرز وان صار موجودا فى داخل الفرج لا يترتب حكم الحدث عليه وفى عبارة شرح البغية لا يكفى الوصول الى الرحم من دون بروز ابتداء ولعل مراده من الرحم مطلق فضاء الفرج بل لعله المراد ايضا من الرحم فى عبارة السابقة فتوافق عبارات الوجه الثالث لعدم قدح الفترة وفى رسالة صاحب الجواهر الاحوط جريان حكم الحدث عليه مع انصبابه من محله وان بقى فى فضاء الفرج بحيث يمكن اخراجه بالاصبع ونحوه ومراده فى ابتداء الامر ولا باس به احتياطا استحبابيا لكن كان ينبغى الاحتياط فيه وفى سائر موارد الاحتياط الحيضية الجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضة وعلى كل حال الظاهر انه يكفى فى الحكم بالاتصال والاستمرار استصحابه لان وجوب الاختبار فى كل ان حرج بل غير ممكن وان كان عدم ترك الاختبار راسا واستعماله بحسب ما هو متعارف عند النساء احوط ومع الشك فى اصل الخروج المعتبر فى الحدثية يحكم بعدمه ومع الشك فى ان الخارج دم يحكم بالطهارة حدثا وخبثا من غير وجوب اختباره فيهما على الاقوى وان كان الاختبار احوط واما اذا علم الخروج من الرحم وان الخارج دم وشك فى انه حيض او غيره عدا العذرة والقرحة حكم بالحيضية حدثا وخبثا لانه الاصل فى دم النساء الا اذا فقد شرطا معلوما او جامع مانعا كذلك وقد تلخص مما تقدم ان الحيض يمتنع فى الاقل من ثلاثة ايام متوالية والازيد من عشرة ولو لحظة واحدة واما ما تراه المرأة من الدم بصفة الحيض او بغير الصفة بين الثلاثة الكاملة بشرطها اى بعدها الى تمام العشرة من اول زمان الرؤية فهو محكوم عليه بانه حيض سواء كانت الرؤية فى ايام عادتها او فيما بعدها متصلا بها من قبل او من بعد او منفصلا بايام نقاء ولو ثلاثة وازيد الى ما دون العشرة او كانت مبتدئة او مضطربة بشرط ان لا يتجاوز الدم العشرة وان لم يكن بصفة واحدة بل اختلف وصفه من لونه او غيره وكان بعضه بصفة الاستحاضة ما لم يعلم انه لعذرة او قرح او غيرهما اجماعا فيما اذا كان بصفة الحيض ولو فى غير ايام العادة او فى ايام العادة ولو بغير الصفة لعموم اخبار التمييز المتقدمة فى اول الحيض والاتية فى تضاعيف الباب واخبار العادة من قوله كل ما تراه المرأة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وغير ذلك وعلى المشهور فيما لم يكن فى ايام العادة ولا بالصفة مستندين تارة الى الدليل الخاص فى المقام وهو حيضية كل ما تراه ما بين الثلاثة ايام المحكوم بحيضيتها الى العشرة واخرى الى دعوى قاعدة كلية هى حيضية كل ما تراه مما يمكن ان يكون حيضا التى منها ما تراه بين الثلاثة والعشرة فينبغى تنقيح الكلام فى الموضعين اما الثانى فاعلم ان الاصحاب بعد اتفاقهم على اصالة الحيض فى كل ما تراه فى ايام العادة ولو بغير الصفة وفى كل ما تراه بالصفة ولو فى غير العادة اختلفوا ونسب اليهم الخلاف فى اصالة الحيض فيما تراه فى غير ايام العادة بغير الصفة والمعروف منهم ذلك وعليه فكل دم خارج من رحم المرأة ولم يعلم انه لغير الحيض علما وجدانيا او شرعيا لفقد شئ من الشرائط او وجود احد الموانع المتقدمة يحكم بانه حيض من غير فحص واختبار الا اذا احتمل كونه لعذرة او لقرحة باعتبار معهوديته ووجودهما فيختبر على النحو المتقدم ومن افراد هذه الكلية اذا ثبت ما هو موضوع المتن وهو الدم المرئى بين الثلاثة والعشرة فيحكم عليه بالحيض لكن تردد فى الكلية فى الذكرى ومن بعده فى مجمع البرهان فى شرح قول الفاضل والصفرة فى ايام الحيض حيض قال يقتضى كون الحكم ذلك مطلقا بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل وتبعه فى المدارك والذخيرة قال فى وقتها والاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة دم الحيض وتبعهما فى الحدائق وفى الجواهر منعها بحسب الدليل ولكن لم يجسر على المخالفة لشبهة الاجماع واستدلوا على الكلية بوجوه منها ان الاصل فى دم النساء الحيض نبه عليه فى الذكرى بقوله والحيض فى دم النساء الاصل فاحمل عليه ما تاتى الحمل وفيه الا انه منها بالظاهر الحاصل من الغلبة وفيه اولا منع غلبة الحيض كلية على غيره بحيث يفيد ظنا معتبرا وثانيا منع حجيته فى الموضوعات لان غايته الظن وثالثا ان هذا حجيته تتاح الظن وظن الحيضية فى جملة من الصور مفقود كالمبتدئة اذا لم يكن دمها بالصفة وقرر فى الرياض تبعا لشرح المفاتيح باصالة عدم كونه من قرح او مثله وفيه انه لا يثبت الحيض بل الاصل ينفيه ايضا قال ولا تعارض باصالة عدم كونه من الحيض بناء على ان الاصل فى دم النساء ان يكون للحيض كيف لا وقد عرفت انها خلقت فيهن لغذاء الولد وتربيته وغير ذلك بخلاف الاستحاضة فانه من افة ومنه ان اصالة عدم الافة لا تثبت الصحة ولا تثبت ان هذا الدم من الصحيح حيض

وكذلك كون

وكذلك كون الحيض خلق غذاء لا يثبت ان هذا الدم هو ذلك ومنها بناء العرف على ذلك قال فى شرح المفاتيح الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان المرأة التى من شانها ان تحيض متى رات ما يمكن ان يكون حيضا تبنى على كونه حيضا وعرفنا ان الحيض دم طبيعى كالمنى والبول وغيرهما مخلوق لتكون الولد وحصول اللبن فربما تكون الولد ويحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان خاليا من الصفات لا يبنون على انها ليست بحيض وانها ما حاضت انتهى وفيه انه ان كان المراد ان العرف يطلق على الدم الذى لا يعلم حيضا ولا غير حيض انه حيض حقيقة فهو ممنوع اذ العلم وعدم العلم لا يكون مناط الاطلاق لا فى العرف ولا فى اللغة ولا فى الشرع وان كان المراد ان العرف يجعله بحكم الحيض ما لم يعلم انه غير الحيض ففيه ان هذا وظيفة الشرع وجعل العرف غير معتبر فى جريان الاحكام فقوله الحيض كالبول والمنى لا يوجب كونه الاصل كما ان البول والمنى ليس اصلا فى البلل المشكوك وقوله ان كان خاليا من الصفات لا يبنون على انها ليست بحيض لا يجدى اذ لم يطلقوا عليه الحيض حقيقة ومنها سيرة المتشرعة على جعل دم الرحم حيضا ما لم يعلم غيره وفيه ان المسلم منها بناء المتشرعة وهو فيما كان الدم بصفات الحيض لا مطلقا كيف لا وترى من يسألن الفقيه فيما يشككن مع معرفتهن بانه لو علم الدم حيضا يسقط الصلوة ومنها ما فى الكشف من انه لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض لعدم اليقين والصفات تعتبر عند الحاجة لا مطلقا للنص والاجماع على جواز انتفائها وفيه ان عدم الحكم بالحيض فى المشكوك لا يستلزم الا الاقتصار على يقين الحيض بل يكفى المظنون بالصفات لقيام الدليل من النص والاجماع على اعتبار ظن الصفة ودعوى اختصاص اعتبار الصفات بصورة استمرار الدم المقصود بقوله عند الحاجة منافية للظاهر المستفاد من الاخبار بل ولظاهر الاصحاب ايضا لظهور اتفاقهم على اعتبار الصفات فى الحكم بوجود الحيض وعدمه عند وجودها كما مر وانما تردد هم فى اعتبار مجرد الامكان فى الخالى من الصفة كما لا يخفى على المتتبع ومنها وهو عمدة دليلهم استفادة الكلية من ملاحظة روايات واردة فى موارد خاصة بالحيضية فيها من دون ظن صفة ولا امارة اخرى فليس الا لمجرد الامكان ومرجعه الى الاستقراء فلا ينبغى المناقشة فى جملة منها بان الحكم بالحيضية فيها لا يثبت الكلية كما فى الجواهر وغيره لان داب الاستقراء هو ملاحظة موارد خاصة وزيادة على ذلك الحكم فى بعض تلك الموارد معلل بمجرد الامكان والاحتمال القاضى بالعموم كرواية ابن الاشرة بترك الصلوة اذا رات الدم قبل العادة بيومين معللة بانه ربما يعجل بها الوقت ومثلها رواية عقيلة وورد فى الحبلى مثلها ورواية ابى بصير عن الحبلى ترى الدم قال نعم ربما قذفت المرأة بالدم وهى حبلى فان الامر فيهما يكون الدم حيضا استنادا الى انه ربما يكون كذلك دليل على ان امكان كون الدم حيضا كاف فى الحكم بالحيض وناقش فيه فى الجواهر بما حاصله ان الوارد منه فى الحيض المشتمل منه على التعليل به هو المتوهم فى العادى من الصفرة الذى هو محل البحث بل هو بلفظ الدم الظاهر هنا فيما كان بصفة الحيض لما ثبت فى باب الحيض فى جملة من الاخبار بالصفرة فلا يعارض به ما دل على الاناطة بالصفة والمعبر فيه بالصفرة الصحيحة فى العادى من الوصف غير معلل بها ويمكن دفعه بان المعبر فيه بالصفرة صالح للقرينة على كون المراد بالدم فى الاخر هو الاعم وقيل يناقش فيه بان التقييد فيه بالمقدم بيومين مع قيام الاحتمال به بالوجدان فى المقدم بانه بدو وفى المتاخر ايضا قرينة ان الحكم فيه ليس مستندا الى مجرد امكان الحيض بل الخصوصية فاصبته بالحيضية فيه كالخصوصية التى فى ايام العادة فهو كنفس العادة لان دم العادة يتقدم بيومين فالتعليل به بالتنزيل منزلة العادة وبالجملة قد يكون الشارع اخبر بان هذا المقدم حيض وان كان قبل العادة لان حيض العادة يتقدم ولو احيانا وربما هنا ان كانت للتقليل فهو بمعنى ندرة الوقوع ولا يقتضى ندرة الاحتمال اى ضعفه على تقدير الوقوع وبهذا المعنى يصح التعليل بها فى الحبلى مع احتمال ان يكون ربما فى المقام للتكثير اى حيض العادة يتقدم بيومين فهذا الدم حيض وكذا فى الحبلى نعم لا يصلح للاستدلال لابتنائه على التقليل الذى لا يناسبه الا الاحتمال والامكان انتهى وفيه ان ما ذكره اولا مع فرض ندرة الوقوع لا يخرجه عن صدق الامكان وموارد الاحتمال فيتم به الاستدلال لضرورة عدم حصول العلم من ذلك بان هذا الدم هو حيض العادة متقدم الا ان يدعى اثبات العادة الحيضية ما يراه فى المقدم بيومين من ملاحظة اخبار المتقدم بيومين لكنه خلاف ظاهر تأييدها من الحكم بالحيضية معللا بربما التقليلية نعم مع ما ذكره اخيرا من كون ربما ليس للتقليل يتوجه المناقشة لكنه خلاف ظاهر ربما خصوصا فى المقام ومن روايات الموارد المستفادة ما ورد بان الحائض تترك العبادة بمجرد رؤية الدم ففى صحيحة ابى حازم اى ساعة ترى الدم فهى تفطر وفى موثقة محمد انما فطرها من الدم ورواية ابى الورد عن المرأة تكون فى صلوة الظهر وقد صلت

ركعتين ثم

ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين الى غيرها وينافش فيه بان اطلاقها مساق لبيان وجوب ترك العبادة
في اي زمان جائها الحيض فلا اطلاق بالنسبة الى نفس الدم فلا تعارض بها دل على الاناطة بالصفة وفي المعتبر ان المراد به الدم المعهود
كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه من الموضع الطبيعي لا مطلق الرؤية وقد تقدم دعوى انصرافه الى ما هو بصفة الحيض ومنها ما ورد
بالاستظهار بترك العبادة اذا بقي الدم بعد ايام العادة فانه مبني على احتمال الحيض مع ان العادة قاضية بظن عدمه ففي غير ذات
العادة الحيضية بملاحظة الامكان اولى وينافش فيه مع معارضته بالامر بالعبادة بعد الاستظهار مع قيام الاحتمال فيه فليس لمجرد
الامكان بل لخصوصية في تلك الايام ومع المعارضة بظهور الرجوع الى العادة اذا تجاوز العشرة مع بقاء الاحتمال في العشرة في عدم
الاناطة بمجرد الاحتمال ومع المعارضة بما في بعضها من البناء على الاستحاضة بمجرد التجاوز من العادة وفي مرسلة يونس ان كلما رأته
بعد ايام حيضها فليس من الحيض ان لا اطلاق فيه ايضا مساق لبيان ترك العبادة يومين او ثلاثا اذا تجاوز الحيض العادة فلا اطلاق
بالنسبة الى نفس الدم فلا يعارض بها ايضا اخبار الصفة على ان المقصود بالبحث ثبوت موضوع الحيض واخبار الاستظهار
لا تدل الا على ترك العبادة احتياطا اذ لم يعرف حال الدم وهو في معرض الحيض وعدمه فهو حين الاستظهار غير محكوم بالحيض
قطعا فلا حجة فيه ومنها خبر الاشتباه بالعذرة والقرحة المتضمن للحكم بالحيض مع الاستنقاع والخروج من الجانب الايمن او الايسر
مع عدم انقطاع احتمال غير الحيض بهما وهو وان كان فيه دلالة على البناء على عدم ظهور انحصار الشبهة بينهما وبين الحيض حسب ما
تقدم لكن احتمال الانحصار لبس منقطعا فيهما كما ينبغي وهو العمدة فيه لا ما في الجواهر من ان البناء على الامكان ينافي الامر بالاختبار
فيهما لما اشرنا اليه سابقا ومنها رواية يونس بن يعقوب المتقدمة فيمن ترى الدم ثلاثة او اربعة والطهر كذلك او خمسة
وخمسة الحاكمة بترك الصلوة كلما رأت الدم والصلوة كلما رأت الطهر الى ثلاثين يوما الظهور ان بناء التحيض فيها في ايام
رؤية الدم ليس الا على احتمال الحيضية وفيه ما مر من بنائه على كونه احتياطا خاصا من الحيضية المتغيرة الى ان يتبين امرها لا كونه
حكما بالحيض ومنها اخبار التميز بالصفات لان وجودها لا تفيد بقين الحيض وفيه ما مر من ان الامكان المبحوث عنه هو ما
عدا الظن الحاصل من الصفات والعادة لما اشرنا اليه او لا من تمامهم على اصالة الحيض فيهما وان الخلاف في غيرهما ومنها رواية
البجلي عن المغيرة فيمن نفست وتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها
ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس لتعليل الحكم بالحيض بمجرد عدم المانع وعدم القول بالنفاس ثلاثين غير ضائر بالحجية وقد
ينافش فيها بنظير ما تقدم من ظهور الدم فيما كان بالصفة وبان الاطلاق مساق لبيان ان دم الحيض اذا جائها بعد النقاء من
النفاس وعشرة الطهر فلتدع الصلوة فلا اطلاق للدم يعارض اخبار الصفات ومنها الاخبار المتضمنة لان كلما تراه قبل
العشرة فهو من الحيضة السابقة كرواية ابن مسلم ورواية عبد الرحمن في عدة الطلاق ومرسلة يونس المتقدمة في اشتراط توالي
الثلاثة بناء على اختصاص موردها بما تراه بعد الثلاثة المحكوم بحيضيتها الظهور قوله من الحيضة السابقة في ذلك وعليه فمورد ما
من الموارد الجزئية التي بعضها يستقرأ بها تحصيل الكلية وثبوتها وقد ينافش فيها بنظير ما تقدم ايضا من ان مساق اطلاقها
لبيان فرق ايام الحيض المكملة للحيضة الماضية من المستانفة لحيضة اخرى لاحقة بكونها مما قبل العشرة او مما بعدها فلا اطلاق
للدم فيها فلا تعارض اخبار الصفة نعم لو كان لفظ الحديث ما تراه قبل العشرة حيض كما نزلها عليه صاحب الحدائق فيما مضى
عنه في اشتراط التوالي وكرر ذكره في فوائد بعد ذلك وربما تبعه فيه بعض لكان يصح الاستدلال به ولكن عليه يكون دليلا
على الكلية بنفسها لا من موارد ها الجزئية المستقرأة ضرورة انطباق ما تراه قبل العشرة على جميع ما يمكن كونه حيضا لا يقال انها
بالمعنى الاول ايضا تنطبق على كلية ما امكن بناء على ارادة الامكان المستقر اذ لا يستقر امكان الحيض الا بعد انقضاء الثلاثة
فيصح الاستدلال بها على نفس الكلية لاختصاصها بالمعنى الاول بما تراه بعد الثلاثة المفروغ عن حيضيتها وما يمكن كونه حيضا
اعم منه وان كان لا يستقر امكانه ولا يخرج من احتمال الامتناع الا بعد انقضاء الثلاثة من الدم لكنه يحكم بعد الثلاثة بالحيض
من الابتداء لمجرد الامكان ايضا ويبقى على تقديرها بالمعنى الثاني المناقشة بانصراف لفظ الدم فيها الى ما كان بالصفة نعم
يمكن ان يستدل على نفس الكلية بغير واسطة الاستقراء بما رواه في الكافي والتهذيب عن صفوان عن العيص بن القاسم سأل
ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر وباخبار الصفرة والكدرة في ايام

في الاخبار الدالة على الاستظهار

الحيض كذيل مرسلة يونس المتقدمة وما في مرسلته الاخرى الطويلة ورواية محمد والوشا وعلي بن حمزة وغير ذلك فان كل ما امكن
ان يكون حيضا فهو في ايام الحيض كما فسرها الشيخ قال في المبسوط والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر
سواء كان ايام حيضها التي جرت عادتها ان تحيض فيها او الايام التي كان يمكن ان تكون حائضا مثال ذلك ان تكون المرئة المبتدئة
اذا رأت الدم مثلا خمسة ايام ثم رأت الى تمام العشرة صفرة او كدرة فالجميع حيض لانه في ايام الحيض وكذلك اذا جرت عادتها ان تحيض
كل شهر خمسة ايام ثم رأت في بعض الشهور خمسة ايام دما ثم رأت بعد ذلك الى تمام العشرة صفرة او كدرة حكمنا بانه حيض و
كذلك اذا جرت عادتها ان ترى ايام بعينها فيها دما ثم رأت في بعض الشهور في تلك الايام الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض
فان رأت عقيبه دما حكمنا بانه من الحيض الى تمام العشرة ايام فان زاد على ذلك حكمنا بانه دم استحاضة وكذلك اذا رأت اول
ما تبلغ الصفرة والكدرة وقد بلغت حدا يجوز ان يكون حيضا حكمنا بانه من الحيض لانه وقت الحيض وكذلك اذا رأت دم الحيض اياما
قد عرفت عادتها فيه ثم طهرت ومضى بها اقل ايام الطهر وهي عشرة ايام ثم رأت الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض لانها قد استوفت
اقل ايام الطهر وجائت الايام التي يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روي عنهم عليهم السلام ان الصفرة في ايام الحيض حيض
وفي ايام الطهر طهر فحملناها على عمومها انتهى وفي الخلاف ذكر نحو ذلك وقال دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة وتبع الشيخ
على تفسير ايام الحيض بما ذكر في الروض قال المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كانت ايام العادة او
غيرها فانه يشمل المبتدئة ومن تعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطة ما امكن كونه حيضا وربما فسرت بايام العادة والنصوص تدل
بعمومها على الاول انتهى وقد لا يبعد كونه منشأ شبهة هذه الكلية وفيه ان الظاهر من ايام الحيض في هذه الاخبار ايام العادة
لقوله في ذيل المرسلة كلما رأت المرئة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض و
في مرسلته الاخرى ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة وما
فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله
اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر
ذلك وفي الذكرى ان الذي في الكافي عن الصادق عليه السلام كلما رأت المرئة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد حيضها
فليس من الحيض اي رواية ابن مسلم التي ذكرها الشيخ في الخلاف مستفيدا منها ايام الامكان هي في الكافي بهذا اللفظ الظاهر في
ايام العادة بقرينة مقابلة ايام حيضها بما بعد حيضها هذا ولكن مع ما ذكر من المناقشات في الادلة ما ورد في الموارد الجزئية
المذكورة على القاعدة الكلية فقد يحصل من ملاحظة مجموع تلك الاخبار الظن المعتبر بالبناء على الكلية خصوصا مع كون المناقشة
في كثير منها بدعوى انصراف لفظ الدم فيها الى ما كان بصفة الحيض وفي تماميته تامل قال في الروض بعد الحكاية عن المعتبر ان المراد
من الدم في اخبار الفطر بمجرد رؤية الدم ليس مطلقة بل منصرف الى المعهود وهو دم الحيض فيه منع لان اللام مع عدم عهد اما يحمل
على الجنسية او الاستغراق وكلاهما محصل للدعوى ولو فرض خروج بعض الافراد بنص خاص بقي الاستغراق حجة على الباقي ولو سلم
حملها على العهد لم يضرنا لان المراد به ما يمكن كونه حيضا لا ما تحقق بالقطع لان تحقق القطع لا يتفق في اول رؤية الدم كما هو
المفروض في الرواية وان كان في ايام العادة لامكان انقطاعه قبل الثلاثة انتهى وفي جملة اخرى كاخبار الفطر للرؤية وغيرها بدعوى
ان اطلاقها مساق لبيان حكم اخر فلا حجية فيه لمحل البحث وستسمع في تحيض المبتدئة والمضطربة بالرؤية حيث يستند لهذه
الاخبار ما يمكن الذب عنه بما يتبين به دلالتها على اصالة الحيض مضافا الى ملاحظة تكرر الكلية في كلماتهم على وجه يفيد
اتفاقهم عليها قال في جامع المقاصد تكرر في كلامهم ويظهر منهم انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم
ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وفي محكي شرح الروضة بعد ذكر الكلية كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منهم
اتفاقهم عليه انتهى وقد سمعت من صريح الخلاف دعوى اجماع الفرقة على الكلية وفي نهاية الاحكام في الفصل الخامس اذ كل دم
يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف ضعيفا وقويا اجماعا وفي الرياض في مسئلة الاشتباه
بالعذرة قال وما ذكره تبعا للاصحاب من غير خلاف من ان الاصل في دم المرئة الحيض وان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض
وفي المنتهى كل دم تراه المرئة ما بين الثلاثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو حيض ما لم يعلم لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون وهو

في بيان ضابط الحيض

مذهب علمائنا ولا نعرف مخالفا الا انه فى زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا وتعليل عدم الخلاف بانه زمان يمكن فاضح بثبوتنا
الاتفاق على هذه الكلية ومثله فى المعتبر ايضا قال وما تراه المرأة بين الثلاثة الى العشرة حيض اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه
لعذر او لعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا وليس ظهورا جماعه على الكلية كالذى
فى المنتهى ولكن نسب الاجماع عليها فى الكشف اليهما معا قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا امكانا مستقرا غير معارض بامكان حيض اخر
فهو حيض اجماعا كما فى المعتبر والمنتهى وفى شرح المفاتيح انه المعروف من مذهب الاصحاب وفى الذخيرة لا اعرف خلافا بينهم و
العمدة هذه الاجماعات المساعد عليها بالتتبع وان ادعى فى الجواهر وغيره اختصاص اجماع المعتبر والمنتهى قال فاقصى مفادهما حيضية ما
تراه من الثلاثة الى العشرة ولعلنا نسلمه بعد معرفة كون الثلاثة الاول حيضا انتهى ومن الغريب قوله فيه ويضعف الظن باجماع
الخلاف لان الظاهر انه حصل من الروايات بعد ان فهم منها ذلك والا فما وصل الينا من كلام المتقدمين عليه من اهل الفتاوى
خال من ذلك ولا نقله احد ممن يتعاطى نقله انتهى ولعمرى مداعبته منه مع الشيخ ره والا فشيخ الطائفة اجل من ان ينقل فهمه من النص
اجماعا من الفرقة اذ هو كذب صريح وقبح فضل الاسلام السلام وهو ادرى بما وصل اليه ممن تعقبه حتى ساغ له دعوى الاجماع هذا
واما دليل من منع الحكم بالحيض الا بالصفة او العادة دون مجرد الامكان فهو اصالة عدم الحيض المقرر بالنحو المتقدم فى اشتراط التوالى
واستصحاب تكليف الطاهرة وعموم اقم الصلوة كما نبه عليه الكركى قال فى جامع المقاصد والمدارك من حيث ترك المعلوم ثبوته فى
الذمة تعويلا على مجرد الامكان انتهى وظاهر اخبار الصفات كقوله ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ونحوه مما
يقتضى بذلك مفهوما مضافا الى التصريح فى عدة اخبار بان ما لم يكن بالصفة لا يحكم عليه بالحيض فى غير ايام العادة كما تقدم
فى ذيل المرسلة وفى المرسلة الطويلة وروايتى الكافى وقرب الاسناد وصحيحة محمد وان رات الصفرة فى غير ايامها توضات وصلت
وفى موثقة الجعفى ان رات صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت وفى صحيحة الحلبى عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوما او اكثر ثم
طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة قال ان كان دم الحيض فهو بمنزلة الحايض ومن رات صفرة بعد ايام قرئها صلت الى غير ها
من الاخبار الصريحة والظاهرة فى ان الصفرة فى غير ايام الحيض لا يحكم عليها بالحيض وهى اوضح دلالة من دلالة اخبار الموارد الجزئية
على عموم ما امكن بل هذه خاصة بالنسبة الى عموم الامكان فليحكم عليه بخرج منها ما كان فى العادة لاخبار العادة المعتضدة فيها
بالاجماع ببقى الباقى وقيل ولا ينافى الاناطة بالصفات كونها اغلبية لان غايتها انها امارة ظنية لا قطعية لكن مقتضى الامارية
والمرآتية الاقتصار فى الحكم على فاقد الصفات بالحيض على الموارد المنصوصة او المجمع عليها كما امر بناء على ترجيح دليل عموم ما امكن ان
يكون حيضا حيض فيقتصر فى الحكم على الممكن العارى من الصفة بعدم الحيض على الموارد المخصوصة كالمستحاضة المستمرة الدم وما
بعد العادة على القول به او بعد الاستظهار على القول الاخر ونحو ذلك والاولى ترجيح عموم ما امكن نظرا الى الاجماعات المحكية عن
الاساطين التى لا يعارضها ما استند اليه لعدمه ودلالتها على العموم اقوى من اخبار الاناطة بالصفات قطعا لصراحة معقد هذا
الذى هو كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض فى ارادة القاعدة الكلية وتاسيسها للبناء على العموم فى موارد ها وفروعها على نحو
اصل لا يعدل عنه الا بدليل فلا يدانيها عموم الملفقات التى فهم العموم فيها اما من سوق المتزاينة والمسلم منها الحكم بالحيض على ما
بالصفة مع الاشتباه بالاستحاضة المترجحة بها لا نفى الحيض كلية عن العارى كيف لا وتخلف الصفات احيانا قطعية او من اخبار
ان الصفرة والكدرة فى غير ايام الحيض والعادة ليس بحيض وفى اكثرها التعبير بانها لا تترك الصلوة او تغتسل وتصلى او لا تدع
الصلوة ونحو ذلك ويمكن كون المراد منها ان ما تراه بعد انقضاء ايام العادة والاستظهار بناء على كون الاستظهار من توابع العادة
لا مطلق غير العادة ومن عدم الحكم بالحيض عدم ترك العادة عدم التحيض فعلا بالدم فيه لكونه فى معرض التجاوز عن العشرة كما تسمعه
فى اخبار الاستظهار وانما خص ذكر الصفرة مع ان مطلق الدم بعدها كذلك لوقوع السؤال عنها واما من اثبات ضد الصفات للدم
الاستحاضة فلا يحكم معها بالحيض ولا يبعد بل يظهر من ملاحظة الاخبار وكلام اهل اللغة كون المراد من الاستحاضة فيها مستمرة الدم
والحكم فى هذا الفرض بالاستحاضة على ما هو بضد صفات الحيض اجماع وهذا هو المراد مما يوجد فى كلماتهم من ان اعتبار الصفات
انما هو فى مقام الحاجة والتمييز خاصة واما من مفهوم ما فى بعض اخبار الصفرة من نحو قوله ان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
المخاطب بالترك فيه هو ضمير تدع الراجع الى المستحاضة المسئول عنها فى الخبر وقد عرفت الاتفاق على اعتبار الصفة فيها وجودا وعدما

وبالجملة لاشك

وزيد من نقله وادعى من [illegible] نقلا عليه الامكان

وبالجملة لاشك فى ان فى العموم والكلية وجودا وعدما من اخبار الصفات ليس بمثابة فهم من قولهم كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض
ولا الاخبار الملفقة تكافؤ الاجماعات المستفيضة وحدها فضلا عن اعتضادها بالاخبار المتقدمة فليرجح عموم الامكان ~~ويخصص عموم~~
~~الامكان~~ ويخصص عموم الاخذ بالصفات بالنسبة الى العدم عند العدم الذى هو محل البحث وعلى تقدير ترجيح عموم الامكان ينقطع به
استصحاب حكم الطاهر ويخصص به عموم اقم الصلوة ويخرج به عن اصالة عدم الحيض ثم بناء على كلية حيضية ما امكن ان يكون حيضا هل
العبرة بمجرد احتمال الحيضية وامكانها وان ظن عدمها او الاحتمال الراجح او الاحتمال الغير المرجوح والمظنون الخلاف اما المرجوح فلا ينبغى
احتمال كفايته وكل من الاخيرين محتمل والاخير اظهر قال فى اللوامع لو لم يشترط فيه رجحان الظن به فلا ريب فى اشتراط عدم رجحان
الظن بخلافه انتهى لكن من اجله قوى اعتبار وجود الصفة فى الحكم بالحيضية فى محل البحث قال فى الدم المفروض اى فى غير العادة و
بغير الصفة قد يغلب الظن بالخلاف اذ الاوصاف لو خرجت عن دوام الاختصاص اى لم تكن خاصة مركبة لا ينفك عن الحيض فلا
يخرج عن غلبته فانتفاء اوصاف الحيض ووجود اوصاف غيره ربما يرجح الظن بعدمه ووجوده ومراده ان انتفاء وصف الحيض يرجح
الظن بعدم الحيض ووجود وصف غيره يرجح الظن بوجود غير الحيض قال فيخرج عن الامكان لانتفائه مع المرجوحية اى بعد البناء
على كونه الاحتمال الغير المرجوح فلا يثبتا وله حكاية الاجماع فى لا وجه لترك التكليف لتعين لاجله وبما ذكر يظهر مدخلية الوصف
فى الامكان فى غير وقت العادة وغير الصور المنصوصة والمجمع عليها انتهى وفيه نحو ما اثرنا سابقا الى ان تحقق الغلبة بوجه يوجب
صيرورة كل ما كان خاليا منها مظنون عدم الحيضية فى حيز المنع غاية الامر كون المنصف مظنون الحيض هذا وقد عرفت ان
العمدة فى ثبوت هذه القاعدة الكلية الاجماعات المحكية ومعقدها كلما امكن ولعمومه سرى بعضهم الحكم فيما كان الشك فى
الحيضية ناشئا من الشك فى شرطية شئ مفقود او مانعية شئ موجود وما كان ناشئا من الشك فى وجود معلوم الشرطية
او فقد معلوم المانعية وعدمها وبعضهم قيد الامكان بالجامع للشرط والفاقد للمانع قال فى شرح الروضة ان كلما امكن شرعا
كونه حيضا باستجماعه لشرائطه والخلو من موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه
يظهر منهم الاتفاق عليه انتهى وقد نبه شيخنا الشهيد فى الروض والروضة والمسالك على جهات الامكان قال الامكان اما
باعتبار المرأة كالبلوغ وعدم الياس او المدة كعدم نقصه عن الثلاثة وعدم زيادته على العشرة او المحل كخروجه من الجانب الايسر
مع اعتباره مطلقا او عند الاشتباه بالقرحة او دوام الوقت كالتوالى الى الثلاثة او الحال كعدم الحمل ان لم نقل بحيض الحامل انتهى وفى
الجواهر بعد تسليمها اى الكلية تخصيصها بما علم امكان حيضيته عند الشارع كان تكون المرأة مثلا بالغة غير يائسة الى ان قال لانه
زمان يعلم صلاحيته للحيض شرعا اما ما وقع الشك فى اصل صلاحيته كاشتراط التوالى وحد الياس والحمل فليس المثبت للتمسك
بها فى مقابلة النافى كما انه يشكل التمسك بها ايضا فى حال احراز ما علم شرطيته وانتفاء ما علم مانعيته كذلك كبلوغ التسع مثلا وان كان
الثانى لا يخلو من وجه انتهى محصلا وفى شرح البغية بعد جعله شكوك البلوغ والانوثية بمنزلة الخارج من الصغر والخارج من
الرجل قال وما يتخيل من الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ضعيف لان الدائر بين الممكن والممتنع لا يوصف بالامكان بل يوصف
باحتماله فلا يحكم به الا بعد العلم بالقابلية وليس مثل ذلك احتمال عدم حصول الشرط فان ذلك لا يرفع الوصف بالامكان وان عين
الفرد فى الوجود الخارجى انتهى وفى محصله ظاهر التفصيل بين ما كان من الشرائط او الموانع العادية كالانوثية والبلوغ فمع الشك فيه
لا يجرى قاعدة كل ما امكن وما كان من الشرط او المانع الشرعى كتوالى الثلاثة فمع الشك فيه يجرى القاعدة وقد جعل شيخ مما ذكر شرعيا ما
يظهر من كلامهم فى قول الحيض من انه موضوع عادى والشرع كاشف عن بعض ما له مدخل فى وجوده وقد جعل فى الجواهر الشك فى
جميعها حتى التوالى من الشك فى اصل الصلاحية وقال بعض الفضلاء وان سلمنا العموم فى معاقد الاجماع لكن المتبادر من الامكان
القابلية الواقعية فى مقابل الامتناع الواقعى لا الاحتمال والتردد فى مقابل الجزم ولاجل هذا اعتبروا فى الامكان تحقق الشرائط فاذا
شككنا فى ان تفرق الايام الثلاثة مانع شرعى ام لا فلا يجوز الحكم بان المتفرق مما لا يمتنع فى حكم الشرع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه
من جهة اعتبار التوالى ودفع اعتباره لحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان اطلاق فى البين اخذ به ونفع مع الشك
انتهى محصلا وكذا سرى بعضهم الحكم الى ما امكن ولو امكانا غير مستقر كاول الثلاثة ايام وما بعد ايام العادة قبل انقضاء العاشر
وبعضهم قيده بمستقر الامكان فلا يحكم به قبل الثلاثة والعاشر قال فى الروضة بعد ما سمعت منها وانما يعتبر الامكان بعد استقراره

فيما يتوقف

فى وقع عليه الامكان

فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلاثة انتهى وعلق عليه في حاشية الجمال انه حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال فقيده بما ذكر اى حمل الشهيد الثاني الامكان في عبارة اللمعة ولو حمله على الامكان النفس الامرى بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره قال ويمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال الذى قد يستعمل فيه الامكان بل هو استمراره الذى مآله الى الامكان النفس الامرى فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وفي الجواهر بعدما حكيناه عنه قال وعوه التمسك بها قبل استمرار الامكان كما اذا رأت المبتدئة ما لم يعلم انه يستمر الى الثلاثة فيكون ممكن الحيضية او ينقطع فلا يمكن ومن هنا قام النزاع بينهم في تحيض المبتدئة برؤية الدم هو ان من نقل الاجماع على تلك القاعدة كالمص في المعتبر اختار عدم التحيض ونحوه ابن ادريس ولعله لذلك قيد بعض متاخرى المتاخرين الامكان بكونه امكانا مستمرا غير معارض بامكان حيض اخر انتهى وحاصل جميع هذه العبارات ان هنا امرين احدهما كون المراد من الامكان الامكان الواقعي لا ما يحتمله المكلف انه من الممكن وانه من الممتنع لجهله بالواقع فلا بد من احراز كلما هو شرط وفقد كلما هو مانع في الواقع وعلى هذا المشكوك فيه لعدم احراز شرط او فقد مانع معلوم الشرطية والمانعية او مشكوكهما خارج من موضوع الامكان لا يستفاد من حكمه وثانيهما ان المراد ما يحرز امكانه الواقعي لا ما يكون مراعى من جهة توقف على شرط متأخر تحققه وعدم تحققه تلك اما الثاني فعلى تقدير اسناد الكلية الى الاجماع المحكي ينبغي التعميم لان معقده كلما امكن وهو بمنزلة النص العام ودعوى انصرافه الامكان الى ما لا يعلم انكشافه بعد حين كانقضاء الثلاثة غير ثابتة بل ثابت عدمه لانه غام لغوى لا يجرى فيه الانصراف الا ان يدعى الاجماع على المعنى دون هذا اللفظ وان الثابت من المعنى المدعى عليه الاجماع هو الامكان المستمر لكن الظاهر ان القضية الكلية هي معقده فهى محكمة في مصاديقها الا ما اخرجه ثم اصالة عدم بلوغ الثلاثة لا تعارض هذه الكلية بعد ثبوتها ضرورة ان مورد القاعدة احتمال الحيض الذى لا يرفعه الاصل ان لم نقل ان الاصل البقاء الى الثلاثة فيقال لكنه ضعيف ومع قطع النظر عن ضعفه لا يجدى اصالة بقاء الدم في اثبات الاستمرار ولو ثبت ارادة الجمع بين الامكان المستمر ضرورة ان مراد مثبت اللح المستمر الواقعي الذي مرجعه الى الدم الموجود في ثلاثة ايام والاصل لا ينهض باثباته اذ ليس لفظ الامكان المستمر في نص حتى يترتب على اثباته بالاصل ما يترتب على الواقعي ودعوى اجماع القائلين بثبوت هذه القاعدة على اشتراط الامكان المستمر كما قد يستظهر من عبارة شارح الروضة المتقدمة ممنوعة لظهور سياق الاجماع في تلك العبارة في انه على حيضية كلما امكن ان يكون حيضا واما تفسيره الامكان بما ذكره فهو استفادة منه ليست بحجة مع ان اشتراط الاستمرار غير المذكور في تلك العبارة واما الاول فلم ار موضعا لارادة الامكان الواقعي هنا ضرورة ان محله في ابتداء خلقة الدم واما الدم الموجود الشخصي اما حيض في الواقع فيمتنع ان يكون غيره او استحاضة وغيرها فيمتنع ان يكون حيضا فليس اطلاق امكان كونه حيضا الا باعتبار الجهل بحاله فهو من الحيض الواجب حيضيته او الممتنع كونه حيضا وهذا لا سترة عليه نعم ان قلنا بالجعل من الشارع في موضوع دم الحيض ولو على غير وجه الحقيقة الشرعية بل المراد الشرعي قد يوجه تفصيل شارح البغية ولا يبعد تحققه بالنسبة الى بعض الشروط كالتوالي واستمرار الدم في الثلاثة ونحوه فان اهل العرف لا يعرفونه قطعا وان لم نقل بالجعل فيه فلا فرق في تحقق الموضوع العادي بين الشك في شرائطها يعتبر وجوده او عدمه في تحققه مع انه على تقدير ارادة الممكن الواقعي في مقابل الممتنع الواقعي لا يبقى مورد لجريان قاعدة الامكان اذ الشك لا يطرأ الا من احتمال وجود شيء لا يكون معه الحيض او فقد شيء لا يكون بغيره الحيض ومع احتمال احدهما لا يكون معلوم الامكان الواقعي والتخلص منه بدعوى عدم ارادة الامكان بمعنى عدم الامتناع من جميع الجهات اذ لا يتحقق ذلك الا بعد العلم بانتفاء مانع الحيض ومعه لا حاجة الى القاعدة بل المراد عدم الامتناع من جهة الموانع المقررة الثابتة فالمعنى كلما امكن ولم يمتنع لوجود احد الموانع او فقد احد الشرائط المقررة في الشريعة على وجه علم وجوده وعدم تلك فهو حيض وانما يكون معه ممكنا مع ان وجود الشرائط وفقد الموانع يقتضي الوجوب لبشرة الاحتمال كونه مقرونا ببعض خصوصيات بالمنية مانعة او فاقدا لبعض خصوصيات لها مدخلية في الحيض لا يحيط بها الا الله العالم بما في الارحام ولم يستقصها الشارع بالبيان حتى يرجع اليه لا محصل له لانه اولا الفرق في الدخول في موضوع الامكان الواقعي والخروج عنه باحراز بعض ما له مدخلية في تحققه دون بعض ثم لا وجه له لمساواة جميع ما له مدخلية في ذلك خصوصا مع ما تقدم من عدم جعل الشارع في موضوعه

وانما هو كاشف

وانما هو كاشف عن موضوع عادي وثانيا لا يجدي فيما هو المقصود من عدم صحة التمسك بالقاعدة مع الشك في شرطية شيء او مانعيته لان مع فرض الشك في مانعية الحمل مثلا يكون الموانع المقررة ما عداه فتنتهي من بعض الخصوصيات الباطنية المحتملة مدخليته فيصح التمسك معه بقاعدة الامكان وكذا الكلام في غير الحمل فالقول بان المراد من امكان الحيض احتماله في نظر المكلف متعين لكن الدليل على ان كل ممكن الحيض حيض منحصر في الاجماعات المحكية كما عرفت والمتيقن من معقدها غير مورد الشك الناشي من الشك في الشرط والمانع او الشرطية والمانعية فيبقى فيهما اصالة عدم الحيض سليمة عن المعارض ويخرج فرضهما من القاعدة خروجا حكميا لا موضوعيا كما هو قضية تقرير الجماعة لكن لا وجه للخروج من عموم معقد الاجماع المستفيض بمجرد الشك ولو الناشي من وجود المخالف بل هو حجة عليه ما لم يكن الخلاف من المعظم حتى يوهن النقل وهو غير معلوم هنا من المعظم الا ان يدعى كون الاجماع على المعنى فلا معقد معلوم له والمتيقن منه غير الصورتين ويدعى الاجماع على اشتراط كون الامكان بهذا المعنى كما قد يستظهر من عبارة شارح الروضة المتقدمة وقد عرفت ضعف كل منهما في الامر الاول بل من تتبع كلمات القائلين بهذه القاعدة يجد الاستدلال بها من جملة منهم في الخلاف في الشرطية كالتوالي في الثلاثة او المانعية كالحمل ومع الشك في حصول الشرط كدم المبتدئة والمضطربة فان الفاضل وغيره من بعض الاعاظم استدلوا لتحيضهما للرؤية بقاعدة الامكان فكيف يدعى اجماع القائلين بالقاعدة على اشتراط شيء من الامرين ثم كيف يحكم بخروجهما كلية من عموم معقد اجماعهم بل الكلية محكمة الى ان يعلم الخروج فتدبر جيدا واما الموضع الاول فاعلم ان المعروف من مذهب الاصحاب هو ان ما تراه المرأة من الدم بعد الثلاثة اذا انقطع على العشرة هو من بقية الحيض الحاصل بالثلاثة واستفاض نقل الاجماع عليه بل لم يخالف فيه الا الاردبيلي فيه واحد وهو فتح باب المناقشة فيه وجرى من تأخره كصاحب المدارك ومن قارب مذاقه فاشترطوا في الحكم بحيضيته كونه بصفات الحيض وموضوع هذا البحث ما تراه بعد الثلاثة المحكوم عليها بالحيض المنقطع على العشرة فليس حال الدم من حين رؤيته الى تمام الثلاثة ملحوظا في هذا الحكم حتى يكون الحكم بحيض ما تراه ولو قبل تمامية الثلاثة مجمعا عليه والا لكان التحيض بمجرد رؤية الدم اجماعا مع ان الخلاف فيه معروف بل ممن صرح بالاجماع هنا المص اختار عدم تحيض المبتدئة والمضطربة بالرؤية وكذلك غيره وبهذا التقرير يتبين ان عمدة الدليل على هذا الحكم بعد الاجماع المستفيض صحيحة ابن مسلم وحسنته المتقدمتان في اشتراط التوالي المتضمنتان لان كلما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وقد عرفت فيما تقدم ان معناهما اما ان كلما تراه من دم فهو حيض اذا لم يتجاوز العشرة كما فسرهما به صاحب الحدائق ومن تمسك بهما لعدم اعتبار توالي الثلاثة وعليه يحكم بالحيض في كل دم تراه من حين الرؤية الى عشرة ويتوجه التحيض بمجرد الرؤية ولم يتضمنه هناك او معناهما بملاحظة قوله من الحيضة الاولى الى عشرة وهو الذى اخترناه وبما استبعناه من الكلام في معناهما سابقا لم يتوجه الاحتمال فيهما يخرجهما من صلاحية الاستدلال بهما لهذا الحكم كما ادعاه بعض المعاصرين وبمضمون هاتين الروايتين عبارة فقه الرضا فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمالها عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية وما تقدم من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في المطلقة لقوله تقدم الدم الثالث الثالث زيد من يومين الذى هو بحكم العادة ومن روايات افطار الصائمة بمجرد رؤية الدم بعضها وكذا فحوى رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم رأسا ليس تمرح هب طمثها سنين ثم عادا اليها شيء وفحوى رواية ابن الحبلى ترى الدم بناء على عدم تمامية انصراف الدم في هذه الاخبار الى الذى العصفرة كما اشير اليه وما رواه في المنتهى واستدل به بعد الاجماع وخبر ابن مسلم من رواية سماعة قلت المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فان كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها بالحائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت ومن صحيحة ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وهذه الاخبار المعتضدة بالاجماعات المستفيضة الجابرة لقصور ما في سنده شيء منها او الدلالة كافية في الحجية بل من تتبع في كلام القوم يتبين الاتفاق منهم على الحكم اذ لا مخالف في هذا الحكم الا بعض من لا يبالي بموارد اتفاقات الاصحاب فاشترط الحكم بحيضية ما بعد الثلاثة بوجود الصفة او كون الدم في ايام العادة كصاحب المدارك وقد عرفت بان الاصحاب حكموا بالحيض فيما تراه من الثلاثة الى العشرة وحكى عن المعتبر انه اجماع ولعله لكن

في محل ... الاجماع ... (margin note, partly illegible)

الاول ان كلما تراه من بعد تحقق حيض ولو انه فهو من الحيضة صح

ليتفق عليه

لخفى عليه الاجماعات المحكية السابقة ومع ذلك قال وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته فى الذمة تعويلا على مجرد الامكان و الاظهر ابتناء الحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة الحيض لقوله ع اذا كان للدم حرارة فلتدع الصلوة او كان فى العادة لصحيحة ابن مسلم عن المرئية ترى الصفرة فى ايامها قال لا تصلى حتى تنقضى ايامها فان رات الصفرة فى غير ايامها توضات وصلت انتهى وفيه ان الاجماع على تقيده بعدم ثبوت الكلية المتقدمة فى الموضع الاول مقطوع هنا بالاجماعات التى فيها بلاغ مضافة اليها الاخبار المجبورة بها تتمة الاصل فى كل دم تراه المرئية ويستمر الى الثلاثة الحكم عليه بالحيض ما لم يعلم خلافه اذا كان قابلا معتادة كانت او غيرها صرح به جماعة وقطع به فى التذكرة قال اذا رات ثلاثة ايام متواليات فهو حيض قطعا ونفى الاشكال عنه فى الجواهر ويظهر الاتفاق عليه ما عدا الشاذ كصاحب المدارك ونحوه فخالف فيما لا يكون بالصفة من تولهم اذا رات الدم ثلاثة وانقطع ثم راته قبل العاشر او رات فى العاشر كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا المصرح بالاجماع عليه فى الخلاف وبعدم ظهور الخلاف فيه فى مناهل السيد المعاصر منه وظهور الاتفاق اخرى فى الجواهر بنفى الخلاف مستظهرا من بعضهم دعوى الاجماع وحاكيا له عن صريح آخر و هذه الثلاثة ايام المذكورة داخلة فى معقد هذا الاجماع وبه يشهد ايضا الاتفاق على ان من ترى الدم فيها اما ذات عادة وقد عرفت الاتفاق على تحيضها بمجرد الرؤية فى الوقتية ومع الاستمرار ثلاثا فى العددية او مبتدئة او مضطربة او متحيرة بجميع اقسامها وسياتى ان الاصحاب فيها ما بين موجب لتحيضها بمجرد الرؤية او بعد الثلاثة والتحيض حكم بالحيضية بالضرورة و يدل عليه بعد ذلك كله صحيحة يونس بن يعقوب قلت لابى عبد الله ع الامراة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة وصحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام اتترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام اتصلى قال تمسك عن الصلوة وغير الحبلى اولى لا اقل من عدم القول بالفرق بينهما فيه قطعا والاخبار المستدل بها للتحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية فان جملة منها غير مختصة بها وجملة منها مفروضها وان كان المبتدئة لكن عرفت دلالتها غيرها او ما وانها لها وقد عرفت ان التحيض حكم بالحيض ويحتمل منه ومن الحكم السابق المجمع عليه من حيضية ما تراه المراة بين الثلاثة و العشرة المنقطع عليها ان الاصل فى الدم المستمر ثلاثة ايام متوالية فما فوقها الى العشرة متوالية او منقطعة ما لم يتجاوز العشرة كله حيضة واحدة ما لم يعلم خلاف ذلك معتادة كانت المرئية او مبتدئة او مضطربة اتفاقا ولا يعبؤ فيه بمخالفة مثل صاحب المدارك وغيره فيما لم يكن الدم بالصفة او كان بعد ايام العادة مطلقا او مع ايام الاستظهار لكن الكلية المسلمة نصا وفتوى هى الحكم بحيضية ما بعد الثلاثة الى العشرة بعد الانقطاع عليها او على ما دونها لا التحيض وقبل ذلك للمخالفة فى ذات العادة بعد الاستظهار عند المشهور والمبتدئة والمضطربة بجميع اقسامها بعد عدد التميز او عادة الاهل او الروايات فى المدة الثانية وما بعدها مع استمرار الدم لانها تعمل عمل المستحاضة فى جميع ذلك ثم تحكم بحيضية الجميع بعد انقطاع الدم وهو المراد من نحو كلما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وغيره من النصوص المتقدمة جمعا بينها وبين ما ورد بعمل الاستحاضة فى جميع ذلك ويزيد توضيح هذا فى مسئلة الاستظهار فراجعها واما مع عدم انقطاع الدم حتى تجاوز العشرة فالمرئية اما ذات عادة مستقرة فعلا او مبتدئة او مضطربة فترجع ذات العادة المستقرة فعلا فتعين حيضها الى عادتها فتجعل المرئى فى ايامها حيضا دون غيرها اجماعا فيما لم يعارض العادة تميز والاخبار به مستفيضة بل متواترة ومنه متضمنة لاخذها بعادتها فهو مورد اتفاق النص و الفتوى مضافا الى الدليل الاعتبارى الذى تتمعه سواء كانت ذات عادة عددية ووقتية معا ام عددية غير وقتية ام بالعكس الا انها فى القسمين الاخيرين ترجع الى عادتها فيما ثبت لها العادة فيه من العدد او الوقت وفيما لم تثبت العادة الى احكام المضطربة حسبما تتمعه مفصلا فى شرح قوله ولو رات فى ايام العادة صفرة هذا اذا استمر الدم المرئى ملأ العادة حتى تجاوز العشرة واما اذا انقطع قبلها ثم عاد واستمر حتى تجاوزها فان كان الانقطاع والعود قبل تمامية وقت العادة فلا ريب فى حيضية ما صادف بقية وقت العادة من الدم العادة ولا يحتسب عوض هذا النقاء المتخلل بين دمين فى العادة من الدم الخارج من عدد العادة اكمالا لها لاحتساب هذا النقاء من عدد العادة فهى كمن لم تر الا دما وان انقطع على العادة او استمر الى ما بعدها فانقطع ثم عاد واستمر حتى تجاوز العشرة فلا ريب فى استحاضة الدم المتصل بدم الحادى عشر واما ما عداه فالظاهر الحكم بحيضيته مطلقا واحدا كان متصلا بالعادة ام منفصلا عنها ام متعددا كما اذا تكرر الانقطاع والعود قبل التجاوز وقد صرح به فى اللوامع

قال ولو تعدد النقاء مع تجاوز احد الدماء العشرة فما فيها من النقاء والدماء المنقطعة حيض والدم المتجاوز استحاضة وكذا فى الروض قال ولو تعدد النقاء مع تجاوز احد الدماء فما فى العشرة من الدماء المنقطعة مع النقاء حيض انتهى وهو المستند هو عموم قاعدة الامكان وقوله كلما تراه قبل العشرة مع ان المانع المقيد للعموم انما هو امتزاج الدم بدم الحادى عشر لا نرح يستبعد انتقال دم الى دم آخر مختلف الطبع والمخرج المتباين فى النشاء من التحدد والسقم فى لحظة واحدة فيغلب على الظن كونهما دما واحدا بل فى شرح المفاتيح يحصل القطع به بحسب العادة وكون شئ من دم الحادى عشر حيضا ممتنع بخلاف كون شئ من دم العشرة استحاضة ثم هذا الاستبعاد جار فى الاجزاء المتواصلة الى حد العادة وعنده يرتفع نظرا الى غلبة ظن تحديد العادة وهذا المانع يختص بالدم الاخير المتصل بدم الحادى عشر لكنه فى موضع من كشف الغطاء فرق فى الدم المنفصل عن الحادى عشر بين المتصل منه بالعادة والمنفصل عنها او عن يوم الحادى عشر قال وان تجاوز الدم العشرة مستمرا او انفصل قبل التجاوز فقد تقدم ان الحيض مقصور على العادة وانه لو انفصل الزائد قبل التجاوز ثم عاد واستمر احتسب المنفصل من الحيض مع موافقة الصفة ومخالفتها ومع اتصاله بالعادة او انفصاله عنها على اشكال فى الاخير انتهى وهو مفصل لكن بالاشكال وعدم الاشكال وفى موضع بل فى مواضع اخر لم يستشكل فى احتساب المنفصل من الحيض منها قوله فى صور رؤية الدم فى غير ايام العادة الخامس ان يكون منفصلا عنها بالاقل من الطهر من قبل او من بعد او من الطرفين فما كان اضافته مع البياض المحفوف بالدم الى العادة لا يزيد على العشرة فهو مع البياض من الحيض وما زاد منه ليس منه ولو تعدد الانفصال من قبل او من بعد او من الطرفين اضيف المنفصل الذى لا يبعث على الزيادة تعددا او اتحد دون الباعث انتهى ولعله ناظر فى الفرق الى ان المظنون فيما كان متصلا بدم العادة كونه دما واحدا مع المرئى فى العادة بخلاف المنفصل عنه والاظهر عدم الفرق ولا يخفى ان غاية اثر العادة الحكم بحيضية المرئى فيها لا نفى الحيضية عن المرئى فى غيرها فهو باق على موجب قاعدة الامكان وعموم ما تراه الا فى مستمرة الدم حيث يظهر من رواياتها ان حيضها مرة واحدة فى الشهر وعلى هذا فان رات ملأ العادة دما ثم انقطع بعد العادة فى زمان يبلغ اقل الطهر ورات بعد ذلك ما امكن ان يكون حيضا تحيضت به ثانيا فى ذلك الشهر فان تجاوز العشرة تحيضت بعدد العادة منه لانها ذات عادة عددية الى ان يتكرر مخالفة العادة حتى تدخل فى المضطربة ومن الغريب ما فى شرح البغية فى المسئلة الرابعة من احكام ذات العادة ففصل فى المرئى منفصلا عن دم العادة باقل الطهر بين ما تجاوز العشرة وما لم يتجاوز وما كان بالصفة وما لم يكن بالصفة فحكم بالحيضية فيما لم يتجاوز مطلقا وفيما تجاوز اذا كان ما بالصفة دون ما لم يكن متصفا مع احتمال العدم فى المتجاوز مطلقا ولا يخفى ضعفه ولذا جزم والده فى كشف الغطاء فى المنفصل عما رات ملأ العادة باقل الطهر اذا تجاوز العادة بحيضيته عدد العادة منه قائلا لرجوعها عددية واما اذا لم تر الدم ملأ عادتها فاما ان تراه من احد طرفيها ويتصل به الدم من خارجها او لا واخرا او من الطرفين او تراه فى اثناء العادة وينقطع قبل تمامها ويعود فى خارج العادة فالحكم يتبين بذكر صور رؤية ذات العادة العددية الوقتية الدم وجملتها انها اما تراه ملأ العادة او فى بعضها او ما تراه الا فى خارجها وفى الاول اما لا تراه الا فيها او مع زيادة متصلة او منفصلة باقل الطهر او اقل منه والزيادة اما من قبل العادة او من بعدها او من الطرفين والمنفصلة بما دون اقل الطهر اما بقدر تجاوزه مع العادة من العشرة ام لا تجاوز فاقسامه خمسة احدها ان يختص الدم بايام العادة ولا يكون خارجها دم يصلح للحيضية فحيضها هو ذلك بالضرورة ام بغيرها ثانيها ان تراه فى تمام العادة مستمرا الى الخارج من قبل العادة او من بعدها او من طرفيها متجاوزا عن العشرة وحيضها هو المرئى فى العادة لا غير سواء كان كلها بصفة الحيض ام بغيرها او اختلفت فى الوصف مع اتصاف ما فى العادة دون الخارج او بالعكس ثالثها كالثانى لكن مع عدم التجاوز عن العشرة وحيضها جميع ما راته من الدم مطلقا كاطلاق الثانى رابعها ان تراه فى تمام العادة وفى الخارج مع انفصال ما فى الخارج عما فى العادة بما دون اقل الطهر من قبل او من بعد او من الطرفين فما فى العادة حيض و يضم اليه من الخارج ما لا يوجب ضمه مع البياض المتخلل تجاوز المجموع العشرة واذا تعدد المنفصل من قبل العادة او من بعدها او من الطرفين انضم الى ما فى العادة كل منفصل متحدا ومتعددا بوصف وبغير وصف لا يوجب التجاوز لما مر من عموم الامكان و عدم شمول مانع الامتزاج خامسها كالرابع لكن مع بلوغ الفصل اقل الطهر ولا يخلو الخارج المنفصل فان كان دون الثلاثة فاستحاضة وان بلغ الثلاثة فما فوق من غير تجاوز العشرة فحيض مستقل سواء كان بالصفة ام لا وان تجاوز العشرة فيعامل هذا المنفصل

فيحكم بان زمان المرئي
الدم ملأ عادتها

معاملة الاصل المجاوز بان يحتسب عدد العادة منه حيضا مستقلا لانها ذات عادة عددية ولا شئ وقتها حيضية غيرها
كما مر والثانى وهو المرئى فى بعض العادة من اولها او اخرها او وسطها وفيه ايضا اقسام خمسة احدها انها لا ترى غيره دما فحيضها
ذاك ان بلغ الثلاثة وان لم يكن بالصفة والا فاستحاضة ثانيها ان ترى خارج العادة ايضا متصلا بما فى العادة من اولها او اخرها او
طرفيها فما بلغ ما فى العادة مع الخارج من طرف او طرفين اقل الحيض فما زاد ما لم يتجاوز العشرة حيض واحد وان لم يكن بالصفة وان تجاوز
العشرة فما فى العادة ان بلغ الثلاثة وان لم يبلغها انضاف اليه من الخارج بعدد العادة حيض لانها ذات عادة عددية فتجعل بعدد ايامها
من الدم المستمر ولو من المرئى فى غير وقت العادة ان لم تره فى وقتها لكن فى شرح البغية جعل اكمال عدد العادة من الخارج هنا وجها
واختار الاقتصار فى الحيضية على ما فى العادة ان بلغ الثلاثة وان لم يبلغها فاكمال الثلاثة من خارجها فقط دون باقى عدد العادة و
اختار والدى فى كشف الغطاء ما اخترناه واما مع الاحاطة من الطرفين فتخير على ما اخترناه فى الاضافة من ايهما ثالثها ان ترى خارج العادة
ايضا لكن منفصلا من قبلها مع بلوغه الثلاثة او من بعدها مطلقا فان لم يتجاوز مجموعهما مع النقاء المتخلل من العشرة فحيض واحد
وان لم يكونا بالصفة وان تجاوزها فكالثانية المتقدمة عليها العموم جلوس ذات العادة العددية عددها ولو من المرئى فى غير الوقت
ومع تخلل النقاء لان وقتها انما يثبت نفسها ان راى الدم فى الوقت ولا تنفى غيرها سيما مع انقضاء عددها بثبوته واحتمل شيخنا
فى كشف الغطاء فى هذه الصورة دون سابقتها اقتصار الحيض على المرئى فى العادة فرقا بين الاتصال والانفصال فى الاحتساب
من ايامها التى تجلس بعددها مع تجاوز دمها العشرة قال ولا يخلو من رجحان وان رات بعض العادة ثم انقطع قبل تماميتها وعاد بعد
تماميتها وانقضاء زمانها واستمر حتى تجاوز العشرة فالظاهر ان اكمال عدد العادة من المرئى فى الخارج وعدم اكماله مثل الصورة
المذكورة والفرق بين البياض الذى وقع فى العادة هنا فلا يحتسب من العادة ويعوض عنها بيوم الدم من خارجها وبين النقاء
المفروض سابقا فيما اذا انقطع الدم فى العادة وعاد قبل تماميتها فلم يعوض واضح لكون المتقدم مفروضا بين دمين من العادة
فيحتسب من عدد العادة لانه بحكم الحيض الواقع فى العادة بخلافه هذا البياض فتامل جيدا وعلى كل حال لو لم يبلغ الدم ثلاثة ايام
لم يكمل هنا للانفصال الموجب لعدم توالى الثلاثة ايام ويختص الحيض حج بما فى خارج العادة مراعا فيه الشرايط واذا انفصل بحيث
لا يمكن التلفيق والاكمال كما اذا كان عادتها ستة من اول الشهر ورات ثلاثة ايام ثم ثمانية بياضا ومن بعدها ستة دما فان راعت
عدد الستة تعين الستة الاخيرة وفاتها وقت العادة وان راعت الوقت فجعلت الثلاثة حيضا فاتها العدد لتعذر الاكمال بتخلل ثمانية
النقاء ففى جعل الثلاثة مراعاة للوقت والستة مراعاة للعدد وجهان والفرق بين الدم المرئى فى خارج العادة من اقسام الثانى و
بين المرئى خارجها من اقسام الاول حيث ما حكم فيها بالحيضية معا انها هنا اكمال لعدد العادة فهى حيض عادة وفى اقسام الاول حيث
حكم بحيضيته فهو مما راه المرئية بعد العادة قبل العشرة رابعها ان ترى من قبلها ومن بعدها منفصلين عنها فان لم يتجاوز الجميع ما بينهما
ومع النقاء المتخلل العشرة فالجميع حيض واحد وان لم يكن بالصفة وان تجاوز ما فيها مع احدهما والنقاء المتخلل دون الاخر كان مع تمام
ما لا يتجاوز حيضا دون شئ مما لا يتجاوز الا بقدر اكمال عدد العادة منه ان لم يكمل بغير المتجاوز وان تجاوز مع كل واحد منهما تخير
فى الاكمال من ايهما بناء على الاكمال والاوجه من المقدم ولا يكمل اذا لم يبلغ ما فى العادة ثلاثة للانفصال الموجب لعدم توالى الثلاثة
فيختص الحيض بالخارج نظير ما مر فى الثالثة وعلى القول بتساوى المقدم والمؤخر فى الاكمال الاولى ترجيح ما بالصفة او الموافقة
لعدد العادة وغير ذلك مما له مدخلية فى الحيضية وقوتها وان لم يتجاوز زمانهما مع اى واحد منهما جعلت الحيض ما بينهما مع القابلية
باضافة احدهما مخيرة بينهما والاوجه اضافة المقدم خامسها ان ترى مع ما فى العادة خارجها من الطرفين متصلا من احدهما ومنفصلا
عن الاخر فان لم يتجاوز المجموع مع النقاء المتخلل العشرة فحيض واحد وان تجاوز مع احدهما دون الاخر كان حيضا مع غير المتجاوز
وان تجاوز مع كل واحد منهما او لم يتجاوز مع كل واحد بخلاف المجموع اكمل عدد العادة من المتصل الثالث وهو ما اذا رات فى
خارج العادة دونها وفيه اقسام ثلاثة احدها ان لا يبلغ مجموع الدم اقل الحيض فلا حيض ثانيها ان ترى من احد الطرفين ما يبلغ الثلاثة
فما زاد وهو حيض فان تجاوز العشرة جعلت منه بعدد العادة حيضا وان لم يكن بالصفة والاولى جعل المتصل بالعادة ثالثها
ان ترى من طرفيها ويبلغ كل منهما الثلاثة فما زاد فان كانتا ايام العادة الخالية عشرة كان كل منهما حيضا مستقلا لكن ان كانا او كان
احدهما زايدا على العشرة حذف قدر الزايد على عدد العادة منهما وان كانت العادة دون العشرة فان لم يتجاوز مع ما بينها العشرة فهما

مع بياضها حيض وان تجاوز احدهما دون الاخر كان الحيض غير المتجاوز خاصة والمتجاوز بتمامه استحاضة وان تجاوزها كل منهما جعلت
عدد العادة من احدهما حيضا مخيرة بينهما والاوجه من المقدم وان لم يتجاوزها كل واحد منهما بل مجموعهما المتجاوز تخيرت فى الحيض
بتمام احدهما او الاوجه بالمقدم وقيل يرجح بما تقدم ولا ينبغى ترك الاحتياط فى جملة من هذه الصور ومر ترجيح المبتدئة بالفتح اى من
ابتدأها الدم او بالكسر اى من ابتدأ بالدم والمضطربة التى منها قطعا الذاهبة عادتها بعد الاستقرار كما ان المتيقن من المبتدئة
من ذكروا انما وقع التردد والنزاع فيمن تكرر رؤيتها الدم ولم يستقر بعد هل هى داخلة فى موضوع المبتدئة على ان تكون المبتدئة هى من
لم يستقر لها بعد عادة سواء كان لعدم تكرر الدم او لعدم استقراره مع التكرر فالمبتدئة على الاخير اضافية بالنسبة الى حالة
الابتداء وعليه المضطربة هى من ذهبت عادتها لاختلاف الدم او لنسيان العادة واختاره الشهيد الثانى ونسبه الى المشهور
ام هى داخلة فى موضوع المضطربة على ان تكون المضطربة هى من لا عادة لها فعلا سواء كانت وذهبت لنسيانها او لاختلاف دمها ام
لم تكن من قبل ايضا وعليه المبتدئة هى من كان اول رؤيتها الدم وهو المنسوب الى المعتبر ورماه فى الروض بالشذوذ والندور
وصرح فيه بانه يتحقق حكم الابتداء برؤية الدم مرة او مرتين والشهر من عند الاحتياج الى استقرار الطهر وهل يتحقق فيما زاد تردد
فان اراد ثبوت حكم الابتداء فى المرة الثانية برؤية الدم ما لم يتبين اختلافه مع الاولى فلا حكم للابتداء والاضطراب ح ولا
فائدة لتحقق حالة الدم الان وان اراد ثبوت حكمه فى المرة الثانية مطلقا فممنوع لترتب حكم الاضطراب فيها بمجرد تجاوز الدم عن
عدد الاولى ويظهر اثره اذا استمر الى ان تجاوز العشرة فلا ترجع الى عادة النساء ان قلنا باختصاص الرجوع اليها بالمبتدئة وان
كان مراده بالمرتين اللتين ينقطع فيهما الدم ولا يتجاوز العشرة ففى المرة الثالثة وما بعدها ما لم يستقر ايضا له حكم الابتداء لعدم
اختلاف حكم الابتداء والاضطراب الا مع التجاوز قالوا واظهر ثمرة الخلاف فى تفسيرى المبتدئة فيمن تكرر دمها مرات ولم يستقر
بعد مع عدم تحقق تميز لها فعلى الاول ترجع الى اقرانها ونساء اهلها بمقتضى مضمرة سماعة المعتبرة لعادة الاهل انما اعتبرتها
للجارية اول حيضها واذا ثبت من مرسلة يونس بالتقريب الاتى ان المراد بالابتداء هو المعنى الاضافى الموجود فيمن تكرر دمها ولم
يستقر كما تسمعه من الروض شملته هذه المضمرة المتضمنة للرجوع الى الاهل وعلى الثانى لا ترجع اليهن لان الرجوع انما ثبت فى
المضمرة فى اول الدم وممنوع دلالة المرسلة على كون الاولية اضافية فتبين ان منشأ التردد فى دخول من تكرر دمها ولم يستقر
فى المبتدئة وعدمه انما هو مرسلة يونس ولو خلينا وغيرها مما فيه ذكر المبتدئة كالمضمرة لم نشك فى كونها بالمعنى الثانى ولم نكن
نحتمل فيها الاولية الاضافية لكن المرسلة لما فهم منها انحصار اقسام المستحاضة ربما ادعى فهم دخول من تكرر دمها ولم يستقر فى القسم
الثالث منها كما فهم فى الروض من التعبير عن موضوعه فيها بقوله ان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات قال ومن لم
يستقر لها عادة بعد لا تدخل فى القسمين الاولين من الناسية والذاكرة لعادتها فلو لم تدخل فى القسم الثالث الذى هو المبتدئة
بطل الحصر الذى فى قوله جميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن قال وان نافاه
اخر تعريفها بالزمن قوله استحاضت اول ما رات لكن يصدق عليها اوله من قوله لم يكن لها ايام قبل ذلك فان اجرى اخره على ظاهره
بطل الحصر فيحمل الاولية فيه على ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافى وقد دل عليه مواضع من الحديث شانهن ان لم يعرف
تلك المواضع لكن منافاة ما ذكره لما فى المرسلة فى بيان موضوع القسم الثالث فى موضع انها التى لم تر الدم قط واضح فدخولها فى
القسم الثانى اظهر لان التعبير عن موضوعه بمن غفلت المفسرة بالنسيان الغير الشامل لها وان وقع فى موضع من المرسلة لكن على تقدير
تسليم كونا غفلت بمعنى نسيت لا بمعنى تركت كما ادعاه فى الحاشية الجمالية فقد وقع التعبير عنه بما يشملها فى غير موضع منها
وهو قوله اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت لصدقه على من لم يستقر ايام دمها من غير سبق الاستقرار على ان ظاهر
المرسلة حصر سنن المستحاضة واحكامها فى ثلاث لا حصر المستحاضة كما زعمه شيخنا الشهيد فلا يجب دخول المتنازع فيه فى
احد الموضوعات المذكورة فى المرسلة حتى يستلزم دخولها فى القسم الثالث صدق المبتدئة عليها ويثبت حكم المضمرة رجوعها
الى الاهل لامكان ان يثبت لها احد الاحكام الثلاثة المذكورة فيها مع اختلاف الموضوع بتنقيح مناط او تنصيص علة او تعليق
الحكم على وصف او شرط يشعر بالعلية كما تسمعه بعد فى التسرى فى حكم موضوع منها الى اخر بعموم العلة ومع عدم دلالتها على ادعائه
لم يقم دليل على ان من لم يستقر دمها داخل فى موضوع المبتدئة كما نسب الى المشهور بل ظاهر الاخبار الثلاثة التى منها المضمرة

فى حكم المبتدئة والمضطربة

المشار اليها مع اختصاصها باول مرة الدم وما اورد به في الروض على الاختصاص من استلزامه جعل المبتدئة في الدور الثاني الذي يتحقق به العادة مضطربة ومن ان الحكمة في رجوع المبتدئة الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة وهي انها لم يسبق لها عادة ترجع اليها فلتتحد معها حكما مدفوع اما الاول فبانه لا باس بكونها مضطربة في اول الدور الثاني بمعنى تكرر الدم ولم يستقر ولا بعد في تسميتها مضطربة بعد ان يكون الاضطراب عدم ثبوت الاستقرار واستبعاده انما من جهة ان المناسب لهذه اللفظة هو من تحقق اختلاف دمها معارض باستبعاد تسميتها مبتدئة مع ان المناسب للفظها هو من كان اول حيضها مع انه يمكن القول بخروجها عن المبتدئة في الدور الثاني وبقائها مرددة بين المضطربة وذات العادة الى تبين الانقطاع على العدد الاول فذات عادة والا او التجاوز عنه فمضطربة من حينها وتظهر ثمرة اضطرابها في رجوعها الى عادة الاهل واما الثاني فباحتمال كون الحكمة عدم تبين مخالفة حيضها لحيض اهلها فيما يتكرر الدم بعد تحقق عادة تخالف احديهما عادة الاهل لا محالة فلا يناسب معه الرجوع اليهن ولكن على كل حال مع القول بعدم دخول هذه في المبتدئة يمكن القول بثبوت رجوعها الى عادة الاهل لعموم موثق زرارة ومحمد بن مسلم المتضمن لان تنظر الى بعض نسائها كما انه معمم في مسئلة رجوع الى نساء الاهل مفصلا ومنه يتبين ان بناء الجماعة رجوع هذا القسم من ذات الدم الى عادة الاهل وعدمه مبنيا على عدها من المبتدئة وعدمه حتى جعلوه ثمرة الخلاف المذكور في غير محله بل ربما امكن مع البناء على عدها من المبتدئة بمكن منع رجوعها الى عادة الاهل لثبوته في النص للجارية اول حيضها لا لعنوان المبتدئة وبه ما عرفت من نشاء عدها من المبتدئة من المرسلة لقيام قرينة الحصر فيها على ان المراد من اول حيضها فيها هو الاول الاضافي وح لا فرق بين اول الحيض فيها وفي المضمر والموثقين وعلى كل حال المبتدئة والمضطربة بكل تفسير اذا تجاوز دمها العشرة ترجعان اولا الى التمييز وفاقا للمشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع بل الاجماع محكي عليه خلافا لما يحكى عن ابن زهرة من ان المبتدئة مدار حيضها على اكثر الحيض واقل الطهر او هي مع المضطربة وعن ابي الصلاح رجوع المضطربة الى عادة نسائها الى استقرار عادة لها وعن الصدوق والمفيد عدم التعرض للتمييز اصلا لنا في ثبوت رجوعها الى التمييز المستفيضة الدالة على اعتبار الصفات بل اعتبارها في تخيص الموضوعات سيرة مستمرة لا يحتاج الى ورود ومعتضدة في المقام بالفتوى فلا يكافئها ما ظهور بعض اخبار يخالفها فلا بد من تاويله او طرحه ومنه يضعف ما في الحدائق من عدم رجوع المبتدئة الى التمييز بل الى عادة اهلها ثم الى عدد الروايات نظرا الى المرسلة حيث لم يذكر فيها الا الرجوع بالنساء والسبع كغيرها من روايات عديدة امرة بالعدد من غير ذكر الرجوع الى عادة الاهل ايضا لكن بالنسبة اليها تخصيصها الامر باخذ ما عادة اهلها وتبع بالنسبة الى التمييز على العموم والجواب اولا بظهور المرسلة في اخذها بالصفات ان امكن مقدما على العدد بثلاثة وجوه احدها تعليل الاخذ بالصفة من اقبال الدم وادباره في القسم الثاني الذي هي المضطربة بعدم معرفة ايام حيضها حيث قال هذه امراة قد اختلط عليها ايامها ثم قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره ثم اكده بقوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الحديث وتعطيه ايضا مواضع اخر منها والعلة موجودة في المبتدئة وثانيها قوله في العدد بل ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا فان الظاهر كونه فرضا للمضطربة المذكورة قبلها بانها اختلطت عليها ايامها وتعليل ارجاعها مع فرض عدم التمييز الى عدد الرواية بان قصتها قصة حمنة التي قالت اثج الدم اي لا تمييز في حكم قوله ان هذه المضطربة انما رجعت الى العدد لصيرورتها بفقد التمييز كالمبتدئة الفاقدة للتمييز التي وظيفتها العدد وفيه دلالة واضحة على ان المبتدئة رجوعها الى العدد لفقد التمييز فلو وجد به لم ترجع وح فاما لم يكن حكمها مذكورا وهو مناف للحصر او مذكورا او ملحقا بالمعتادة وهو ممتنع او ملحقا بالقسم الثاني من الاخذ بالتمييز وهو المطلوب ثالثها تعليل كون سنة المبتدئة غير سنة الاولى والثانية من الرجوع الى الستة او السبعة بقوله لان امرها مخالف لامر تينك اي ذات العادة والمضطربة ذات التمييز لكنه على انه لو كان امرها مثل احدى تينك لم تكن سنتها غير سنتهما وح يمتنع كونها مثل الاولى التي هي ذات العادة فتكون مثل الثانية اي ترجع الى تمييزها وهو المقصود وعلى احتمال ان يكون قوله ان لم يكن الامر كذلك رجوعا الى بيان القسم الذي هو المبتدئة لانه لحال المضطربة الدلالة اوضح لاشتراط رجوعها الى السبع بكون الدم بلون واحد صريحا لكنه احتمال مرجوح كما ياتي وجهه في شرح قول المص رجعت هي والمضطربة الى الروايات وعلى كل حال فظهور المرسلة ان عدم ذكر التمييز في المبتدئة انما هو لفرضها

الى الصفات في شيء منها وهي ان لم يذكر فيها الرجوع صح

تثج الدم المستلزم غالبا لعدم اختلاف لونه لكثرة فوته وفيه كفاية الحكم بوجوب اخذها بالصفة على تقدير وجودها لانه راجع ح بحث عمومات اعتبار التمييز والاخذ به ولا يعارضها عدم ذكره في هذا النص لبنائه على الغالب كغيره من الاخبار المبنية جميعا على الغالب من قوة الدم في ابتداء امره المانع من اختلاف لونه بل لا يبعد تبادر الاستمرار على لون واحد من استمرار الدم الموجود في تلك النصوص مضافا الى الجواب عنها ثانيا بان غايتها المعارضة مع اخبار الصفات بالعموم من وجه ويطلب المرجح وهو لعموم التمييز دلالة لتضمنه الاخذ به صريحا بخلاف الاخبار المقابلة فان غايتها كما عرفت الخلو من ذكر التمييز واعتضاده لموافقته فتوى الاصحاب ومخالفته فتوى ابي حنيفة وعلى فرض عدم المرجح والتساقط يتبقى السيرة المستمرة في العرف والعادة على اعتبار تمييز الموضوعات عند الاشتباه بالاوصاف ويشهد له ما بعد قول الامام ع اسود حار عبيط الخ قول الامرئة لو انها اترثته كان امراة وقول الاخرى لو كان امراة لما زاد عليه لكشفها عن كون تخيص الحيض بتلك الاوصاف مركوزا في اذهان النساء اللاتي من عرف هذا الموضوع بل يكشفان خصوصا قول الثانية عن انهن لا يعرفن الحيض الا بتلك الصفات وعليه فالمتصف بها حيض عرفا فلم يبق معه للرجوع الى غيره وجه اصلا ولو اعطى الخصم المنصف من نفسه لم يحتج في وجوب الرجوع الى مثل هذا الميزان الذي يعد معرفة عرفية على تقدير وجوده الى دليل فلعل الخلو عن ذكر الرجوع اليه في قبل نساء الاهل لغناءه عن البيان هذا وقد ذكروا البناء الحيض على الصفات شروطا منها كالمستدرك اشتراطه اشتراط اختلاف صفة الدم لعدم وجود التمييز اذا كان بصفة واحدة ومنها اشتراط تجاوز اصل الدم العشرة وان لم يتجاوز هما الصفة لاتفاق النص والفتوى اذا انقطع الدم على العشرة فما دون على كون الجميع حيضا واحدا مطلقا بالصفة ام بغيرها ذات عادة كانت ام مبتدئة ام مضطربة باي معنى وبعض تلك الشروط في اعتبارها تردد وخلاف وهو ثلاثة الاول والثاني عدم قصورها بالصفة عن ثلاثة وعدم زيادته على عشرة وفي الكشف عدم الخلاف في اعتبارهما كما عن جامع المقاصد ايضا وعن التذكرة الاجماع عليه وهو كذلك بالنسبة الى كون القاصر بقصوره والزايد بزيادته حيضا فلا يضم اليه ذلك ولا يحذف من هذا ولم يجد فيه مخالفا الا صاحب الحدائق قال لا يساعد هذا الشرط الروايات الواردة في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان او كثيرا ويشير اليه جعل العدد في المرسلة الى التحيض بالسبعة للمضطربة مرتبا على كون الدم على لون واحد وحالة واحدة ومفهومه انه مع الاختلاف كيف كان تحيض به قال ويحمل الاخبار الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة على غير هذا الموضع ولا ريب في ضعفه لان الملاك فيها مسوق لبيان الوصف لا المقدار وفي المرسلة وان صرح بما كان من قليل الايام وكثيرها لكن المراد منها القليل والكثير من افراد الحيضات ولذا عبر بهن ذات العادة ايضا بقوله سن لها ايام معلومة كانت لها من قليل او كثير ولو فرض الظهور فيما يدعيه فهو بالاطلاق او العموم ويجب التقييد او التخصيص بالادلة القطعية الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة من غير تامل فيه نعم في جعل الناقص مع الاكمال من غيره والزايد بحذف ما فوق العشرة حيضا تردد وخلاف ففي المبسوط مع التصريح بالشرطين معللا بان ما نقص عن الثلاثة لا يكون حيضا والزايد على عشرة لا يكون حيضا قال بعد ذلك فان جاز العشرة ايام ما هو بصفة دم الحيض وبلغ ستة عشر يوما كانت العشرة ايام كلها حيضا اذا رات ولا دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وهذا دليل ان مراده من الاشتراط بعدم التجاوز عدم احتسابه تمام حيضا لكن قال بعده فاذا رات اقل من ثلاثة ايام دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر الشهر كانت هذه لا تمييز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى فما في الرياض من نسبة التكميل والتنقيص معا الى المبسوط غفلة لتصريحه بالتفصيل نعم هما معا مختار الكشف وتبعه في الرياض و الذي يقتضيه النظر في الناقص عن الثلاثة البناء على ما تسمعه في الشرط الثالث من ان المفهوم من اخبار الصفات هو جعل الصفة امارة الحيض والخلو منها او وجود ضدها امارة الاستحاضة او الاول خاصة فعلى الاول الحكم بالاستحاضة لقيام امارتها و ينافيه احتساب شيء منه حيضا للتكميل لتعارض الامارتين وليس هو اولى من العكس فيمتنع العمل بموجب التمييز وعلى الثاني الحكم هنا لعدم قيام دليل الحيضية فيه فلا ينافيه اقتضاء ما فيه الامارة بتعينه اذ هو بمنزلة الدلالة ولا يعارضه عدم الدلالة في الزايد الحكم باستحاضة الجميع لامتناع موجب التمييز فيه والاقتصار على بعضها بتبعيض الدم الواحد المتصل وقد عرفت قضاء العادة بخلافه

زغير المبتغض بايام العادة مع انه لو جاز فيه ذلك لجاز فيما ترى الدم بصفة جامعة وتجاوز مع انه مورد الرجوع الى المرتبة الاخرى من نساء الاهل والعمل بالروايات وعلى ما ذكر لا يجدى عموم دليل التمييز الذى استند اليه فى الكشف والرياض لتعدد موجبه فى الصورة الاولى على احد الوجهين فيها مضافا الى تعدد تبعيض الدم الواحد المتصل ايضا فى الصورة الثانية بل لا عموم فيه حسبما عرفت من سوق اطلاقه لبيان الوصف كالمرادفة التى يعارض اطلاقه ما دل على اشتراط بلوغ القمع سنين او عدم بلوغ سن الياس او عدم توالى الثلاثة ايام ونحو ذلك فكذلك لا يعارض اخبار عدم القصور عن الثلاثة وعدم التجاوز عن العشرة واورد على الشيخ بان تعيينه الحيض فى المتجاوز باول ما تراه من ذى الصفة لا دليل عليه بل على تقدير جواز الاقتصار على العشرة لا يقتضى الا حيضية مصداق العشرة وقد يدفع باقتضاء التحيض بمجرد رؤية الدم وقت ثم لا وجه للعدول بعد حصول التحيض بالمرئيات ناسخ كالمتمم فى الشرط الثالث الذى فيه تردد وخلاف وهو ان الدم الضعيف المرئى مع القوى فيبلغ هو بنفسه او بانضمام ايام النقاء عشرة وهنا بناكان الضعيف على احد طرفى القوى من قبلها او من بعده غير قابل للتردد والخلاف فيه لان الشرط حاصل لا محالة والغاية انما هو فيما ضل الضعيف بين قويين مذهب جماعة وكانها الاكثر الى ان الحكم بحيضية الدمين الحافين بالضعيف مشروط ببلوغه العشرة فان بلغها فكل من القويين حيض مستقل والا فلا تمييز ونرجع الى عادة الاهل او عدد الروايات وذهب صاحب الحدائق وتبعه شاذا الى ان الضعيف استحاضة وكل من القويين حيض عملا باطلاق اخبار الصفات المتضمنة لان الاسود حيض والاصفر استحاضة واما ما تضمن ان اقل الطهر عشرة فهو محمول على غير المقام من طهر النقاء ومخصص عمومه بالنسبة الى المقام بخبر يونس بن يعقوب وابى بصير يوافقهما ما فى المرسلة من ترك الصلوة باقبال الدم والصلوة بادباره وفيه عدم مكافئتهما لدليل اقل الطهر خصوصا مع كون معارضة المرسلة بنحو العموم من وجه ويطلب فيه المرجح وهو هنا لاقل الطهر من جهات اعظمها الاعتضاد بالاجماعات و على هذه المقالة ان لم يتجاوز الدمان القويان العشرة فهما حيض واحد وان تجاوزا فكل منهما حيض بنفسه وعبارة الحدائق وان كانت مطلقة من هذه الجهة لكنها محمولة على ما ذكرنا حتى لا يخالف كثر الحيض وقضيته هؤلاء عدم الالتزام بهذا الشرط فى العمل بموجب الصفة والتمييز واتفق من عداهم على عدم العمل بموجب التمييز فى المقام بهذا النحو فمنهم من يرفع يده عن التمييز بالمرة كالاكثر لتعذر العمل بموجبه من طهرية الضعيف وحيضية القويين خصوصا اذا تجاوز القويان العشرة وقضيته هؤلاء التزام هذا الشرط فى العمل بموجب التمييز ومنهم من لا يرفع يده منه بالكلية مطلقا لان غايته تعارض الامارتين فان امكن الترجيح قدم الراجح و اختلفوا فى الصورة التى يصح فيها الترجيح وفى كيفية الترجيح ايضا ففى الجواهر وربما تبعه بعض المعاصرين ان محله فيما لم يتجاوز مجموع القويين والضعيف المتخلل العشرة كما اذا رأت الاسود ثلاثة ثم الاصفر ثلاثة ثم الاسود ثلاثة ثم عاد الاصفر واستمر و معه الترجيح بجعل الدماء الثلاثة حيضا واحدا بترجيح امارة الحيض على امارة الاستحاضة اذ مع الحكم على الاسودين بالحيض يجوز تبعية الاصفر المتوسط لهما فى الحيضية دون العكس لان الضعيف هنا بمنزلة البياض المتخلل وهو يتبع فى الحكم فهذا الضعيف اولى واما فيما تجاوز الدماء الثلاثة العشرة فلا ترجيح ويرفع يده عن التمييز ويرجع الى عادة الاهل او الروايات كما اذا رأت الاسود ثلاثة ثم الاصفر ثلاثة ثم عاد الاسود واستمر هو وحده عشرة وقضيته هؤلاء ان بلوغ الضعيف اقل الطهر انما هو شرط العمل بتمام موجب التمييز لا مطلق الاخذ بالصفة وفى الذكرى والمدارك البناء على الترجيح فى مثال تجاوز الدماء الثلاثة العشرة وكذا فى المبسوط لكن مع تعيين الدم الاول للحيض فى الاولين وجعل الضعيف المتخلل مع القوى الثانى استحاضة وبعكسه فى المبسوط فعين القوى الاخير للحيض وجعل الضعيف مع القوى الاول استحاضة وفى اللوامع وافق الاولين فى المتجاوز لكن مع موافقة الجواهر فى غير المتجاوز وكان وجه تعيين الاول حيضا هو وجوب تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد رؤية الدم المتصف ولا ناسخ بعده بمضى على الحيضية وما فى وضوحه فى محل وضع عدد الروايات انه اول الدم او مخير فيه ولم يعرف وجه ما فى المبسوط بل لا يلائم ايجابه سابقا التحيض برؤية ذى الوصف المتجاوز عن العشرة ووجهه فى المعتبر بان الدم الاصفر لما خرج عن الحيض خرج ما قبله والايراد عليه واضح بانه لا يخرج ما بعده وربما يوجه باستصحاب عدم الحيض وفيه عدم ثبوت حيضية الثانى به وعلى كل حال فقضية هؤلاء ايضا كون الشرط انما هو للعمل بتمام موجب التمييز لا مطلق الاخذ بالصفة ومرجعه مع ما فى الجواهر فى الحقيقة الى عدم التزام هذا الشرط ثم لم يتبين ان الشيخ والشهيد وسيد المدارك فيما لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتخلل العشرة ايضا

يعينون احد القويين للحيض ام يحكمون عليهما مع الضعيف بحيض واحد كما فى الجواهر واللوامع وظاهر تمثيلهم بالمتجاوز هو الثانى وظاهر عنوان الذكرى والمدارك للاشتراط وعدم الاشتراط مع تفريعهما على الاشتراط عدم التمييز وعلى عدمه حيضية الاول هو الاول وظاهر عبارة الجواهر ان القائلين بتعيين احد الدمين يقولون به فى الصورتين فان كان كذلك فقضيته انه فى صورة عدم التجاوز اهمال لامارة الحيض فى احد القويين ولم يتبين وجه اهماله على اهمال امارة الدم المتوسط ولعل نظرهم الى انه عمل بامارتى الحيض والاستحاضة وهو ارجح من العمل بامارة الحيض فقط وفيه رجحان الاخير لما اشير اليه من جواز تبعية الضعيف اذ هو دون العكس الذى يقتضيه النظر البناء على ما اشير اليه من ان المقصود من اخبار الصفات هو جعل الصفات امارة للحيض والخلو منها امارة الاستحاضة و عليه فلا تستتبع احديهما الاخرى وان المقصود هو جعل الصفات امارة للحيض وان الحكم على الخالى منها بالاستحاضة لعدم وجود امارة الحيض واما لرعدمه وعليه يستتبع الاول الثانى اذا اقتضاه ولعل الثانى هو ظاهر مساق اخبارها جدا فان محط النظر فى الاسولة والاجوبة معرفة المرأة ايام حيضها وان استلزم تحيضها بقاء غيرها على الطهرية ففيما لا يتجاوز الدماء الثلاثة العشرة يحكم على القويين بالحيضية بموجب امارة الحيض واستلزامه تبعية الضعيف نظرا الى امتناع طهريته للقصور عن العشرة مقتض لجريان حكم الحيض عليه ايضا ولا يعارضه الخلو من الصفة بعد ان كان مرجعه الى عدم ثبوت الحيض كما لا يخفى خصوصا مع ملاحظة قيام مثله فى البياض المتخلل الذى اكد منه فى عدم ثبوت حكم الحيض جدا وفيما يتجاوز ويبلغ الضعيف اقل الطهر يحكم عليه بالطهر و عليهما بحيضين مستقلين عملا بموجب الامارتين لانه مقتضى اخبار الصفات ولا موجب للتخلف واذا تجاوز القويان العشرة ولم يبلغها الضعيف المتوسط يحكم على احد القويين بالحيض وعلى الضعيف بالاستحاضة لانه مقتضى اخبار الصفة ولا يحكم على القوى الاخر بالحيض لا لمعارضة امارته امارة الضعيف من جهة اقتضائها القصور الضعيف عن الطهر عدم حيضيته بل لعدم صلاحيته للحيض باعتبار التجاوز وكذا اذا كان التجاوز حاصلا منهما معا مع الضعيف المتخلل لعدم الصلاحية ايضا لانها اذا استتبعا الضعيف تجاوزا معه العشرة وان لم يستتبعاه امتنع الطهر لقصوره عن العشرة والاقوى حينئذ اختصاص الاخير بعدم الصلاحية لما اشير اليه من وجوب تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد الرؤية ثم لا رافع ناسخ لحيضيته ومجرد اتيان الصالح الاخر لا يكون فى النسخ ولعلنا نسمع زيادة توضيح له فى محل وضع عدد الروايات ومرجع هذه المقالة ايضا الى عدم التزام الشرط المذكور ولا يخفى ان قضية القول بالاشتراط وعدمه ان الضعيف متى تخلل قويين وبلغ اقل الطهر فالعمل فيه بموجب التمييز واخبار الصفة من الحكم على القويين بحيضين مستقلين وعلى الضعيف بالطهر وعمومه قاض بامكان تحقق ثلاث حيضات فى شهر واحد فلكما انه من تخصيص ما يفهم من الاخبار من ان الحيض فى كل شهر مرة المعتضدة بصريح اخبار الحيض بعدد الروايات فى خصوص المقام من المبتدئة والمضطربة المستمرة الدم بعموم ما دل على انها تدع الصلوة كلما رأت الدم الاسود لاعتضاده بالفتوى فانه ظاهر كلماتهم فى المقام فيتكل ويشكل هذا فى الناسية لظهور رواية يونس من مواضع فى عدم تحيض المستحاضة ازيد من مرة فى الشهر وفيه انها تدل على ذلك فى ذات العادة والمبتدئة المذكور رجوعها الى عدد الروايات واما فى المضطربة التى غفلت عددايامها وموضعها فمصرحة بانها اذا اقبل الدم تدع الصلوة واذا ادبر تصلى بقى الاشكال هنا فى فتوى الشيخ فى النهاية والاستبصار ويحكى النهاية فى المستحاضة المستمرة الدم التى ترى الدم ثلاثة بصفة الحيض وثلاثة بصفة الاستحاضة او خمسة خمسة قال هذه فرضها ان تترك الصلوة كلما رأت بصفة الحيض وتصلى كلما رأت بصفة الاستحاضة ما بينها وبين ثلاثين يوما ثم تعمل عمل المستحاضة وحمل روايتى يونس وابى بصير المتقدمتين فى اقل الطهر على هذه المستحاضة فانها تنافى فتواه فى المبسوط هنا باختصاص الحيض بالدم الاخير اذا تخلل الضعيف دون العشرة الا ان تخص فتواه هنا بما ترى بصفة الحيض مرتين لا ازيد مراعيا فيها دليل التمييز مع العمومات والاخرى بالزائد من المرتين الى ثلاثين يوما نظرا الى خصوص الخبرين ومثل هذا غير عزيز منه خصوصا فى استبصاره ونهايته ومن شرائط التمييز استمرار ما بالصفة ثلاثة ايام على الحساب فى توالى الثلاثة وعلى مقالة الشيخ يلحق ما بالصفة المنتشر فى العشرة وعلى كفاية مسمى الدم فى كل يوم من الثلاثة او الاول من الاول والاخر من الثالث ومطلق المسمى من الثانى يكفى ان يكون كذلك ما بالصفة ولا يعتبر فى التمييز اختلاف الدمين فى غير صفة اللون والقوام والرائحة بل قد يشكل اعتبار الحاصل من اختلاف الرائحة بل واختلاف القوام

ايضا لعدم ورود نص فيهما ويجب الاقتصار فى الخروج عن الاصل القاضى بعدم اعتبار الظن فى الموضوع العادى على مورد
النص وربما يذب عنه بوجودهما فى خبر الدعائم والرضوى وبعض اخبار العامة ويجبرها العلم مع قضاء التجربة بالرائحة لكن علم
المشهور غير محقق حتى يجبر بهما والتجربة غير كاف ومن الغريب ذكر الجماعة لما هو غير منصوص واهمالهم لذكر غير الثلاثة مما هو منصوص
واما لم لذكر غير الثلاثة مما هو منصوص من صفات الحيض كالحرارة واللذع والعبيطية وهل يختص التميز بوجود الصفات
الثلاث كلا او بعضا فى احد الدمين وفقد جميعها فى الاخر كما هو الموجود فى النصوص اقتصارا فى الخروج من الاصل على المنصوص
او يتحقق ايضا مع وجودها فى الدمين معا لكونها فى احدهما اقوى من الاخر بدعوى تنقيح المناط بظن الحيض الحاصل من تلك
الصفات وجودا وعدما او قوة وضعفا وعلى الثانى صور القوة كثيرة كما ذكرها الجماعة ذو الثلاث اقوى من ذى الاثنين
وهو اقوى من ذى الواحدة وفى المتصفين بلون الحيض الاسود منهما اقوى من الاحمر وهو من الاشقر وهو من الاصفر وهو من
الاكدر وذكر بعضهم ان الاشد سوادا اقوى من الاسود والاثخن اقوى من الثخين والانتن اقوى من المنتن ايضا وبعض الصفات
اقوى فى نفسه من بعض فالسواد والحرارة اقوى من الثخانة او النتانة بل وكذا الحمرة منهما وعليه فلا يتم اطلاق شيخنا الشهيد بانه اذا كان
عدد الدمين فى الصفة متساويا فلا تميز اذ قد يغلب احدهما بكيفية الصفة الموجودة كما اذا كان احدهما اسود والاخر نتنا مثلا
ويشكل ايضا على اطلاق الجماعة ان ذا الثلاث اقوى من ذى الاثنين وهو اقوى من ذى الواحدة اذ قد يكون الاول صفة اقوى
فى نفسها كما اذا كان احدهما اسود والاخر اصفر ثخينا منتنا فليقيد بما كان ما به الاشتراك متساويا كالاسود الرقيق مع الاسود
الثخين مثلا والدليل على كون المدار القوة حسبما ذكر مع انه مستلزم اما لمخالفة الاطلاق ان ما بصفة الحيض حيض كالحكم باستحاضة
الاحمر المجتمع مع الاسود او لمخالفة اطلاق ان ما بصفة الاستحاضة استحاضة كالحكم بان الاصفر المجتمع مع الاكدر حيض انما يتم
بدعوى تنقيح المناط من الاخبار فان مدار الحكم بالحيض من الدمين المتمزجين المتواصلين قوة احدهما من الاخر فى اللون او
الرائحة او القوام لا خصوص المذكور فى الاخبار واستفادته من اختلاف الاخبار الحاكمة بالحيض للصفة فى ذكرها مع استقراء
موارد ها ووجدان المحكوم فيها بالحيض ليس الا الاقوى فيفيد ان الاناطة انما هى بالقوة الحاصلة من سنخ تلك الصفات ويؤكده
الاناطة فى المرسلة بالاقبال والادبار مرادا بهما قوة الدم وانقلابه الى الضعف المستظهر بقوة الصفة وضعفها وقوله دم الحيض
اسود يعرف وفى اخر دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار الخ فان احالة الى الوضوح عند العرف مع ذكر الوصف دليل ان ذكر الوصف
ارشاد الى استكشاف ما عند العرف ولذا قالت السائلة لو لا نها بعد وصفه ع انه بنه كان امرئة وقالت الاخرى والله لو كان امرأة
ما زاد على هذا فهو دليل ان المعرفة بتلك الاوصاف موطرقه للعرف والعادة اليه والشرع مقرر بهما والمفروض بناء العرف على
ان الميزان قوة الدم وضعفه لا خصوص المنصوص لسبق معرفتهم له على الشرع فيفيد ان العبرة بالقوة والضعف مطلقا لا لتعلق
الظن بالحيض المخالف للاجماع ظاهرا وح اختصاص الذكر ببعضها فى الاخبار مبنى على الغالب اى الغالب فى الاحمر كونه قويا فاذا اتفق
اقوى الدمين لوجود الاكدر كان حيضا وهكذا ولعله من هنا حكى فى مفتاح الكرامة من مشائخه جدى ان المستفاد من الروايات
ان المدار على القوة والضعف انتهى لكن الاحتياط لا ينبغى تركه فيما لا يكون القوة بوجود احد الاوصاف المنصوص ما لحيضيته معه
والضعف بفقد جميعها بل صرح بعض المعاصرين بالاشكال فيه وفى الجواهر قوى عدم اعتبار غير المنصوص وقال اخيرا نعم قد
يحصل الاطمئنان فى الحيضية مع ملاحظة لوازمه العرفية فى بعض الاوقات ولا باس بالاعتماد عليه وان لم ينص عليها بالخصوص انتهى
ولا يخفى ان لوازمه العرفية الثابتة غير خارجة من المنصوص مع ان اللازم العرفى ان كان قاضيا بقوة الدم فهو راجع الى ما ذكره
الجماعة والا فهو من مطلق الظن بالحيض المخالف لظاهر اتفاقهم ولا يعتبر فى الحكم بالحيض اجتماع الصفات فيكفى بعضها مطلقا
ما لم يكن معه الجامع او الاجمع او ذى الاقوى اما على قول الجماعة المعتبرين لمطلق القوة فواضح واما بناء على الاقتصار على ما فى النصوص
فلظهور اختلافها فيما احتوت عليه فى كون العبرة بمطلق ما فيها ثم لو انحصرت مرتبة الدم فى اثنين فالحكم ظاهر وان كانت
ثلاث مراتب كما لو رات ثلاثة اسود وثلاثة احمر وثلاثة اصفر او ثلاثة اصفر وثلاثة احمر وثلاثة اكدر فهل الحيض مختص بالاقوى
وهو الاسود فى الفرض الاول والاحمر فى الثانى او هو مع الثانى تردد فقيل المعتبر المنتهى الاول لان الحمرة مع وجود السواد امارة
طهر اذا لم يكن الاصفر وكذا اذا وجد معها وكذلك الصفرة مع الحمرة وفى الرياض تبعا لنهاية الاحكام وموضع من التذكرة الثانى

اضعف الدمين لوجود الاسود وكان استحاضة وكذا الغالب فى الاصفر كونه ضعيفا فاذا اتفق صح

لقوتهما معا مع وجود ما تحتهما معا مع امكان حيضيتهما ولعل الاول اقوى لان القوة والضعف عند الجماعة فى اللون مما عدا الاسود
والاكدر اضافيان فالاحمر المجتمع مع الاسود والاصفر قوى بالنظر الى وجود الاصفر وضعيف بالنظر الى وجود الاسود وكذا الاصفر
فى المثال الثانى والاضافتان متعارضتان متساقطتان فيبقى هذا الدم مجهول الصفة ولا يمنع من الحكم بموجب الصفة المعلومة فى
طرفيه بالحيض والاستحاضة مضافا الى ما مر من عدم خلوه رجيح الاقوى على القوى من مخالفة لعموم صفة الحيض والاستحاضة وان
التزمناه فيما تضمن القوة او الضعف بدعوى انها المناط فليقتصر على القوى والضعيف لسائحين دون ذى الجهتين كما فى
المثالين وفى الجواهر ان حيضية الاولين معا فى المثال الاول لا يخ من قوة لكون السواد والحمرة معا من صفات الحيض قال اما لو
فرض المثال بتبديل الاحمر منه بالاصفر والاصفر بالاكدر وهكذا فان الظاهر خلافه وادعى ان حيضية الاولين معا فى المثال الثانى
يكاد يكون مخالفا لصريح النص والفتوى انتهى وكان مراده نص ان الصفرة استحاضة وفيه ان هذا النص كنص ان الحمرة حيض بعد
ان عاد معناهما عند الجماعة الى ان الاحمر القوى حيض والاصفر الضعيف استحاضة وفرض صدق القوى على الاصفر لا يخالف
حيضيته النص كما لا يخالفه ايضا اذا فرض صدق الضعيف على الاحمر فالوجه ان تصادم الجهتين يوجب جعل الموسط فى المثالين
ولا يمنع من الحكم بموجب الصفة المعلومة فى طرفيه وفى الجواهر هل يشترط فى الرجوع الى التميز كون كله او بعضه فى ضمن العشرة
او يكفى ولو كان خارجها كما لو رات مثلا احد عشر اصفر ثم ثلاثة اسود ثم انقلب اصفر فهل تتحيض بالثلاثة فحسب او تكون
فاقدة التميز لم ار تنقيحا لذلك فى كلامهم ثم ساق بعض كلماتهم مما استظهر من بعضها الاول ومن بعضها الثانى وبعد
ذلك اعترف بان الحيض الثابت بالتميز يتكرر فى الشهر الواحد ويعود محصل ما فيه الى ان اعتبار التميز فى العشرة الثانية
او الاخيرة مشروط بوجوده ايضا فى العشرة الاولى لا ارى وجها لتردده المذكور الا من جهة التردد فى ان المتحيضة بعادة الاهل
او الروايات اذا وجدت التميز بعده فى ذلك الشهر فهل يبطل تحيضها الاول وتعدل الى التحيض بالتميز ام يمضى تحيضها الاول
فان قلنا الاول يبطل فلا يجوز تحيضها بالتميز لان ظاهر الاخبار ان المتحيضة بعادة النساء او بعدد الروايات حيضها فى كل شهر
مرة واحدة ووجه بناء التردد المذكور على التردد فى العدول وعدمه ان المبتدئة تحيض برؤية الدم الى عشرة فان جاز ها فبمجرد
الجواز تبنى الرجوع فى العشرة على المراتب المقررة فان كان فيها التميز بشرائطه تثبت الحيض على موجبه والا بنته على عادة نسائها
وان لم تعرفها ايضا بنته على عدد الروايات ولا تنتظر فى شىء من ذلك الحالة المستقبلة فعدم وجود التميز فى العشرة الاولى
موجب للتحيض بعادة نسائها وهو موجب لعدم تكرر حيضها فى ذلك الشهر ولو بالتميز ان لم نقل بالعدول نعم ان قلنا
بالعدول الى التميز تحيض ح بالتميز الحاصل فيما بعد العشرة الاولى ولم يخرج من التكرر المنفى فى الشهر لبطلان الاول وسنة
الدروس ان هذه اذا استمر دمها وجاءها الدور الثانى اى الشهر الثانى عملت بالتميز وعادة النساء والروايات فى نفس العشرة
انتهى والفرق انها فى الشهر الاول لم يتبين استمرار دمها واستحاضتها فوجب التحيض الى العشرة حتى يتبين التجاوز وعدمه
بخلاف صورة الاستمرار الى الشهر الثانى المتحقق به عنوان الاستحاضة من قبل وعلى كل حال فليعلم ان الحيض اذا حكم به للعادة
فلا يمنع من حيضية الدم المفصول عنه باقل الطهر وان تكرر فى الشهر الواحد وهذا معقد قول الافاضل ان العادة تثبت
نفسها ولا تنفى غيرها وكذا التميز بطريق اولى وقد صرح فى المبسوط فى مثله متعددة بتكرر الحيض بالتميز مع فصل
عدد اقل الطهر بل ظاهر الجواهر الاتفاق عليه لعموم دليله ثم قال وقد يشكل بما دل على ان الحيض فى الشهر مرة لكن قد يرجح
عموم ادلة التميز عليه بفهم الاصحاب انتهى ويمكن حمل اخبار الحيض على كون الغالب فيه مرة واما الحيض المحكوم للعادة
الاصلية فالظاهر من اخبارها الاخذ بها فى الشهر مرة وكذا التحيض بعدد الروايات فظاهر اخباره من الاخذ بعدده مخصوص من
عدد الشهر فى كل شهر هو عدم التكرر ويعاضده ما ورد من اطلاق ان الحيض فى الشهر مرة وهنا امور ينبغى التنبيه عليها احدها
ان المدار فى معرفة الصفة على الصدق العرفى والمرئية هى من العرف فاذا شكت رجعت الى غيرها واذا شك الغير ايضا فهى بحكم
من لا تميز لها ثانيها اذا توقف تحيض الغير على الاجرة وجب بذلها ثالثها اذا وجدت الدم بصفة فهل تعول فى
بقائها على الاستصحاب مع امكان الاختبار الاقوى العدم ووجوب الفحص لظهور وجوب الاختبار هنا من الاخبار ولبناء
هذا الدم على الاختلاف فى كل وقت لكن حيث ان الاختبار فى كل ان عسر وحرج فليكتف بمقدار ما تعارف عند النساء من

فى نسخ الثانى فى الحمرة

الاخبار بل العادة تكشف عن عدم ظن بقائها اذ يد نشكل مع ذلك جرى الاستصحاب بعينها فيما نرجع فى الاخبار الى الغيرة لا يكفى اخبار الطفل وغير العدل وفى اعتبار التعدد وعدمه اشكال ويقبل قول النساء لانهن عرف هذا الموضوع وتعيين الرجال فيه عسر خاصة اذا لم يتمكن من الاخبار لعمى ونحوه ينتقل الحكم الى عادة الاهل ويحتمل ان كان مع العلم بحصول التمييز وعدم التمكن من تشخيصه وتعيينه فالظاهر الحاقها بناسية العدد وفى الحاق من لم يتمكن لعمى مع العلم بوجود التمييز بالعلم بعدمه وجه غير بعيد انتهى ثم انها تحصل الحكم بالتمييز انه متى حكم من جهة استمرار الدم بالحيض للصفرة وانفصل بدم ضعيف ثم رأت قويا اخر ثم ضعيفا واستمر فان كان الذى بين القويين مقدار اقل الطهر فكل من القويين حيض مستقل وان كان الفصل بما دون اقل الطهر فان لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتخلل عن العشرة كان مجموع القويين مع الضعيف المتخلل حيضا واحدا فان تجاوز مجموع الثلاثة او القويان وحدهما فالحيض القوى الاول خاصة وهكذا الحكم ان حصل بعد هذه الثلاثة بفاصل اقل الطهر قويان اخران بينهما ضعيف ولو فى ذلك الشهر مع استمرار الدم لما اشرنا اليه من ان الحيض للصفرة يتكرر فى الشهر ومع فقده اى التمييز اصلا او مع فقد الشروط ترجع المبتدئة فى تعيين حيضها الى عادة اهلها على المشهور بل متفق عليه كما صرح به جماعة وكانهم لم يعتنوا بخلاف الغنية المنقدح والتردد الذى عن نهاية الفاضل فيه بل فى المعتبر مع حكايته اتفاق اعيان علمائنا عليه قال على تردد عندى ونحوه عن المنتهى والجمع وعن بعض منهما المدارك وكله فى غير محله لمضمرة سماعة المعتضدة بالاجماعات المحكية المستظهرة ولا اقل من الشهرة المعادية للاجماع الجابرة لاضمارها مع عدم ضيره وارسالها وفيها عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهى لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة وفيها بلاغ لثبوت الحكم ومع ذلك يدل عليه ايضا موثق زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدى باقرائها ثم تستظهر بيوم على ذلك وان لم تستظهر مع عادة الاهل فلا يخرج عن الحجية ويؤيده موثق ابى بصير النفساء اذا كانت لا تعرف نفاسها فانها تبليث جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثى ذلك وانما كان مؤيدا لا دليلا للاكتفاء فيه بواحدة من اهلها ولبعد حملها على المبتدئة اول دمها بعرض النفاس واورد عليها فى الرياض بما تتمم مع الجواب عنه فيه فى شرح قوله وان كن مختلفات ويقيد بها اطلاق المرسلة تحيضها فى علم الله فى كل شهر ستة او سبعة كغيرها من الاخبار التى بمضمونها مع احتمال المرسلة كما فى الذكرى من ارادة ما علمه الله من رجوعها الى عادة الاهل من قوله فى علم الله والستة والسبعة فى كل شهر هى الغالب فى عادتهن كغيره من انتهى وهل الرجوع الى الاقران معتبر حيث يعتبر نساء الاهل بعد عدمهن او فقدهن قبل الرجوع الى عدد الروايات ام لا فينتقل الحكم من عادة الاهل الى ما فى الروايات قولان الثانى لجماعة ما بين مصرح بعدم اعتباره كما فى المعتبر ويحكى المنتهى وجماعة وظاهر فيه من التعبير بالانتقال من عادة الاهل الى عدد الروايات والاول منسوب الى المشهور بل ظاهر عبارة السرائر عدم الخلاف فيه قال والتى لا تمييز لها فلترجع الى عادة نسائها من اهلها وان لم تكن لها نساء من اهلها فلترجع الى ابناء سنها فان لم يكن لها نساء من ابناء سنها تعتمد هذه الحالة اختلف قول اصحابنا على ستة اقوال انتهى والمشهور ما بين ذكرها فى مرتبة الاهل الظاهر فى التخيير بينهما فى الرجوع الى كل منهما بعد التمييز قبل عدد الروايات كما فى المتن لعطف اقرانها بالواو والتلخيص لعطفها فيه باو ومرتب لها على الاهل مصرحا بالترتيب وظاهر كلامه فيه للعطف بثم والمرتبون ما بين مطلق لها ومقيد بكونها من بلدها وهو اكثرهم بل قيل ان هذا القيد داخل فى المنسوب الى المشهور ثم ان المرتب ما بين مرتب لها على فقد نساء الاهل او اختلافهن كما فى القواعد وغيره ومقتصر على ذكر ترتيبها على الاختلاف من غير ذكر الفقد كاللمعة وعلى كل حال ليس لاعتبارها مستند واضح تعليله فى الذكرى بغلبة الظن من المشاكلة فى السن كالقرابة ويؤيده صدر مرسلة يونس القصيرة ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة حيث ورعت الايام على الاعمار وفيه عدم البناء هنا على مطلق الظن مع انه لو بنى على مثله لاقتضى كفاية الرجوع الى نساء البلد ولا قائل بها وما فى المرسلة مع كونه من الحكمة التى لا يطرد وغايتها توزيع حيض كل امرأة على عمرها لاشاكلة غيرها لو تم لاقتضى التخيير لا الترتيب وحصول الاتفاق من الاعيان على اعتبار الاهل بخلاف الاقران كما فى الكشف لا يقتضى الترتيب لامكان كون احد فردى المخير مجمعا عليه دون الاخر وعلل اعتبارها فى شرح المفاتيح بوجود نسخة فى موثق ابن مسلم فيها تقتدى باقرانها بالنون فتعارض مضمرة سماعة الامرة بالرجوع الى نساء الاهل ويجمع

بينهاح بالتخيير وضعفه غير خفى لانه انما يجمع بين روايتين بالتخيير مرتبة الحجية وهنا غير متحقق لكون نسخة الاقران هى المروية وفى الذكرى ايضا بعموم نسائها فى المضمر لصدق الاضافة بادنى ملابسة ومن الملابسة اتحاد السن ونوقش بانه وان صح اطلاقها بالملابسة لكنه ليس بحقيقة بل حقيقة الاضافة الاختصاص الحقيقى فلا يصار الى غيره الا بدليل ورد بان الحقيقة هنا على حد نحو دار زيد وغلام عمرو متعذر فليس الا بالملابسة ويعم كل ملابسة ورد عليه انه اذا تعذرت الحقيقة فاظهر المجازات متعين وهو هنا ملابسة القرابة لتبادرها من لفظ نسائها وبه يندفع ما فى الرياض من عدم اجداء تبادرها مع كون العموم لغويا على انه لو تم لاقتضى وجوب الرجوع الى جميع الاهل والاقران معا او الاغلب منهما معا كما هو معتبر فى نساء الاهل حسبما تسمعه ولا قائل به وبالجملة لا دليل واضح على اعتبارها الا ان يوجه فهم المشهور قرينة عموم نساء فانه اعم من ملابسة القرابة وعدم ارادة ضمها مع الاهل ولا يعتبر اتحاد البلد فى نساء الاهل للعموم من غير مخصص سوى ما فى الذكرى من ان لاختلاف البلدان اثرا فى اختلاف الحيض باعتبار اختلاف الهواء وهو اعتبار لا يصلح لتخصيص عموم النصوص ومن هنا لم يعتبره الاكثر فى الاهل نعم اعتبره الاكثر فى الاقران واستند له بدعوى الانصراف الى متحد البلد وهى فى حيز المنع والا لاعتبر فى نساء الاهل ايضا للتعبير عنهما معا بنساء ها وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها هل يجب الرجوع الى جميع الاهل ام يكفى الغالب ام البعض المعتد به ام مطلق البعض وجوه امتا الاخير فكانه لا قائل به كما ادعاه فى الرياض والجواهر مع استلزامه بطلان الانتقال مع اختلافهن او فقدهن الى عدد الروايات وهو خلاف النص والفتوى واما الاول فينبغى القطع بعدمه وان ظهر اعتباره من جماعة حتى قال الفاضل فى النهاية لو كن عشرا فاتفقت تسع رجعت الى الاقران ويوافقه الجمع المضاف والاطلاق قوله فى المضمر فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة الخ لامتناع اعتبار اتفاق الجميع الى اهمال الامارة لتعذر استقصائهن جميعا او تعسره خصوصا مع عموم الاموات والبعيد من الطبقات وخارج البلد كما هو مقتضى الدليل فيتعين الثانى او غيرهم وانما يتعين دون المعتد به لان الاغلب هو الاقرب الى اطلاق نسائها بعد تعذر الحقيقة التى هى الجميع حتى ربما ادعى انه المتبادر من نسائها فى النص دون الجميع ولاعتبار ظن الغلبة فى العرف والعادة بالنظر الى لحوق الشىء بالاعم الاغلب ومساعدة الاستقراء على اعتبار الغلبة فى نظائر المقام وعليه فالمراد بالاختلاف فى النص هو الذى لا يبقى معه اتفاق الغالب كما احتمله فى نهاية الفاضل معللا بالعمل بالظاهر بعد استظهاره ما ذكر ومنه تبين عدم كفاية البعض المعتد به ولو مع عدم العلم باختلاف الباقى وان اعتبره فى الجواهر لعدم الدليل على اعتبار مطلق الظن ودعوى ظهور الموثقين فى ارادته ممنوعة لعدم بقاء لفظ البعض فى الموثق على عمومه مع وجود نسائها فى المضمر الظاهر فى الغالب بل يقيد بها وكذا اطلاق الرجوع الى الام والخالة يقيد بصورة المواضعة للغالب مع انه بناء على اطلاق البعض كما استند اليه فى الجواهر لا يتجه تقييده بعدم العلم باختلاف الباقى بل ينبغى اعتباره ولو مع اختلاف الباقى كالاغلب لان التقييد به ان كان لقوله وان كن مختلفات فالمراد به اختلاف من امر بالرجوع اليه والمفروض انه عنده هو البعض المعتد به فليقيد بعدم اختلافهن بينهن لا بعدم اختلاف الباقى معهن وان كان نظرا الى خروجه بالاجماع فهو على عدم اعتبار الواحدة ونحوها دون الجماعة المعتد بها وان كان بدعوى ان النص كما علق الرجوع على موافقة البعض المعتد به كذا علق الانتقال الى تعدد الروايات على اختلاف نسائها الصادق على موافقة البعض ومخالفة البعض الاخر فيكون المرجوع اليه البعض الغير المعلوم معه مخالفة الاخر ففيه ان اللازم حينئذ تقييد الغالب به ايضا ولا وجه للفرق بينهما كما صرح به وان اختلفن على وجه لم يسلم اتفاق الغالب فلا يجدى الا فى العدد القدر المشترك بينهن فى الرجوع اليه لصدق الاختلاف الموجب لاندراجه تحت قوله وان كن مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واما الاقران فعدم اعتبار موافقة الجميع فيها اظهر لاشاعتها وكانه لذا وقع فى كلام الاكثر التقييد باقران البلد لتعذر الاغلب هنا او تعسره ايضا خصوصا مع الاموات لكن لا يقضو مع ذلك بخصوص اهل البلد لصحة الاكتفاء بالبعض المعتد به الا ان يقال ان موافقة البعض المعتد به مع مخالفة البعض الاخر لا يجدى فليس الاختصاص باقران اهل البلد لتاثيره فى اتحاد المزاج ومنها ان العبرة فى نساء الاهل بمطلق الاقارب من طرف الابوين معا او احدهما كما هو المشهور بل قيل انه لا خلاف فيه لصدق نسائها ولكون الطبيعة جاذبة من كل من الطرفين وما وقع فى رواية ابى بصير من الاقتصار على ذكر المتقربة من طرف الام ظاهر فى المثالية مع عدم مكافئتها للعموم لاعتضاده بالشهرة والاتفاق المحكى ولا فرق فيها بين المتساويات لها فى السن والمختلفات للعموم فيها وكذا الامر فى

بين الاحياء والاموات لحصول المقصود من الاموات كالاحياء فالمعتبر موافقة الجميع او الاغلب والبعض المعتد به من مجموع الاحياء و
الاموات ودعوى الانصراف الى الاحياء ممنوعة ولاسيما مع كون اللفظ من الفاظ العموم وقد يؤيد العموم قوله في مضمرة سماعة فان
كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها الخ للانتقال الى عدد الروايات بفرض اختلافهن دون فقدهن وما ذاك الا لاعتبار الاموات
مع الاحياء فلا يمكن فقد من جميعا بخلاف خصوص الاحياء منهما اذا اتفقت الطبقة القريبة من الاقارب على عدد واتفقت البعيدة
او الاقارب من الام على عدد والاقارب من الاب على غيره فهل هذا من الاختلاف الموجب للانتقال الى المرتبة الاخرى لظاهر النص
او يبنى على المرجحات كما في تعارض الامارات وهذه ايضا من الامارات حكى الثاني عن بعض والاقوى الاول لما ذكر منها اذا وجد
جملة من الاقارب متفقة على عدد ولم يتمكن من استعلام حال الباقي فهل يعتبر العادة المتفقة عليها لان الرجوع اليهن حكم تعبدي
كما يظهر من قوله في موثق زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وفي اخر جلست بمثل ايام امها ويسقط التكليف مع التعذر او ينتقل
الى المرتبة الاخرى لانه حكم وضعي كما هو الظاهر من قوله في موثقة سماعة التي هي عمدة ما في الباب اقراؤها مثل اقراء نسائها الاظهر
الثاني منها اذا اتفقت عادة جملة على عدد والباقي بين مضطربة ومبتدئة فهل تنتقل الى المرتبة الاخرى لصدق انهن مختلفات
او تاخذ بعادة المتفقة لظهور ارادة اختلاف العادة واتفاقها لعل الاظهر الثاني منها هل يعتبر اقاربها الرضاعية نظرا الى
قوله الرضاع لحمة كلحمة النسب لقاضي بعموم التشبيه الا ما خرج ام لا لعدم الانصراف الاظهر الثاني منها اهل العبرة في القرابة
بالنسب الشرعي لانه المتبادر من الاطلاق في لسان الشرع ام باللغوي حتى اتصلت بمن ولدتها او ولدها الابعد الثاني لتعلقه
على نسائها ويكفي في الاضافة ادنى الملابسة وكون المنظور جذب الطبيعة الحاصل بمطلق التولد والاقتصار على الاول اولى منها يجب
استعلامها عادة الاقارب للمقتدية والظاهر قبول اخبار كل واحدة بعادتها ولو الكافرة فضلا عن الفاسقة واما اخبار غيرها
في حقها فيعتبر فيه قبوله العدالة والتعدد منها اتفاقهن هل هو معتبر في العدد خاصة او فيه وفي الوقت وعلى الاول اذا اتفقن
في العدد واختلفن في الوقت لا تنتقل الى المرتبة الاخرى اذ الوفاق والخلاف انما يرجع فيه اليهن بخلافه على الثاني وايضا ذات
العادة العددية خاصة ترجع اليهن في تعيين الوقت مع فقد التمييز على الثاني بخلاف الاول وجهان من اطلاق النص ودعوى
ظهوره في ارادة عدد من خصوصا مع ملاحظة ان القرابة لا تاثير لها في الوقت والاظهر الثاني وجملة من هذه الفروع يجري
في الاقران فان لم تكن اي الاهل والاقران او كن ووجدتهن مختلفات رجعت هي اي المبتدئة والمضطربة وظاهر
رجوع المبتدئة الى ما يذكره من عدد الروايات بعد فقدهن واختلافهن ورجوع المضطربة الى العدد وان كن واتفقن فان
كان مراده من المضطربة المتحيرة كما هو الفرد المتيقن منها كان الحكم بعدم رجوعها اليهن وان اتفقن بغير اشكال وان كان مراده
من المضطربة المعنى الاعم منها وممن لم يستقر لها عادة بعد فهو مشكل بل محل منع وتحقيق الكلام في المقام ان المبتدئة بالمعنى
الاخص وهو من كان ابتداء حيضها لا اشكال بل لا خلاف معتد به نصا وفتوى في رجوعها بعد فقد التمييز الى عادة اهلها
بل واقرانها في الاصح كما عرفت واما المضطربة بالمعنى الاخص هي التي طرء لها اضطراب العادة بعد استقرارها فالتكرر اختلاف
ايامها او لنسيانها فلم اجد القول برجوعها الى عادة الاهل الا ما يحكى عن الوسيلة من ارجاع المضطربة كالمبتدئة اولا الى عادة
نسائها ثم الى التمييز ثم الى عدد الروايات وهو مع قطع النظر من اصل رجوعهن الى عادة الاهل كما تراه مخالف لظاهر اتفاقهم
من حيث تقديم الرجوع اليهن على التمييز ثم لم اجد القول برجوعها اليهن لاحد من بعد الحلبي الى شيخنا المعاصر فافتى في كشف
الغطاء برجوع من تجدد لها الاضطراب لاختلاف الدم اليهن على تامل فيه واستغرب في الناسية الصرفة التي لا تعرف انها
كانت على عادة فنسيتها او مضطربة الاصل او العارض فلا تعلم حالها بوجه من الوجوه الرجوع اليهن وكذا ولده في المنية فيهما
وفي الناسية التي علمت بكونها ذات عادة فنسيتها او غفلت عن تعيينها عددا او وقتا او احدهما وقال والده في هذه الاخيرة
ان الرجوع اليهن وجه ضعيف كان نظره في الفرق بين هذه مع الناسية الصرفة والمضطربة بالاختلاف بعد الاستقرار الى
ان الناسية الصرفة لم يثبت انعقاد عادة لها اصلا فضلا عن كونها موجودة الآن فيناسب الرجوع الى اهلها وكذا المضطربة
بالاختلاف بعد الاستقرار لعدم عادة لها الآن فيناسب الرجوع ايضا اليهن بخلاف من علمت بالعادة ونسيتها اذ لها عادة
بالفعل في نفس الامر فلا يناسب رجوعها الى غيرها بناء على ان حكمة رجوع المبتدئة عدم سبق عادة يرجع اليها كما ذكرها في اللوامع

واشار اليها في جامع المقاصد بقوله وانما اختص المبتدئة بالرجوع اليهن لان المضطربة سبق لها عادة فلا يناسب الرجوع الى عادة
غيرها وكان نظر والده الى ان الحكمة في المبتدئة عدم ما تعين به حيضها فعلا موجودا في نفس الامر مع عدم معرفتها بها مساو مع
النسيان الصرف والاضطراب المتجدد باختلاف الدم نعم قد يفرق من حيث سبق عادة معلومة ثم اختلافها لاختلاف الدم او
النسيان وبين عدمها اصلا وهو الموجب لتاملهم في الجملة في الاضطراب الطارئ وعدم التامل في الاصلي وعلى كل حال لا ريب في
شذوذ ما ذهبا اليه من رجوع المضطربة اصليا وطاريا الى عادة الاهل ولاسيما الناسية بل قال في اللوامع اما الناسية للعدد
والوقت وهي المتحيرة او العدد دون الوقت وبالعكس فعدم رجوعها الى عادة اهلها مما لا ريب فيه انتهى والذي يظهر من كلماتهم
انه لا فرق في الحكم بين الاضطراب الطارئ لاختلاف الدم او النسيان ولم اجد الفرق بينهما في غير كشف الغطاء وما يذكر من شمول
حكمة رجوع المبتدئة لبعض اقسام الاضطراب مع اختلاف تعبيرهم بالحكمة في عبارة الروض وجامع المقاصد وكشف اللثام والجواهر
وما يظهر من الشيخين المعاصرين واقتضاء بعضها غير ما يقتضيه الاخر كلها من الاعتبارات التي لا تصلح دليلا بل هي اقرب الى
الاستحسانات ولعل ما ذهب اليه الشيخان طاب ثراهما مبني على العبرة بالظنون الاجتهادية في تمييز الحيض وان عادة الاهل توجب
الظن القوي الحاق الشيء بالاعم الاغلب خصوصا مع ملاحظة ارجاع الشارع اليها وظهور البناء عليه من تعويلها في تعيين دم الحيض على
امور لا دليل خاص لها كالترجيح بين نساء الاهل اذا اختلفن قال في كشف الغطاء في الترجيح بينهن مقدمة للاقرب والاكثر بحسب العدد
او الجهة والاوفق بالسن والمتحدة في المسكن والموافقة في المزاج صحة ومرضا مع الاختلاف ومع التعارض يلحظ الترجيح بالقوة والكثرة
في المرجحات ومثله ذكر في ترجيح الاقران بنحو ذلك ذكر ولده في المنية شرح البغية وفي الكشف المذكور في ذوات العادة الدم
قبلها وبعدها منفصلين مع عدم امكان حيضية المجموع قال يضيف الى العادة من احد الطرفين ويحصل الترجيح بموافقة احدهما
ايام العادة ثم بالوصف ثم بالمواصلة ثم بكثرتها ثم بالمقارنة ثم بالتقدم ثم بزيادة احدهما على العشرة دون الاخر وقال في عدد الروايات
ولو وافق بعض الروايات بعض الوصف او شدته او كثرته او جمعه او بعض العدد المنكر او بعض الوقت او الافيد بحرارة المزاج او
بحيض اقارب الانساب وامرائهن او اهل بلدهن الى غير ذلك فالاولى العمل عليه دون غيره الى غيرها من الترجيحات التي لا تتم الا
على اعتبار الظنون الاجتهادية وقد اشار اليه ايضا فيما يبحث به العادة بعد ذكر صور لترجيح احد الدمين للعادة قال والمسئلة
مبنية على ان احكام الحيض تعبدية او من الظنون الاجتهادية وقد ذكر جماعة وجه التخيير بين الستة والسبعة فيها اي انهما المظنون
في الحيضية لغالبيتهما في عادات النساء وبالجملة قد يوجه اعتبار الاجتهاد بان المراة مخاطبة بمعرفة حال الدم والمعرفة العلمية وما
وما بحكمها من الظن القائم عليه الدليل كالعادة والتمييز متعذر والاحتياط عسر فليس الا التعويل على الظن ويؤيده التعليق
في المرسلة بمن عرفت ايامها والمعرفة اعم من العلمية والظنية انتهى وفيه انه يتم لو علم بقاء تكليفها بمعرفة الدم مع تعذر العلمية وما
بحكمها وهو ممنوع لاحتمال سقوطه والرجوع الى التعبد بالروايات بل يكاد يقطع من كلماتهم البناء على عدم اعتبار مطلق الظن في
المقام هذا كله مع ظهور المرسلة في نفي رجوعها الى عادة الاهل كما تعرفه فلا ينبغي التامل في ان ذات الاضطراب الطارئ مطلقا
لتكرر اختلاف دم او نسيان عادة بنحو عدم تذكرها لها مثلها وانما فلا تدري كانت لها عادة ام لا او على تعيد بها فلم تذكر عددها
ولا وقتها او احدهما او بنحو تذكر سبق عادة لها لكن نسيت عددها ووقتها او احدهما حكمها جميعا عند الاصحاب واحد وانها بجميع
صورها عندهم ما عدا الشاذ منهم لا رجوع لها الى عادة الاهل والاقران بل هذا الحكم هو مقتضى الادلة من الاصل مع اختصاص ما
اثبت الرجوع اليهن بغيرها كما ستعرفه واما ذات الاضطراب الاصلي اي من تكرر دمها من غير استقرار فالمشهور رجوعها اليهن لما
مر من شهرة كونها من المبتدئة بل لو ثقة زرارة وابن مسلم المتقدمة في رجوع المبتدئة اليهن مؤيدة بموثقة ابي بصير المتقدمة منها
ايضا ومعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع لندور القول بعدم رجوعها الى عادة الاهل كما صرح به في الروض واللوامع ولا ينافيه
مضمرة سماعة المتقدمة لاثباتها الرجوع لخصوص الجارية اول حيضها لعدم المنافاة في رجوع كل منهما ولا يجب حمل المطلق هنا على
المقيد وعمومها الذات الاضطراب الطارئ مقيد بقوله في ذيل مرسلة يونس وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها الخ
فان ظاهره ارادة اطباق الدم على المضطربة المذكورة قبله بقوله فان اختلطت عليها فزادت ونقصت الخ والحكم فيه بالانتقال
مع فقد التمييز الى عدد الروايات ظاهر جدا في نفي الرجوع الى عادة الاهل وهذه المضطربة هي المفروض اختلاطها بعد

الراجعة اليهن
قطعا ولعله الاقوى
لا لكونها مبتدئة
م

استمرارها كما لا يخفى على المتأمل في سبكها الان ضمير اختلفت راجع الى ايامها او اقرائها المفروضة قبلها وقتا وخلقا وسنة ويؤيده
تفريعها بالفاء المفيدة للتعقيب اختلاط ايامها لتصير دونها وقتا وخلقا وسنة وان لم نسلم دلالة المرسلة فغاية الامر عموم الموثق
للاضطراب الطارى فان لم يكن خروجها متفقا عليه فلا ضير في العموم وان كان متفقا عليه يخرج ما خرج ويبقى الباقي مع ان
ظهور المضمرة ايضا في شمولها لها لظهور قوله في سؤالها وهي لا تعرف ايام اقرائها في كون السؤال من حيث عدم المعرفة الموجود في
الفرض لا الابتداء الذي فترجع الى العموم كالموثق ويؤيده ملاحظة السؤال والجواب في النفساء واورد في الرياض على الموثقين بشمولهما
المضطربة ودلالتهما الى الاكتفاء ببعض النسوة ولو كانت واحدة ولا قائل بشيء من ذلك قال اما الثاني فظاهر لتخصيص من جوز
الرجوع الى البعض اياه بالاغلب واما الاول فلا يجاب من جوز رجوع المضطربة الى النسوة الرجوع الى الجميع انتهى والجواب تبين مما
مر فان عمدة الدليل موثق زرارة ولا يقدح فيه شموله للناسية ولا شمول بعض نسائها البعض الغير الغالب لقاعدة خروج ما خرج
كما ذكرنا فلا حاجة في الجواب الى ما ذكره هو من قوله ويمكن ارجاعها الى ما عليه الاصحاب بدفع الاول بتقييدهما بالمبتدئة والثاني
باختصاص النسوة في البعض وعدم التمكن من استعلام حال الباقيات للتشتت فتامل انتهى مع عدم اختصاص الحكم بالاقارب في البعض
الغير الاغلب لا لتشتت الباقيات في كفاية غير الاغلب لانه حكم وضعي كما عرفته في التنبيهات المتقدمة ولعله وجه تامله وقد فهم
في الجواهر من ارجاعه الى ما عليه الاصحاب بالتقييد بالمبتدئة بناءه على اختصاص المبتدئة عند الاصحاب بمن فيه انه لا دلالة لقرينة على
ما فهمه لبنائه على كون مراده بالمضطربة التي اورد بشمولها هي غير مستمرة الدم حتى يكون المراد بالمبتدئة التي في جوابه هي من كان
اول دمها والظاهر ان مراده بها المتحيرة لانها التي لا قائل بشمول نص الرجوع الى عادة الاهل لها كما عرفت ومراده بالمبتدئة
التي قيدها في جوابه هو بالمعنى الاعم المقابل للمتحيرة وان مراده المضطربة غير مستمرة الدم لكن لا يراد حينئذ بشمول النص لها اللبس بجزئه
بل مع الاكتفاء فيها ببعض النسوة ولو الواحدة ومراده من ارجاع النص الى ما عليه الاصحاب بتقييده بالمبتدئة واختصاص النسوة
مع الخروج عما لا قائل به والدخول فيما عليه الاصحاب من امكان القول به لان ما عليه الاصحاب هو التقييد بالمبتدئة لا غير ومع هذا
عبارته غير خالية من المناقشة ولا يهمنا التعرض لها وعلى كل حال حيث ترجع المرئة الى نسائها واقرانها فان لم يكن او كن واختلفن
رجعت الى العمل والتحيض بالعدد الذي في الروايات وهي مرسلة يونس وموثقتا ابن بكير ومضمرة سماعة المتقدمة وخبر الخراز و
الجمع بينها اقتضى يكون العدد المعمول به في هذه المرتبة هو ستة ايام من كل شهر او سبعة ايام او ثلاثة ايام من شهر وعشرة ايام من
شهر اخر ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات واختاره جماعة استنادا الى التصريح بالتخيير بين الستة والسبعة في مرسلة يونس
الجامعة لسنن المستحاضة بقوله تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين يوما او اربعة
وعشرين يوما مع التصريح في اربع روايات معتبرة بالتحيض عشرة ايام في شهر وثلاثة ايام في شهر احديها موثقة ابن بكير في الجارية
اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك
وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرتبة الثانية اقل ما تترك امرأة
الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلاثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت
طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وثانيتها موثقته الاخرى عن الصادق ع قال المرئة اذا رأت الدم
في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة
ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وثالثتها مضمرة سماعة المتقدمة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهي لا تعرف
ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة ورابعتها خبر الخراز عن
المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة قال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة والمعتبرة مع المرسلة متكافئتان
لان المرسلة كما في الذكرى غير مشهورة النقل وفي تفاصيلها شواهد الصدق وعن الامام ع ومفتى بمضمونها بين الاصحاب حتى
ادعي اجماع عن الخلاف الاجماع على مضمونها مع ان يونس بن عبد الرحمن من اصحاب الاجماع فلا يقدح الارسال منه والموثق مع كونه
حجة في نفسه مشهور النقل ايضا وعن الشيخ ايضا الاجماع على مضمونه وبالجملة شهرة كل من الروايتين المصرحتين نقلا وفتوى غير خفية
على من له ادنى تتبع وهو قاض بتخيير الحائض بين العمل بكل منهما والتحيض بما في كل منهما من العدد واورد عليه بوجوه منها ان المعتبر

باول الدم فاورد عليه بانه ليس كذلك عند الاصحاب منه

في العمل بالروايات

من ان ابن بابويه ذكر عن ابن الوليد انه ما تفرد به محمد بن عيسى ابن عبيد عن يونس لا يعمل به وان ابن بكير فطحي لا يلتفت اليه وبعد طرح الروايتين
قال الاوجه عندي ان تحيض المبتدئة بالمعنى الاعم ثلاثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل
في لزوم العبادة والجواب عما نقله ابن الوليد معارضته بما في حاشية المدارك من اتفاق علماء الرجال والحديث والفقهاء على عدم
قدح ذلك وعن الفطحية بانها غير مانعة من الحجية غايتها الاندراج في الموثق وهو حجة كما عرفت هو بغير مرة على ان الانجبار له
بالشهرة يرفع المحذور بل معاملة ما صنعه من طرح الروايتين كاد ان يكون خلاف اتفاقهم ومنها ما في الرياض من ان الموثقين لا
يكافئان المرسلة والجواب وجود المكافئة لما عرفت من شهرتهما نقلا وفتوى ونقل الاجماع على الفتوى بمضمونهما بل قيل ان
الموثق ارجح لمخالفة ما فيه للعامة كما يشعر به قول ابن بكير في الذيل وهذا مما لا يجدون منه بدا بخلاف ما في المرسل وان كان مراده
عدم مكافئتهما لشذوذ ظاهرهما فستعرف الجواب عنه ومنها ما فيه ايضا من ان الجمع بالتخيير لا شاهد عليه هنا والجواب انه ان قلنا
بالتخيير في الفتوى بكل منهما فلا يتمشى مطالبة الشاهد فيه وان قلنا بالفتوى بالتخيير فيقوى عدم الحاجة اليه ايضا لانسباقه الى
ذهن المكلف عند الامر بشيئين متضادين في وقت واحد من امر واحد او كالواحد ولذا فهم المشهور التخيير بين ما فيهما مستندين
اليهما وهكذا دابهم في ساير الموارد كما لا يخفى على المتتبع ومنها ما فيه ايضا تبعا للغير من شذوذهما لتضمنهما تقديم العشرة مع
ظهورهما في التحيض بعدها ثلاثة ايام في ساير الادوار ولم يحك هذا الا من الاسكافي في احد النقلين عنه مع حكاية تعيين الثلاثة
في جميع الادوار عنه ايضا فالروايتان شاذة والاستدلال بهما للتخيير ضعيف والجواب ان تقديم العشرة حيضا غير معلوم منهما و
الامر في قول الرواية بجلوسها عشرا لم يتبين كونه تعيينا لحيضها في العشرة بل لعدم تبين تجاوز دمها العشرة في الشهر الاول مع كونها
مبتدئة وبالجملة التخيير بين العشرة والثلاثة من غير تعيين تقديم العشرة ثابت من اطلاق مضمرة سماعة وخبر الخراز وتقييدهما
من الموثقين بتقديمها غير ثابت لقيام الاحتمال المذكور فلا شذوذ مع امكان الذب بان التقييد من هذه الجهة مع المكافئة
المفقودة للشذوذ من هذه الجهة فتامل مضافا الى ان الخروج عن الشذوذ يمكن حمل الموثقين على ما ذكر بعد ان لم يكونا صريحين
في خلافه والى ان الشذوذ انما يتحقق مع تقديم العشرة بتسليم ظهورهما في تعيين التحيض بثلاثة ثلاثة في ساير الادوار وهو ممنوع
كما ستعرف ومنها ما فيه ايضا تبعا للغير من اختصاص الموثقين بالمبتدئة وكانه من اجل حصر بعض من تقدم بهذا التخيير المبتدئة
وحكم في المضطربة بما في المرسلة والجواب ان المرسلة المعروف حالها في الاعتبار ناهضة بافادة مساواتها في الحكم من تشبيه المضطربة
التي لا تميز لها وكان دمها بلون واحد بحمنة التي كان اول دمها بقوله في احوال المضطربة وان كان الدم على لون واحد وحالة واحدة
فسنتها السبع والثلاث وعشرون لان قصتها كقصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا خصوصا مع ايراد التشبيه بالمبتدئة علة لثبوت التخيير
للمضطربة بناء على ما مر من كون المراد فسنتها السبع او الست مع عموم المستحاضة في خبر الخراز للمبتدئة والمضطربة واعتضادهما بالشهرة
حسبما سمعت ولا يعارضها الموثقان مع المضمرة لان غايتها عدم الذكر الذي لا ينافي التصريح في غيرها ومنها ما فيه ايضا تبعا
لشرح المفاتيح من ان مفاد المرسلة تعيين السبع دون التخيير بينه وبين الست لقوله في المبتدئة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك
استحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون وفي موضع اخر اقتصي وقتها سبع واقصى طهرها ثلاث وعشرون
وكذلك في التشبيه المتقدم وهذا في مقام البيان كالتصريح في التعيين خصوصا مع قوله واقصى طهرها ثلاث وعشرون لان
الست لو كان فردا من حيضها لكان اقصى طهرها اربعة وعشرين فيحمل قوله اولا ستة او سبعة ايام على كونه ترديدا من الراوي والجواب
ان ذكر الست والسبع في الاول اصرح في التخيير لان الاقتصار فيما بعده على السبع لتعارف الحاوي بذكر امرين او امور متعاطفة اولا
ثم تكرار ذكرهما في الكلام الواحد بالاقتصار على تكرار ذكر واحد منها والايكال في ذكر الباقي الى معهودية ذكرها اولا وهو اولى ثم
اولى من الحكم بارادة الواحد منهما وحمل الثاني على ترديد الراوي بل لا وجه له في غير الضرورة لان فتح بابه هدم لاعتبار الاخبار
بل احتماله هنا عندي من الغفلات الواضحة لان الراوي صرح في ثلاثة مواضع بان حيضها سبع ولو كان مترددا فيها ايضا لبطل
الاستدلال بها للتعيين للسبع مع انه كان ينبغي ذكر الشق الاخر من ترديده ولم يذكر ولو كان ذاكرا غير ناس فيها فكيف يكون ناسيا
في الموضع الاول واحتمال كونه ناسيا في ثالثه ومتذكرا في الثاني مع الفاصلة بكلمات يسيرة في كلام واحد من المجازفات الباردة
ثم لا يعارضه الحمل الجاري على الحاوي المالوف واما قوله اقصى طهرها ثلاث وعشرون فالمراد انه الاقصى على تقدير ما اشرنا

ذكره به من التحيض سبعا ومنها ما قيل من عدم دلالة الموثقتين على التحيض بالعشرة والثلاثة في سائر الادوار بل ظاهرهما اختصاص الشهر الاول بالعشرة والتحيض في باقي الاشهر ثلاثة ثلاثة وهو خلاف المقصود واجاب عنه في الجواهر بظهور ارادة المثال من ذكر الشهرين فيهما فلا خصوصية فيه بل المراد انها تحيض هكذا اي شهرا عشرة وشهرا ثلاثة مع عدم القول بالفرق بين الدور الاول وغيره من الادوار سوى ما ينقل عن ابي علي من الفتوى بمضمون مقطوعة ابن بكير مع عدم صراحتها بما ادعاه لاحتمال ارادة التحيض بالعشرة في الشهر الرابع قلت لا ريب في كون المقصود من هذه الاخبار بيان ما تحيض به المستحاضة ما دام الدم مستمرا لا في بعض منها المخصوص خصوصا في المضمر والخبر المتصدين بالسؤال عما يجب عليها لعدم الملائمة بالجواب عن بعض ما يلزمها ومع احراز ذلك الجواب بتحيضها عشرة وثلاثة معناه التحيض بهما ما دامت مستحاضة ومن المفروغ عنه ان التحيض بعدد الروايات ليس الا في كل شهر مرة و بملاحظة هذين الامرين يكون قوله تجلس في شهر عشرة وفي اخر ثلاثة انها تحيض بكل واحد من العددين منفردا عن الاخر وهذا بجزئه وان كان محتملا لان يكون بالثلاثة او العشرة في شهر واحد وفي سائر الاشهر كلها بالاخر وبه يحصل مرام الخصم من الايراد لكنه منفي اولا بعدم القول به بجميع صوره ما عدا اختصاص الشهر الاول بالعشرة وبالشذوذ فيه المانع من حمل الاخبار عليه خصوصا الموثق المشهور بل المجمع على مضمونه بل عدم القول فيه ايضا وثانيا بعدم التبادر لان المتبادر من الامر بجلوس المستحاضة في جميع ادوارها بالثلاثة والعشرة هو كون التحيض بهما معا جاريا ما استمر الدم لا التحيض باحدهما في شهر واحد وفي جميع الباقي بالاخر واحتمال ارادة التحيض بهما في كل شهرين لكن بتقديم احدهما معينا اما الثلاثة او العشرة منفي بعدم ما يدعى من اجل دلالته على تقديم الثلاثة الا تقديم ذكرها على العشرة في خبر الخراز حيث قال اقل الحيض واكثره ومنع دلالة التقدم في الذكر على وجوب التقديم في العمل واضح وكذا ما يدعى من اجل دلالته على وجوب تقديم العشرة الا الامر بالجلوس اول ما رأت الدم عشرة ايام وفي المرة الثانية بثلاثة ايام في الموثقتين ودلالته ايضا ممنوعة لان جلوسها اول ما رأت الدم الى العشرة واجب على جميع الاقوال لاستظهار الحال الدم في التجاوز وعدمه وهذا لا ينافي القول بالتخيير في الادوار الباقية بل وفي ذلك الشهر ايضا بعد تبين التجاوز عن العشرة كما انه مع ذلك ينبغي الطلاق قوله في الخبرين الاخرين اكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة وان جلوسها اقل الحيض واكثره من حيثيته عدم تعين هذا الترتيب سليما عن المعارض واما دعوى ظهور الاخبار في الاحتمال المشار اليه اولا من التحيض في شهر واحد وهو الاول بالعشرة وفي سائر الاشهر كلها بالاخر وهو الثلاثة بملاحظة ما في ذيل احد الموثقتين من قوله فان دام عليها الحيض الخ فانه ظاهر في تعيين الثلاثة فيما عدا الشهر الاول ويوافقه اطلاق قوله في ذيل ثانيهما فان استمر الدم كذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام الخ فيقيد بهما اطلاق الخبرين الاخرين بجلوسها اكثر الحيض واقله وكأنه هو منشأ ظهور الاختصاص الذي ادعاه في الرياض مدفوعة بانه بعد احراز كون المراد من ذكر التحيض في شهر بعشرة وفي الاخر بثلاثة في صدر الموثقتين هو جواز التحيض بهما كذلك ما دامت مستحاضة حسبما اشرنا اليه لا يبقى في ذيلهما دلالة على ما ينافي ذلك لان دلالته على الاختصاص مبنية على كون الموصولة صفة للصلوة والمعنى صلت في وقت تلك الصلوة التي صلتها في الشهر المتقدم اي بعد انقضاء الثلاثة ايام وهذا مع اجمال وقت التي صلتها في المتقدم لعدم دلالته على كونه الشهر الاول والثاني غير متعين وهو لارادة لاحتمال ان تكون الموصولة مفعولا لصلت والمعنى صلت في وقت الصلوة اي في اوقات الصلوة ما صلت وربما يرجح بتانيث الموصول اذ لو كان بالمعنى الاول لا يحتاج تذكيره ليكون صفة للوقت ويتضح به المعنى وعلى هذا الاحتمال يكون المراد من قوله فان دام عليها الحيض هو استمرار الدم في الشهر الثاني بعد الثلاثة ايام ويكون ما بعد الشهر مع غير مذكور في اللفظ بل يجري حكمه من مفهوم وغيره ارادة التحيض كذلك ما دامت مستحاضة حسبما اشير اليه ويبقى مع احتمال الذيل ظهور الصدر كاطلاق الخبرين بما ذكرناه سليما عن المعارض لكن بعد ذلك كله يبقى احتمال كون المراد من الاخبار المذكورة هو التخيير في كل شهر بين الثلاثة الى العشرة بل قد يدعى ظهوره من المضمرة وهذا ينفيه ظهور الاتفاق على عدم التخيير كذلك وان حكى عن المرتضى وظاهر الصدوق لانه لا يصلح في الاجماع مع ان دعواه ناشئة من المضمرة ومنه ومن خبر الخراز والموثقتان مصرحتان بان التخيير بين الثلاثة والعشرة بخصوصهما فليحمل المجمل على المبين والمطلق على المقيد فيتم استفادة التخيير بين الثلاثة والعشرة في كل شهر مضافا الى ما في المرسلة ويتم به ما في المتن لكن يظهر من عبارته ان التخيير بين الثلاثة والعشرة بنحو ما اذا وضع احدهما في شهر تعين وضع الاخر منهما في الشهر الاخر المتصل به وسنبين المعرض له في بعض التنبيهات الاتية وهنا اقوال اخر الذي وقفنا عليه

في المبتدئة نقلا وعيانا اربعة عشر احدها ما ذكر وثانيها ذلك لكن باسقاط الستة كما في القواعد اختاره جماعة ونسبه في الكشف الى الاكثر وفي غيره الى المشهور استنادا الى الجمع بين الروايات حسبما عرفت لكن مع حمل ما في مرسلة يونس على ارادة السبع خاصة كما عرفت وقد تبين ضعفه ثالثها التحيض بالسبع خاصة في جميع الادوار اختاره في شرح المفاتيح والرياض تبعا للجماعة وعن التذكرة نسبته الى الاشهر عندنا وضعفه لما عدا المرسلة مع حملها على ارادة السبع خاصة وقد تبين ضعفه رابعها التحيض في جميع الادوار بستة ايام خاصة حكاه في السرائر والمنتهى قيل هو خيرة الموجز قال بعض الفضلاء لم نقف على ما يقتضيه من الاخبار ويمكن بناؤه على تضعيف غير المرسلة مع حمل السابع فيها على الاستحباب لعدم صحة التخيير فيه لانه تخيير بين فعل الواجب من نحو الصلوة وتركه كما ننعه عن الفاضل وضعفه واضح لما عرفته من اعتبار الموثق ونعرفه من صحة هذا التخيير في التنبيهات الاتية خامسها تحيض المبتدئة بثلاثة في شهر وعشرة في اخر بعده وهكذا في سائر الادوار وهو محكي القاضي قيل ماخذه خبر الخراز بحمله على تقديم الثلاثة كما هو المرتب في الذكر وضعفه واضح بملاحظة غيره من الاخبار سادسها عكسه نقله في محكي السرائر ولعله لترجيح العمل بروايتي ابن بكير على الترتيب المذكور فيهما وضعفه ايضا يتبين من ملاحظة المرسلة سابعها التحيض بالعشرة في الشهر الاول والثلاثة في باقي الادوار وهو احد المنقولين عن ابن الجنيد ولعله استنادا الى الموثقتين مع حملها على ارادة الثلاثة فيما عدا الشهر الاول وقد تبين ضعفه مما تقدم في توجيه الرواية للاستدلال على المختار ثامنها ما حكاه في شرح المفاتيح عن ابن بابويه والمرتضى من انها تجلس من ثلاثة الى عشرة قال وظاهره تخييرها فيما بين الثلاثة الى العشرة بل كلام ابن بابويه نص فيه وكانه عمل بما تضمن ان اكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة بدعوى ظهوره في ارادة التخيير فيما بينهما وضعفه تبين مما تقدم في توجيه النص للاستدلال به على المختار تاسعها التحيض بالثلاثة في كل شهر وهو احد النقلين عن الاسكافي واستقربه في المعتبر قال لانه اليقين في الحيض وتصلي و تصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة انتهى وبناؤه على تضعيف الاخبار وقد عرفت اعتبارها واعتضادها فيتبين بذلك ضعف هذا القول مضافا الى امكان كون مقتضى الاصل بعد اسقاط النص هو الاخذ بالاقل عاشرها جعل عشرة حيضا وعشرة طهرا ويحكى عن موضع من المبسوط والغنية وظاهرهما ذلك مع فرض استمرار الدم ومبناه تضعيف الاخبار او اسقاطها للتعارض والرجوع الى مقتضى قاعدة الامكان ويتبين ضعفه مما عرفت من اعتبار الاخبار مضافا الى منافاته لما دل على ان حيض مستمرة الدم في كل شهر مرة حادي عشرها التحيض في كل شهر بعشرة حكاه في المنتهى قال كل من الاصحاب من يجعل حيضها في كل شهر اكثر ايام الحيض وبناؤه على اسقاط النص والرجوع الى قاعدة الامكان فان لم يستمر الدم فهو وان استمر فينقطع عموم الامكان بما دل على ان الحيض في كل شهر مرة ثاني عشرها التحيض في كل شهر بسبعة او ثلاثة حكي عن الجامع وذكره في المعتبر وان استقر رأيه على ما تقدم عنه قال عملا بالرواية واليقين وضعفه واضح من ان قاعدة اليقين تنقطع بالرواية ان اعتبرت والا فلا عمل عليها اصلا ثالث عشرها التحيض بستة او سبعة في كل شهر ذكره في المنتهى والتذكرة لكن في اولهما انه على سبيل الاجتهاد لا التخيير مريدا تعين اختيار ما من العددين ما يظنه اوفق بمزاجها وفي ثانيهما تردد في كونه تخييرا او اجتهادا وقال التخيير بين الستة والسبعة اشهر انتهى وجه هذا القول العمل بالمرسلة خاصة وضعفه تبين مما تقدم من ثبوت المكافئة بينهما رابع عشرها انها تدع الصوم والصلوة كلما رأت الدم وتفعلهما كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة حكاه في الكشف عن موضع من المبسوط قال واستدل عليه بانه روي عنهم ع كلما رأت الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة انتهى ومراده روايتا يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتان في اقل الطهر وضعفه واضح مما تقدم من معارضتهما لما دل على ان اقل الطهر عشرة مع اختصاصهما بما بينها وبين ثلاثين يوما لا مطلقا والشيخ هو خصهما في المحكي عن موضع اخر من المبسوط وعن النهاية والاستبصار بالمضطربة دون المبتدئة ثم جمعا بينهما وبين ما ورد في خصوص المبتدئة من الاخبار المذكورة واحتمل في الاستبصار ارادة الدم بصفة الاستحاضة من الطهر وبصفة الحيض من الدم فيهما وعليه فلا عمل عليهما فيما كان الطهر بياضا مضافا الى جميع ذلك مما ذكرنا لما تضمن ان تحيض مستمرة الدم في الشهر مرة واحدة بناء على كون المراد فيهما من الطهر والدم اتصاف الدم بصفتين وكذا على تقدير ارادة البياض من الطهر مع البناء على عدم منافاة الفصل بين الدماء بما دون اقل الطهر لموضوع المستمرة كما تعرفه وبناء على منافاته مفروضها خارج عن موضوع البحث الذي هو مستمرة الدم وحكى في الكشف عن النهاية القول بتخيير المبتدئة مستحاضة بين الستة

والعشرة في الشهر الاول والسبعة والثلاثة في الشهر الثاني وعبارتها هكذا تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة ايام وتصلي وتصوم ما بقي وقد روي انها تترك الصلوة والصوم في الشهر الاول عشرة ايام وتصلي وتصوم عشرين يوما وهي اكثر ايام الحيض وفي الشهر الثاني تترك الصوم والصلوة ثلاثة ايام وتصلي وتصوم سبعة وعشرين يوما وهي اقل الحيض الى اخر الموثق والروايتان متقاربتان انتهى والتقارب ان الرواية الاخيرة مراعية لاقل الحيض في شهر واكثره في اخر ورواية السبع مراعية لهما معا في كل شهر باخذ الوسط منهما وهو نصف الثلاثة ونصف العشرة فيساوي في كل شهرين رواية الثلاثة عشرة وحيث ان اخذ الستة والنصف في الشهر متعذر بل هو في الصوم بحكم السبع اخذ السبع لكن ظاهر العبارة المذكورة هو الفتوى بالسبع دائما ولذا حكي في شرح المفاتيح وغيره عنها ذلك دون ما في الكشف وبناء على نقل الكشف مستنده كما هو ظاهر العبارة الجمع بين المرسلة باختصاصها بالسبع والموثق الظاهر في تقدم العشرة وضعفه يتبين مما تقدم في ثبوت التخيير في المرسلة بين الستة والسبعة وعدم ارادة الترتيب بين العشرة والثلاثة من الموثق فهذه اربعة عشر قولا في المبتدئة وفي الكشف ان مثلها في المضطربة ايضا فقد حكي عن السرائر ان في كل منهما ستة اقوال تحيضهما ابدا بستة او بسبعة او بثلاثة وثلاثة في الشهر الاول وعشرة في الثاني وعكسه وجعل كل عشرة حيضا وعشرة طهرا مع استمرار الدم الى ان يستقر لها عادة ثم عن المنتهى زيادة قول تخيرها بين ستة وسبعة واخر بتحيضهما في كل شهر بعشرة ونقل هو ايضا زيادة ستة وهي التي نقلناها نحن مما عدا الستة والاثنين المحكية عن السرائر والمنتهى وهذه الاقوال الاربعة عشر ثابتة في كل من المبتدئة والمضطربة مع قطع النظر عن الاخرى وتزيد باقوال اخر ناشئة من اختيار مساواتهما في الحكم باحد الانحاء المذكورة ومخالفتهما بالحكم في احديهما بشيء منها وفي الاخرى بغيره وانهى جميع الاقوال فيهما مساويا بينهما في الحكم ومخالفا في مفتاح الكرامة الى نيف وعشرين قال في حاشية له ان في نشر هذه الاقوال طريقا اخر وهو ان نذكر كلما قيل في المبتدئة على حدة وذلك احد عشر قولا تقريبا وما قيل في المضطربة على حدة وهي كذا وما قيل فيهما معا على حدة وهو كذا انتهى و الاختلاف في مساواتهما في الحكم وعدمها ناش من كون مفروض الموثقات الجارية اول حيضها مع فرض مطلق المستحاضة في مقطوعة سماعة وفرض اول الدم في السنة الثالثة من المرسلة مع فرض اختلاف الدم في ذيلها وتغاير العدد المذكور في كل من هذه الموارد ولا يبعد عندي القول بغير النيف والعشرين وهو تخييرهما معا في كل شهر بين الستة والسبعة والثلاثة جمعا بين المرسلة والموثق بحمل العشرة في الموثق في الشهر الاول على وجوب جلوسها بقدرها في اول الدور وعلى كل حال ليتبين انقطاع الدم وتجاوزه العشرة وان كان التقارب المشار اليه بين الروايتين مرتفعا بذلك كما يحتمل ذلك ايضا من العشرة في قول من اختصها بالدور الاول واختص بالشهر بالثلاثة ودفعه بدعوى اجماع مركب بينا فيه مجازفة بعد انتشار الاقوال الى نيف وعشرين وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان التخيير بين الستة والسبعة هنا بمعنى اختيارها اي عدد شاءت كما هو صريح بعض وظاهر الباقين لظاهر النص خلافا للمنتهى ونهاية الاحكام قال في المنتهى قيل ان المراد بقوله ستا او سبعا الرد الى اجتهادها ورأيها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه وقيل ان المراد التخيير لان حرف او موضوع له والاقرب الاول والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمه ولا تخيير في الواجب لمنافاته له وقولهم انها موضوعة للتخيير معارض بانها موضوعة للتفصيل و الشك والابهام والاخيران غير مرادين فيبقى اما التخيير او التفصيل والاول لا يصح لما ذكرتم لما بيناه فيتعين المذكور انتهى والجواب انه ان كان منعه من جهة عدم جواز التخيير بين الاقل والاكثر وكانه الذي فهم منه في المعتبر والذكرى حيث اجابا بالنقض بتخيير المسافر بين القصر و التمام فيمكن التخلص بجعل الاقل هو الواجب والزائد قد خير الشارع فيه بين البناء على التحيض فيه وعدم التحيض وان كان من جهة عدم معقولية تخيير المكلف في ايجاب جلوس اليوم السابع مثلا على نفسه فاجيب بان التخيير ليس في نفس الايجاب والتحريم بل في امرين خارجين يجب على تقيد باحدهما ويحرم على تقيد بالاخر فالتخيير في سببهما ونظيره كثير منه التخيير بين الاقامة فيجب الصوم وعدمها فيحرم ومنه التخيير في رمضان بين انشاء السفر فيحرم الصوم وعدمه فيجب ومنه التخيير بين تحصيل الاستطاعة فيجب الحج وعدم تحصيلها فلا يجب وبين ابقاء الزكوي الى تمام الحول فيجب الزكوة وعدم ابقائه فلا يجب وبين بقائه في مكان يجد فيه الماء فيحرم التيمم والسفر الى مكان لا يوجد فيه فيجب الى غير ذلك وهنا ايضا تخيير في البناء على حيضية دم السابع فيحرم الصلوة وعدم حيضيته فيجب وفيه وضوح الفرق بين الامثلة ومحل الفرض لان المخير فيها يتحقق وجوده وعدمه باختيار المكلف من السفر والاقامة مثلا ولا باس بتخير المكلف فيه

واستقباع كل منهما كلا من الامرين وفي المقام حيضية الدم او استحاضيته تتحقق بنفسها من غير اختيار المكلف فلا معنى للتخيير بينهما والاولى في الجواب عنه ان الذي لا معنى له هو كون الحيضية والاستحاضية في الواقع موكولة الى اختيارها وبنائها وليس كذلك بل لجهلها بكون الدم حيضا او استحاضة خيرها الشارع بالبناء على ايهما تريد ونظيره ايضا كثير في تعارض الامارتين من مانع الضدين كالوجوب والحرمة فيتخير المكلف لجهله بالواقع بين البناء على الوجوب والحرمة الى غير ذلك من الموارد ومن هذا الباب التخيير في يوم الاستظهار كما تقدم في محله ولعل الجواب عنه في جامع المقاصد بايام الاستظهار مبني على هذا فتلخص انه لا مانع من حمل او على التخيير هنا مع انه المتبادر من الحديث وبما ذكر يندفع محذور التخيير بين سائر الاعداد ثانيها هل التخيير بين الاعداد مختص في اول الدم فيتعين وضع اي عدد تختاره في ايام اوائل الدم او ان لها وضعه حيث شاءت قولان اختار الاول في التذكرة وكشف اللثام والجواهر والثاني المصنف والفاضل في غير التذكرة وثاني المحققين والشهيدين وفي الحدائق نسبته الى الاصحاب مستندين الى اطلاق التخيير في النص ولا ينافيه تعين الجلوس عليها في الشهر الاول عشرة استظهارا لحال تجاوز الدم وعدمه لصحة تخيرها بعد التجاوز بين تعيين العدد من الايام الماضية او المستقبلة على تقدير اختيار الثاني تقضي صلوة العشرة الماضية ولها ايضا تلفيقه من الماضية والمستقبلة فتقضي مقدار ما تضعه في الماضية ويظهر الفرق ايضا فيما عدا الشهر الاول حيث لا يجب الجلوس فيه عشرة اذا استمر الدم كما تعرفه ولعل الاظهر الاول لظهور النصوص من قوله في المرسلة القصيرة ليونس عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة بناء على حملها على ما يوافق المشهور في الطهر دون مختار صاحب الحدائق و قوله كان حيضها خمسة ايام على مصادفة انقطاع الدم عليها دون المعتادة بخمسة وفي المرسلة الطويلة تحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلاثا وعشرين الحديث فان المتبادر منه وقوع التحيض اولا ثم الصيام بعده ونحوه موثقا ابن بكير مضافا الى ظهور توالي ايام الصلوة في الاخبار المذكورة وحصوله منحصر في وضع ايام الحيض اما في اول الشهر او في اخره ولا قائل بتعين الثاني ولا التخيير بين خصوص الاول والثاني فيتعين خصوص الاول في تعين الاول لا يعارضها اطلاق قوله في موثقة سماعة اكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام وكذا الاطلاق بنحوه في خبر الخزاز لانهما من قبيل المجمل والمبين او المطلق والمقيد واستدل في الكشف لتخصيص العدد باول الدم بان عليها اول الدم ان تتحيض فالمقصود من العدد حاصل ولا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد وقضائها لما تركته من الصلوة وفيه عدم تماميته في الشهر الثاني اذا استمر الدم لعدم وجوب جلوسها فيه على كل حال الى العشرة وهل لها على القول الثاني العدول بعد تعيين ايام العدد مطلقا او على الاول هل لها العدول بعد التحيض في بعض تلك الايام الى غيرها مطلقا او على تقدير ان يكون لها العدول بعد الدخول فهل لها العدول بعد الفراغ من تمام العدد ام لا وجوه وبعضها اقوال لا ينبغي للناظر بعدم الالزام بجريان القصد للاصل مع اطلاق التخيير وبعد الدخول وان كان مقتضى الاطلاق بل الاستصحاب بقاء التخيير القاضي بجواز العدول لكن امعان النظر في الاخبار قاض بخلافه لظهورها جدا في جعل طهرها ايام ما تصلي فيها وحيضها ايام ما تترك فيها الصلوة بل في الموثقات الثلاث وخبر الخزاز لم يعبر عن الحيض والطهر الا بذلك ومع العدول تكون ايام حيضها ايام ما صلت وايام طهرها ايام ما جلست ومنه ينقدح وجه اخر لتعين وضع العدد في اول الدم فلا عدول بعد الدخول فضلا عن تمام العدد مضافا الى ذلك بعدم وقوع التوالي في الطهر والحيض المفهوم من الاخبار حسب ما مر في بعض صور دوام التخيير ولزوم ابطال العمل في بعضها وان كان في شمول نهيه لنحو المقام تامل او منع لا يقال ما ذكرتم منقوض عليكم بالتخيير بين الاعداد في الشهر الاول فانه ثابت على قولكم في العشرة الماضية قطعا قبلها تعيين ما دون العشرة منها ويصير بعض ايام جلوسها طهرا لانا نقول تخيير الشارع اياها في وضع عدد دون العشرة مع ايجاب الجلوس عليها في تمام العشرة الاولى قرينة احتساب ايامها من الطهر اذ لا ينفك اختيار السبع مثلا حيضا سواء احتسبتها من العشرة او من المستقبلة عن انقلاب بعض العشرة او كلها طهرا او بالجملة القرينة قائمة في خصوص ايام هذه العشرة وتخصص ما ذكر جواز العدول الذي لا يوجب صيرورة ايام ترك الصلوة طهرا او ايام فعلها حيضا ولا عدم توالي الايام بل ولا ابطال العبادة في وجه كما اذا كان عن العدد الاقل قبل انقضائه الى الاكثر كالعدول مع البناء على الثلاثة في اليوم الثاني وكذا عن الاكثر قبل تجاوز العدد الاقل الى الاقل كالعدول مع البناء على السبعة في اليوم الرابع او الخامس الى الستة وهكذا ثالثها

ومع ظهور هذه الاخبار صح

اذا اختارت عددا او خصصت العدد بايام فى الشهر الاول فهل يتعين مثله فى سائر الاشهر ام التخيير وجهان بل قولان اختار فى جامع المقاصد الاول بالنسبة الى العدد والوقت قال والمراد تخييرها فى الاعداد والتخصيص اى بالوقت انما هو اول مرة لا مطلقا بحيث يجوز لها ذلك فى كل شهر وان كانت عبارة الاصحاب مطلقة لبعد اختلاف مراتب الحيض اياما وعددا ولان ذلك قائم مقام العادة للمعتادة انتهى وتبعه فى ظاهر الكشف وكذا فى الروضة بالنسبة الى الوقت وفى المسالك بالنسبة الى العدد و قد تبين من عبارة الاول ان الثانى هو ظاهر الاصحاب وربما يبتنى فى العدد على ما اشير اليه فى التنبيه الاول من كون التخيير بين الاعداد واقعيا كالتخيير فى كفارة مثلا اذ ورد فى خبر انها الصيام وفى خبر انها العتق لحيضية السابع واستحاضية مخير بينهما بمعنى انها موكلة الى اختيارها وبنائها وعلى هذا التخيير باق للاطلاق او تخيير ظاهرى بمعنى ان اليوم فى نفسه اما حيض لا غير او استحاضة لا غير لكن من جهة جهلها باحدهما خيرها الشارع فى البناء على انها ويقوى الثانى اذ لا معنى لايكال الحيضية الى ارادتها وعلى هذا يجب الموافقة فى سائر الاشهر لان التخيير من باب التخيير الظاهرى الثابت فيما تعارض خبر الوجوب والحرمة مع عدم المرجح يبنى على العمل بانها اريد وعلى تقدير لبسمر العمل به فكذا هنا بعد البناء على احد الامرين المجهولين وفيه ان مجرد كون التخيير ظاهريا لا يستلزم كونه ابتدائيا لا استمراريا واستمرار المجتهد والمقلد على ما ياخذ به من خبرى الوجوب والحرمة او الفتوى باحدهما انما هو لمعلومية استمرار المخير فيه على تقدير كل منهما لعدم تبدل الحكم والاخذ بكل منهما فى زمان يوجب المخالفة القطعية وهنا ليس كذلك لامكان التبدل فى المخير فيه فقد يكون الحيض فى شهر ستة وفى اخر سبعة وفى اخر ثلاثة وفى اخر عشرة فلا مانع من بقاء التخيير فى كل شهر بعد ان كان هو مقتضى اطلاق دليله بل واستصحابه وابهامها احتمالها المخالفة مطلقا بان تضع فى اى شهر اى عدد من الاعداد الاربعة مقتضى اطلاق التخيير بينها فى جملة من العبارات ذلك فاذا وضعت الستة او السبعة فى شهر لها وضع الثلاثة او العشرة فيما يليه ولكن ظاهر عبارة المتن من قوله او ثلاثة من شهر وعشرة من اخر ونحوها فى الشرائع والقواعد والارشاد وغيرها انها اذا وضعت الثلاثة فى شهر تلتزم بوضع العشرة فيما يليه وكذا العكس نعم بعدها لها فى الشهر الثالث وضع احد العددين او احد الاخيرين من الستة والسبعة فان وضعت من الاولين اى الثلاثة والاربعة لزمت فيما يليه بوضع الاخر منهما وان وضعت من الاخيرين اى الستة والسبعة لزمت بوضع الاخر منهما وهكذا فى كل شهرين وبالجملة لا تضع من الثلاثة والعشرة فى شهر الا مع وضع الاخرى منهما فيما يليه وقواه فى الجواهر ولعله حسن نظرا الى موثقتى ابن بكير لتعيين الثلاثة فيهما مع فرض وضع العشرة غاية الامر دفع اليد عن خصوصية الترتيب بتقديم العشرة على الثلاثة بالترتيب المتقدم فى الاستدلال للمختار واما خصوصية العددين فلا داعى لالغائها فالجمع بين المرسلة المثبتة للستة والسبعة وبينهما انما هو بوضع العدد حسبما هو منصوص فيهما لا ان تضع الثلاثة الا مع وضع العشرة فيما يليه وبالعكس ولا يعارض الموثقتين فى اعتبار الخصوصية الخبران الاخران لانهما مع الموثقتين من المجمل والمبين او المطلق والمقيد ويؤيده مراعاة هذه الخصوصية ان قضيتها تقارب عدد ايام حيضها فى كل شهرين من شهرين على تقدير جميع فروضها وقضية الاطلاق جواز تفاحش تفاوت كل شهر مع الاخر وكذا تفاوت كل شهرين مع شهرين كما اذا تحيضت فى شهرين بستة وعشرة وفى شهرين بثلاثة وسبعة خامسها ان الرجوع الى عدد الروايات يثبت بمجرد تجاوز العشرة من غير اعتبار الاستمرار بازيد من ذلك الى تمام الشهر او ازيد وظاهرهم الاتفاق عليه لاتفاقهم على ان الدم اذا تجاوز العشرة جعلت ذات العادة حيضها ما فى العادة والمبتدئة والمضطربة ما بالصفة او عادة الاهل او عدد الروايات وهو كالصريح فى ان التجاوز هو الموجب لهذه المراتب لو انهم اعتبروا فيه استمراره تمام الشهر او ازيد او اقل لم يعلقوه على تجاوز العشرة قطعا ويدل عليه ان التجاوز هو الموجب لاشتباه الحيض بالاستحاضة فى الدم الموجود وقت الصلوة فيجب تعيينه للمقدمية بالميزان الشرعى من الاخذ بالعادة او الصفة او عادة الاهل او الرواية ولا ينافى الوجوب التخيير فى موضع عدد الاخيرين بجعله مؤخرا من ذلك الوقت لحصول تبين حال الدم وقت العبادة بذلك ولو استحاضة وبالجملة لا ينبغى التامل فيه وان ظهر من الاخبار خصوصا المرسلة الطويلة والمضمرة ان مورد العدد المستمر دمها اشهرا الكثير مورد لا شرط كما لا يخفى على المتتبع البصير وعليه فبمجرد تجاوز الدم يجب النظر فان لم تكن عادة ولا تميز ولا عادة اهل وجب تعيين عدد الروايات من العشرة بناء على وجوب الاخذ باول الدم وعلى التخيير يجب يوم الحادى عشر اختيارها طهرية ذلك او حيضيته فان اختارت حيضا تعين به طهر بعض العشرة الماضية فينضم اليه بقية العدد من الايام المستقبلة بالشرائط

او الماضية او الملفقة منهما وان اختارت طهرا امكن طهر الماضية ايضا بان تعين الحيض فيما بعده وحيضيتها بان تختار ما بعده ايضا طهرا او التلفيق من الماضية فى غير الحادى عشر فالم يحصل منها تعيين عدد الحيض او مع حصول تعيين العدد ايضا ان قلنا بجواز العدول مطلقا فان اختارت الطهر فى جميع الايام مما بعد العشرة تعين الحيض فى العشرة ويجب تعيين احد الاعداد منها للحيض حتى يتبين حال قضاء بعضها وعدمه ولاجل موافقة عدد الشهر الاخر بناء على وجوب الموافقة وبناء على عدم صحة العدول بعد مضى اليوم يبطل بعض الصور المتصورة فى المقام سادسها ان موضوع حكم التحيض بعدد الروايات من استمر دمها الى تجاوز العشرة وهل هو ذلك مطلقا حتى اذا تخلل بين اجزاء الدم فى العشرة نقاء دون اقل الطهر كما اذا رات بعد دم الثلاثة يوما نقاء ويوما دما وهكذا حتى تجاوز العشرة ام هو بشرط اتصال الدم واستمراره الى تجاوز العشرة كلامهم مجمل من هذه الحيثية وعد بعضهم فتوى الصدوق والشيخ بمضمون روايتى ابن يعقوب وابى بصير من الاقوال فى تعيين عدد الروايات كما فى الكشف والحدائق وغيرهما يعطى بناءهم على كون العبرة بالتجاوز ولو مع تخلل النقاء لان مفروضهما التى ترى ثلاثة ايام او اربعة ايام دما وثلاثة او اربعة بياضا وربما يؤيد بان الاستمرار عشرة وتجاوزها من غير تخلل النقاء اصلا نادر لا يحمل عليه الاخبار الا ان عبارة الشيخ فى الفتوى بمضمون الخبرين مختلفة وبعضها يعطى انها فتوى بخصوص ما فيهما لا فى كلية استمرار الدم فالذى يقتضيه النظر البناء فى موضوع هذا الحكم على الاول وان كان ظاهر الاخبار خروج الفرض منها خصوصا نحو ما اذا رات ثلاثة دما وثلاثة بياضا لكن عرفت ان الاستمرار المذكور فيها مورد لا شرط والا اختص الحكم بالاستمرار شهرا فالعبرة بموجب الحكم وهو حسبما عرفت فى التنبيه المتقدم تجاوز الدم المحكوم بحيضيته قبل ان يتجاوز وهو يتحقق بتجاوز الدم الاخير وان تخلل فيما قبله بالنقاء المحكوم ايضا بحيضيته وعلى هذا فى كيفية اخذها بالعدد من الدماء المتقطعة وجهان احدهما الاخذ بالدم واكماله من النقاء المتخلل لكونه بحكم الحيض نظرا الى اطلاق الايام فى العدد المروى وح لها الاخذ باى عدد شاءت وثانيهما الاخذ بالدم وحده دون النقاء بدعوى تبادره من النص وح تقتصر على العدد الذى يوفيه الدم وامتناع بعض العدد لا يوجب بطلان الاخذ بالممكن كما اذا علمت المتحيرة ان حيضها فوق الثلاثة مثلا وبناء على عدم دخولها فيمن ثبت لها العدد يحكم لها بحيضية ما تراه بعد الثلاثة الاولى قبل العشرة لعموم كل ما تراه قبل العشرة من الحيضة السابقة ما عدا الدم الاخير المجاوز لقاعدة عدم تبعض الدم الواحد سابعها حيث ما ثبت التخيير اختيار عددا ومحلا لوضع العدد الى الامرية بظهور النص لا معارضة للزوج وان كان لارادة الجماع كما قطع به جماعة وكانه نظرا الى ان التحيض فيه باصل الشرع لان التخيير انما هو لجهلها بالحال الواقعية فخيرها الشارع ما شاءت وح لا يثبت اصالة فى كمية العدد او خصوص محله وما لم يكن باختيارها ما اصالة لا اعتراض للزوج فيه لكن الفاضل و بعض من تبعه صرحوا فى باب النكاح بان للزوج منع الزوجة من فعل الواجب الموسع فى اول وقته ومقتضاه جواز المنع هنا بل مقتضى الجمع بين الحقين هنا تعيين العدد حيث يتفقان عليه وبالجملة الحكم هنا مبنى على المنع المذكور فى النكاح وعدمه و مثل الزوج السيد فلو تعارضا فى الامة المزوجة بناء على ثبوت حق المنع فالظاهر تقديم الزوج على السيد واذا امتنعت من الاختيار فيما يرجع الى حق الله المحض فحكم اجبار الحاكم لها على الاختيار لترتب الحكم حسبة لله هنا كسائر الواجبات وفيما يتعلق بحق الزوج للحاكم اجبارها وكذا للزوج ظاهرا فى حق دخولها ونحوه والاحوط كونه باذن الحاكم وكذا اذا امتنعت من الاخبار بما اختارته وان امتنع اختيارها فيما صح اجبارها عليه قام الحاكم او الزوج باذنه مقامها فى التعيين فى وجه قوى ومع عدم حصول التعيين مطلقا تعاقب على فعل الواجبات المشروطة بالطهارة وتركها فى وجه قوى فتؤخذ باشق الاحوال وربما احتمل فيه تعين حيضها باول الاوقات او باخرها وضعفها واضح وانقضاء العدة موقوف على اختيارها الا اذا انقضى الشهر او العشرة بناء على اختصاص العدد باول الدم فتنقضى ان لم تخبر وللزوج الرجعة اذا امتنعت من الاختيار الا اذا انقضى الشهر او العشرة وكذا اذا امتنعت من الاخبار فى وجه قوى ويشكل الامر فيما لو اختارت بعد الرجعة العدد المنقضى قبلها وكذا لو اخبرت بعده [illegible] باختيارها له من قبل واذا كانت مستاجرة على عمل موقتا وموسع ضاق وقته الا عن العدد الاقل يتعين عليها اختياره فى وجه قوى ويتفرع عليه جواز اجبارها عليه وعلى كل حال هى مصدقة فى الاخبار عما اختارته ومدار العدد فى القضاء على ما اختارته فى الاداء نعم ان لم تعين وقت الاداء كان لها الاختيار فى وقت القضاء ثامنها مقتضى عبارة المتن وجماعة ان المضطربة كالمبتدئة فى الرجوع

الى عدد الروايات وتنقيح الكلام فيه ان المضطربة في اطلاقاتهم كما عرفت مرة تكون بمعنى اخص وهو من استقر دمها ثم اضطرب لتكرر
اختلاف قادح بالعادة او النسيان بمعنييه المشار اليهما سابقا من الغفلة الصرفة وعدم التذكر واخرى تكون بمعنى اعم منها
وممن لم يستقر دمها بعد وان تكرر رؤيتها له وتكرر رؤيتها دم الحيض من غير ما عادة معلومة فصلا والجميع تدخل في المرتبة الاخيرة
من التحيض مع قطع النظر عما ينتهى به بل الاتحاد فيها هو المشهور وظاهر لكن اختلف في تعيين العدد فعن المسالك والمدارك
ان المعروف من المذهب فيها التحيض بعدد الستة والسبعة مخيرة في شهر والثلاثة والعشرة في اخر وعن شرح المفاتيح بالستة تخييرها
بين السبع في كل شهر والثلاثة في شهر مع العشرة في اخر الى المشهور وثالثها الثاني مع لزوم تقديم الثلاثة على العشرة في
الشهرين كما عن الانتصار ورابعها اجتهادها في اختيار احد الاعداد كما في المنتهى لا شبه ردها الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على
ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض خامسها التخيير بين الستة والسبعة كما حكاه في المنتهى
عن بعض اصحابنا وعن التذكرة انه الاشهر سادسها ما عن المعتبر من تخييرها بين الثلاثة والسبعة عملا بالرواية واليقين نظيرما
تقدم في المبتدئة لكن استوجه بعد ذلك الاقتصار على الثلاثة في كل شهر سابعها ثامنها تعيين الستة نسبه في المنتهى الى بعض
اصحابنا تاسعها تعيين السبعة حكاه في السرائر والمنتهى عن بعض اصحابنا وفي مفتاح الكرامة عن جدي العلامة واختاره في
الرياض تبعا للجامع تاسعها تعيين الثلاثة في كل شهر واستوجهه في المعتبر وحكاه في المنتهى والسرائر عن بعض عاشرها تعيين
العشرة في كل شهر ذكره في المنتهى وحكى عن الصدوق ولم تفرق في المبتدئة واستظهر منها كون المضطربة كذلك ايضا فالقول
لها حادي عشرها في كل شهر تعيين عشرة حيضا وعشرة طهرا وهو يحكى عن ابن زهرة ثاني عشرها تحيضها ثلاثة في الشهر الاول و
بالعشرة في الشهر الثاني ثالث عشرها عكسه حكاهما في المنتهى رابع عشرها تدع الصلوة كلما رات الدم وتصلي كلما رات البياض
كما عن النهاية والاستبصار وموضع من المبسوط خامس عشرها وجوب احتياطها بالجمع بين تكليف الحائض والمستحاضة كما عن
المبسوط اما في خصوص الناسية او مطلق الطارى لها الاضطراب وفي القواعد التصريح في المضطربة غير الناسية تخييرها بين
السبعة او الثلاثة والعشرة كالمبتدئة وفي ناسية العدد والوقت بنائها على الاحتياط ويحتمل ان يكون مضطربتها بالاختلاف
الطارى عنده ايضا تبنى على الاحتياط كالناسية ومراده من المضطربة التي قابلها بالمبتدئة في الرجوع الى العدد هو الاضطراب
الاصلي الذي عنده من المبتدئة بالمعنى الاعم ويظهر من الكشف حمله على ذلك ايضا وستعرف جلية الامر بعد هذا خمسة عشر او
ستة عشر قولا في تحيض المضطربة ناشئة من اختلاف فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصل او قاعدة الامكان او اخبار اخر
واردة في الحيض ولعل اقويها القول بمساواتها للمبتدئة في هذه المرتبة ما لم تذكر الناسية ما لا يوافق شيئا من العدد كما اذا علمت
مثلا انها كانت فوق الثلاثة او دون العشرة فلا اشكال في اخذ العدد المطوع عند معاصر وتساويها بالاخذ في الاعداد
الباقية للتمذهب المتقدم في الاستدلال لنا المختار في المبتدئة وبالتامل فيه يرتفع التامل الواقع من البعض هنا من جهة
اختصاص الثلاثة والعشرة في نصوصها بمن كان اول حيضها واختصاص المضطربة في ذيل المرسلة الطويلة بعدد السبع من غير
ذكر الست وحاصل الدفع انه مع استفادة مساواة المبتدئة والمضطربة في حكم الرجوع الى العدد من المرسلة وثبوت كون السبعة
التي ترجع اليها المبتدئة محمولة على التخيير بينها وبين الستة او الثلاثة والعشرة يثبت ان السبعة التي ترجع اليها المضطربة ايضا كذلك
والظهور لفظ السبعة هذه في السبعة المعهودة ذكرا وهي المخيرة ولتعليل ارجاع المضطربة اليها بان قصتها قصة حمنة فلترجع هي
الى السبعة التي تثبت لحمنة وهي المخيرة وهذا واضح على تقدير كون ان لم يكن كذلك الخ في المرسلة فرضا للمضطربة لا رجوعا الى
بيان فرض المبتدئة حسبما اشرنا اليه سابقا فافهم توضيح ذلك فاعلم ان ظاهر الاكثر البناء على ان المرسلة مفيدة لرجوع المضطربة
الى عدد الروايات لانهم افتوا بذلك ولولا استفادتهم اياه من المرسلة لاشكل حكمهم به لتعليق العدد فيما عداها على اول الحيض
الجارية ولا يشمل الاضطراب الطارى واحتمال اكتفائهم في الشرطية بقول السائل في مضمرة سماعة وهي لا تعرف ايامها بعيد جدا
وما يستفاد منه ذلك من فقرات المرسلة ليس الا العبارة المذكورة في ذيلها وفيها الوجهان وتقريب الاول انه ع بين فيما تقدم
على تلك العبارة رجوع ذات العادة الى عادتها والمضطربة الى التمييز مع وجوده والمبتدئة الى العدد مع تغير الدم الملازم لعدم
وجود التمييز ولم يتعرض لصورة وجود التمييز في المبتدئة وعدم وجوده في المضطربة وكان منافيا للحصر المبني عليه الرواية

فاستدراك

قلت الخبر ... في الرجوع الى السبع

فاستدراك التعرض لها ببيان مساواة المضطربة والمبتدئة في حكم وجود التمييز وعدم وجوده في ذيلها بعد ما تعرض لما تثبت
به العادة والخلق بقوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد اي ايام معلومة ولا من الدم على لون
اي لون واحد معلوم بل كان لون دمها كعدد ايام حيضها مختلفة عملت باقبال الدم وادباره اي بالتمييز ليس لها سنة غير هذا
اي الرجوع الى التمييز مع وجوده لقوله ع اي فيما تقدم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ان دم
الحيض اسود يعرف كقول ابي اذا رايت الدم البحراني اي هذه الكلمات قاضية باعتبار الصفات مع وجودها وان لم يكن الامر كذلك
اي لا يختلف لون دم من اختلط ايامها فلم يكن اقبال وادبار الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة وكان الدم على لون واحد و
حالة واحدة كقصة حمنة مع فرض اختلاط عدد ايامها حين قالت اني اثجه ثجا اي كقصتها باعتبار حالها من ثج الدم بمعنى دره على
لون واحد وحالة واحدة انتهى فدلالته بالتعليل بهذا التشبيه دلالة واضحة على ان ما تقدم في الحديث من رجوع المبتدئة الى العدد
انما هو لفقد التمييز الملازم لثج الدم فلو وجدته لم ترجع اليه ويفيد هذا بالتقريب الذي قدمناه في حكم المبتدئة رجوعها
الى التمييز فتبين ع بذلك احدى الصورتين المسكوت عنهما وادرجها باوضح من ذلك على الصورة الاخرى وهي رجوع المضطربة
الى العدد مع فقد التمييز بقوله ع وان لم يكن الا كذلك وبقي احتمال كون المراد من اختلاط ايامها هو الاضطراب قبل استقرار
العادة وهو مدفوع اولا باستظهار ارادة الطارى من اضافة ايامها لظهورها في العهد بل اي الايام التي صادفت خلقا وعادة
المذكورة قبله مضافا الى ظهور لفظ الخلط في ذلك فان الحيض لو لم يكن ممتازا من ايام دمها قبل فزيادة عدد ايامه ونقصانه
اختلاف كيفه لا اختلاط الى غيرها التعبير بهذه اللفظة قبل ذلك ثلاث مرات ولها كالصريحة في ذلك وهي قوله واما سنة التي
كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت والثانية دونها في التصريح وهي قوله بعد ذلك ان
هذه امراة قد اختلط عليها ايامها والثالثة ظاهرة فيه جدا وهي قوله فهي ايامها وخلقها التي جرت عليها ليس فيه عدد موقت
غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وح فالاختلاط الاصلي ان قلنا بدخوله في ابتداء الدم فالرجوع معه الى العدد للتصريح به في
المبتدئة والا فاولوية من الطارى ولعموم العلة التي تشير اليها وثانيا بانه ان لم يكن ظاهرا فيما ذكر فلا اقل من العموم وهو كاف
واما تقريب الوجه الثاني فبانه اذا دع ذكر الحالات الثلاث التي بينها سابقا في خصوص من استمر بها الدم اشهرا لتلا يتوهم اختصاص
حكمها بمن استمر دمها فيما دون ذلك وان كان قد ذكر الاضطراب اشهرا في نعت حيض لكن لم يذكر هناك تمام الحالات الثلاث فصكه
لتذكرها جميعا بقوله وان استمر بها الدم اشهرا فذكر انه مع انقطاع الدم في وقتين متساويين حتى صار خلقا يجلس تلك الايام
فيما يستقبل وهو حال ذات العادة من الثلاث ثم بين المضطربة منها بقوله وان اختلط عليها ايامها لكن تعرض لها مع وجود التمييز
بالاقبال والادبار وبقيت الثالثة وهي المبتدئة ذكرها بقوله فان لم يكن كذلك اي لم يكن اختلط عليها ايامها بان كان ابتداء
حيضها لكن تعرض لها مع فقد التمييز بكون الدم بلون واحد وح لم تكن المضطربة بغير التمييز وحكمها مذكورا في الخبر وهذا موجب
لمرجوحية الحمل عليه لانه على تقدير كون المقصود ذكر الحالات الثلاث في مستمرة الدم اشهرا فقد حصل ذكر الابتداء مع استمرار
الدم اشهرا بقوله قبل هذا وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وان استمر بها الدم اشهرا فعلت في
كل شهر كما قال فلا موجب لتكرار ذكرها بقوله وان لم يكن الامر كذلك وحمله على الصور الاخرى للمضطربة اولى خصوصا مع فهم المشهور
منه ذلك واوفق بما بني عليه الخبر مما صرح به في صدره من ان رسول الله ص سن في الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها
وفهمها مع ان قوله وان لم يكن الامر كذلك مشير الى عدم الاختلاط لا دلالة قرينة على خصوص المبتدئة لان عدم اختلاط ايامها اعم من
ابتدائها ودعوى كون الفرد من احدهما استقامتها التي هي ذات العادة والاخر ابتداؤها والاول حيثما تقدم ذكره غير مراد فليكن
المراد به الثاني مدفوعة بان الثاني ايضا متقدم ذكره بقوله وان لم يكن لها ايام قبل واستحاضت اول ما رات حسبما اشرنا
فلم يبق الا ان يراد به الصورة الاخرى من المضطربة وكذا دعوى ان قوله قصتها كقصة حمنة دليل ارادة المبتدئة منه لانها
كانت مبتدئة لان التشبيه انما هو لحالها بقصة حمنة مرادا به فقد التمييز وهو غير مستلزم للتشبيه بها في حالة الابتداء ايضا
ومع هذا كله اصرح للواقع بظهور الوجه الثاني ولعله في غير محله قال وان لم يكن ظاهرا فيما ذكرناه فليس ظاهرا فيما ذكروه
فيسقط الاستدلال به وفيه انه لو سلم عدم الظهور فيما ذكرناه لا يسقط الاستدلال الخ بتعليل ارجاعها الى العدد بان قصتها

لصحة الاستدلال صح

من حيث كون

من حيثية كون دمها بلون واحد كقضية حمنة من حيث تحيّر الدم لا اقتضائه رجوع كل من كانت قصتها فقد التميز الى العدد سواء كان
الاضطراب اصليا ام طاريا بالاختلاف دم او غفلة عن حالها راسا او نسيان للعدد والوقت معا او للعدد خاصة واما نسيان
الوقت خاصة بحيث لا ربط للعدد بتعيين الوقت بكون خارجا بل بتعيين ارادة عموم العلة ليثبت في الحجة حكم الصور جميعا وبتبين
به كل شكل كما صرح به في صدره ولا ينافي هذا التعليل ما في سنة المبتدئة من قوله لان امرها مخالف لامر تلك فلا يتوهم منه
كون العلة انه اول الدم وان قال متصلا به وان هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر دمها اول ما تراه لان
المشار اليه بقوله تلك من كانت لها ايام حيض معينة اما بالعادة او بالتمييز من اقبال وادبار كما وقع على المتامل في الحديث ومن اجل
قلنا سابقا في حكم المبتدئة انها اذا وجدت التمييز رجعت اليه قبل العدد وان امال ذكر رجوعها الى التمييز في الحديث بما مر في
في حمنة التي لتايح الدم بها وعليه فقوله لم يكن لها ايام قبل اي حتى يثبت لها حيض معين بالعادة او بالصفة وبالجملة يحصل هذه
العلة موجب لها مخالفة لتلك اي عدم تعين حيضها بعادة او بتمييز فاذا وجدت في المضطربة ثبت لها الرجوع الى العدد فلخص ان
الاستدلال بذيل المرسلة على رجوع المضطربة مطلقا الى العدد تام اما نصا جابرا او لعموم العلة المعتضد بقول السائل في مضمر
سماعة وهي لا تعرف ايامها الظهور في كون السؤال من حيث الجهل بالايام المقتضي لترتب الحكم في الجواب عليه وبه يرتفع الحد الثاني
البر سابقا من اختصاص العدد المذكور في النص بالجارية اول حيضها ويبطل تقييدها لعموم المستحاضة في خبر الخزاز بالشهرة فيستند
اليه ايضا مضافا الى اعتضاده بالاعتبار من كون المقصود تعيين حيضها حيث لا معين لها بوجه ولا يتفاوت فيه حالة الابتداء
وغيرها فالتحير بمنزلة الابتداء ومن عموم العلة يندفع ايضا شبهة عدم شمول المرسل للناسية لان مورده من اختلطت عليها
ايامها الا من نسيتها كما اشكل به في الكشف مضافا الى ان الاغفال والنسيان ينشأ من دوام الاختلاط فيشمله عموم اختلطت ايامها
ويشهد له التعبير عنه عن المضطربة في غير موضع بقوله واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت
ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ودعوى ان المراد هنا من غفلت تركت لا نسيت فلا ظهور له في الناسية كما في
الحاشية الجمالية ضعيفة بل لا يبعد كون الناسية مختلطة الايام عرفا كاملا واما دليل سائر الاقوال مع الجواب يظهر اكثره مما تقدم
في المبتدئة فان القول الثاني ناظر الى عدم ثبوت السنة من المرسلة وانها من تربك الراوي حسبما تقدم مع تضعيفه والثالث ناظر
الى مناواة المضطربة مع المبتدئة في العدد ووجوب تقديم الثلاثة لما مر في المبتدئة وعرفت الجواب هناك والرابع ناظر الى
مساواتها ايضا في العدد وان المراد من تعدد العدد تعيين ما يؤدي اليه اجتهادها في موافقة مزاجها حسبما عرفت مع الجواب عنه
والخامس ناظر الى انه في المبتدئة ايضا كذلك ترجيحا للمرسلة على الموثقين لبعض ما تقدم او الى منع شمول قاعدة المرسلة للمضطربة
لاختصاص مورد الموثقين باول الحيض وتبين الجواب عنه بما ذكرناه هنا وفي المبتدئة والسادس ناظر الى مساواتها مع ما تقدم
فيه في تعليله في المبتدئة من قوله عملا بالروايتين واليقين ويمكن الاستناد له في المقامين بالجمع بين المرسلة بناء على اختصاصها بالسبع
والموثقين بناء على كون المراد منهما التحيض بالثلاثة دائما وانما العشرة في الدور الاول لاستظهار حال تجاوز الدم وعدمه كما اشير
اليه في المبتدئة مع تضعيفه والسابع ناظر الى مساواتها مع تعيين الست وقد تقدم في المبتدئة عدم معرفة وجهه ولعله ترجيح
المرسلة على الموثقين مع حمل السبعة فيها على الاستحباب كما في كل تخيير بين الاقل والاكثر وقد تبين من بعض التنبيهات
المتقدمة في المبتدئة انه قائل محذوف والخبر هنا والثامن ناظر الى مساواتها مع تعيين السبع في العدد لما اشير اليه في
المبتدئة ويزيد هنا ان استفادة المضطربة انما هي من ذيل المرسلة ومقتصر فيه على ذكر السبع وقد مر الجواب عنه والتاسع
ناظر الى مساواتها مع طرح الروايات والرجوع الى قاعدة تيقن الاقل كما تقدم مع الجواب والعاشر ناظر الى مساواتها مع طرح
الروايات والرجوع الى قاعدة الامكان مع ما يستفاد من الاخبار من ان الحيض في كل شهر مرة مؤيدا بالغلبة كما تقدم مع الجواب
والحادي عشر ناظر الى مساواتها مع طرح الروايات والغلبة المذكورة والرجوع الى قاعدة الامكان حسبما مر مع الجواب والثاني
عشر والثالث عشر ناظران الى مساواتها وتعيين تقديم احدى العددين حسبما مر مع الجواب والرابع عشر ناظر الى روايتي يونس وابي
بصير المتقدمتين في المبتدئة مع الجواب خامس عشرها ناظر الى طرح الروايات اما مطلقا او في خصوص المضطربة لعدم اشتمالها
اما من الموثقين فلاختصاص موردهما باول الدم واما من المرسلة فلعدم ذكر العدد فيها الا للمبتدئة بجمل قوله وان لم يكن الامر كذلك

في ذيلها على الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين كما استظهر في اللوامع وان مقتضى القاعدة بعد طرح الروايات هو الاحتياط
بالجمع بين تكليف الحائض والمستحاضة والجواب المنع في الموضعين اما الاول فلاعتبار الروايات المذكورة بل وعمل الاصحاب بها في
الجملة بل الاجماع على العمل بها حسبما عرفت في المبتدئة واما الثاني فلان الاحتياط مضافا الى مخالفته وجوبه هنا للاتفاق كما
قال في البيان ان الاحتياط ليس قولا لنا مؤيدا بنسبته في المنتهى وغيره الى الشافعي ومساعدا عليه بالتتبع وما فيه من العسر والحرج
المنفيين في الشريعة بل والضرر بتكرير الغسل في اليوم والليلة مرارا كثيرة في كثير من صوره كما ستعرف لا دليل عليه يقتضي لزومه
الا دعوى العلم الاجمالي بان لها في الشهر ايام حيضا وايام استحاضة ولا تعينها فيجب من باب المقدمة في كل زمان ما يجب
على المستحاضة لاحتمال انها مستحاضة وما يحرم على الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه امكان منع جريان قاعدة المقدمة في
الزمان ونحوه مما يحدث وينقضي تدريجا بل في كل زمان يجري حكم الشبهة الابتدائية فتعمل بحكم الطاهرة المستحاضة في تمام
الشهر غايته قضاء الصوم عدد ايام الحيض المحكوم بها اجمالا بعد الشهر في حال تيقن الطهر وعلى كل حال لا ينبغي التامل في عدم وجوب
الاحتياط وعلى تقديره فيحصل هنا بالتزام امور ذكرها جماعة مزاعمين فيها احتمال اكثر الحيض من العشرة منها امتناع كل من الزوج و
الزوجة من الجماع ولكن لا كفارة بفعله لعدم اثبات قاعدة المقدمية الا الحرمة نعم لو وطأها في كل يوم مرة ثبت عليه الكفارة واحدة
للوسط دون كفارة الاول والاخر لاحتمال حدوثه وله بعد الوطي وانقطاعه قبله ومنها عدم الطلاق الا بما يحصل العلم الاجمالي بوقوعه
حال الطهر كان يوقعه في جزء من يوم ثم يكرره في اليوم الحادي عشر من بعده في زمان يتم به انقضاء العشرة المعتبرة في اكثر الحيض واقل
الطهر فان الاول على تقدير كونه في الطهر هو الصحيح وعلى تقدير كونه في الحيض فالثاني لامتناع بقاء الحيض بازيد من عشرة ومنها
عدم رجعة الزوج بعد الطلاق الا قبل سنة وعشرين يوما لاحتمال كون الحيض ثلاثة ايام فتنقضي الحيضات الثلاث بذلك لكن في
كشف اللثام الا قبل تسعة وعشرين وعدم تزويجها الا بعد ثلاثة اشهر لاحتمال الحيض في كل شهر مرة ولا يجب عليها الصبر الى ان يتميز
حيضها او تيأس من التمييز والاستقامة للحرج وعدم الموجب لحصول العلم بانقضاء الثلاثة اشهر بحصول الحيضات الثلاث وعلى كل
حال اذا طلقها في ايام التحير تربص حسبما ذكر فينبغي احتساب اول عدتها لرجعة الزوج مما بعد الطلاق الاول ولتزويجها
الا من الاول ولو بتزويجها مما بعد الطلاق الثاني ومنها ترك قراءة العزائم واللبث في المساجد والمرور في المسجدين وستر بيتين حرمة طوافها
ومنها اتيان الصلوة الواجبة اما الان حرمتها على الحائض تشريعية لا ذاتية فلا تنافي مع قصد الاحتياط او لانها ذاتية ولكن في خصوص
الصلوة يغلب جانب الفعل على الترك في الاحتياط لانها عمود الدين حسبما مر واما النافلة فان قلنا بالحرمة الذاتية لصلوة الحائض حرمت
لعدم ثبوت غلبة جانب فعلها كما في الفرائض وبضعف ما في نهاية الاحكام من انها كالفرائض لكونها من مهمات الدين وان قلنا بحرمتها
تشريعا الا ذاتا فيجوز فعلها الا رتفاعها بقصد الاحتياط ولو في المندوبات ومنها اتيان غسل الحيض بعد ثلاثة ايام من اول الشهر في
وقت كل صلوة لاحتمال انقطاعه بعدها في كل وقت ولا يجمع بين صلوتين بغسل واحد لاحتمال انقطاعه بينهما وتضم الى غسل الحيض
غسل الاستحاضة ايضا لاحتمالها فتغتسل في كل يوم وليلة ثمانية اغسال اذا كان الدم كثيرا اثنان للصبح حيضا واستحاضة و
ثلاثة للظهرين واحد للاستحاضة لهما معا واثنان لانقطاع الحيض لكل منهما وثلاثة كذلك للعشائين وفي جواز تداخل غسل الحيض
والاستحاضة قولان جزم في البيان بعدمه ولو على القول بالتداخل في الاغسال لان استمرار الحدث يمنع من التداخل وفي الروض
جوزه وعلى التداخل يسقط وجوب ثلاثة من الثمانية ولا يخفى ان الثمانية انما تجب في غير الثلاثة ايام اول الشهر لعدم احتمال الانقطاع
فيها على تقدير الحيض واوجب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعد غسل الاستحاضة تحذرا
عن مفاجاة الحدث بخلاف غسل الحيض فانه على تقدير انقطاعه لا يتكرر الانقطاع واما احتمال تاخر انقطاعه عن زمان الغسل حيث لا
يمكن اتحاده عادة اصلا الا يجب مراعاته ومنها صيام تمام شهر رمضان لاحتمال الطهر في كل يوم لكن مع غسل لانقطاع الحيض في الليلة لاحتماله
واغسال الاستحاضة لاحتمالها مع القضاء بعدد ايام اكثر الحيض بناء على ان الحيض في كل شهر مرة وفي اجزاء قضاء عشرة ايام او وجوب
احد عشر قولان اظهرهما الثاني لاحتمال الحدوث في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر وهل يجب عليها قضاء الصلوة ايضا قولان
اختار في التذكرة العدم لانها ان كانت طاهرة زمان الاداء صح اداؤها وان كانت حائضا فيه كان القضاء ساقطا والحرج في قضاء صلوة
وعن نهاية الاحكام اختيار الاول لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء الصلوة الواقعة في سعة وقتها او بعدها قبل خروج الوقت بمقدار

في الاحتياط للمستحاضة

الطهارة والصلوة فيجب ان فرض الانقطاع قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فالظهران او قبل ذهاب وقت العشائين فالعشاءان وعلى
القول بوجوبه فالتي تقضيها من الصلوة في جامع المقاصد انها ان كانت تصلي اول الوقت دائما تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين
مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء
الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيتعين لبرائة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت
تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلاث صلوات لامكان ان يطرء الحيض في اولى الظهرين والعشائين فتفسد الصلوتان
وان ينقطع في اثناء الغسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤها بفساد طهارتها وكيف قدر زمان صلوتها اخر الوقت فلا بد من
ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا قد وجب الفرض الثاني لمصادفة غسل الطهر الاول فاسد والا فالثاني فتقضي سبع صلوات
صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلاث ثم صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يوم اثنتان ومن اخر واحدة ولو كانت
تصلي اول الوقت تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اوليهما فتفسدان ويجب
التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسدان ايضا والتدارك ممكن فيجب جائز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى
وفي ايجاب اصل القضاء انه على المشهور ان لم يكن موهوما منفيا فيبنى على كون احتمال الانقطاع في الوقتين اللذين ذكرهما واجب
التحرز للاحتياط المقصود في المقام ويمكن منعه لما فيه من زيادة الحرج بتعيين التاخير وافضائه الى الفوات هذا كله في المضطربة
بمعنييها عددا ووقتا ولو كانت مضطربة العدد اصليا او طاريا بالعروض اختلاف دم او غفلة او نسيان غير مضطربة في الوقت
بل ذات عادة وقتية متذكرة الترتيب بالحيض في الوقت سواء ذكرتها اول الحيض او اخره او وسطه تحكيما للعادة الوقتية واكملته اول
الحيض يعني ثلاثة متيقنة واضافت اليها بعده ايام التمييز الممكن حيضا وقد مضى الكلام في تحيضها بالتمييز عند ذكر انقسام
العادة الى العددية والوقتية والوقتية دون العددية والعكس او عدد عادة الاهل والاقران حيث عنبرناها فيما تقدم وان لم
يكونا ففي التحيض بازيد من الثلاثة او الاقتصار عليها وعلى الاول في مقدار الزيادة هل هو مقدار احد اعداد الروايات او الى العشر
او اكثر الحيض احتياطا خلاف والمشهور كما في الذكرى هو الاحتياط وعليه كيفية الاحتياط نحو ما مر في القسم المتقدم الا في عدد ايام
الاحتياط فانه هناك كل الشهر بعد ثلاثة ايام من اوله وهنا سبعة ايام غير الثلاثة المتيقنة لعدم احتمال زيادة الحيض عن العشرة
وان ذكرت اجمالا ان حيضها كان اقل من عشرة احتاطت باكثر العدد المحتمل وذهب جماعة الى اكمال الثلاثة المتيقنة احد اعداد الروايات
ما لا تعلم زيادة حيضها عنه او نقصانه اجمالا او عن الخلاف اكمالها سبعا مدعيا عليه الوفاق ويحتمل ارادته الوفاق على الرجوع الى
العدد المنصوص لكنه عنده السبع واخرون الى الاقتصار على الثلاثة المتيقنة واحتمل في الجواهر تبعا لكشف الغطاء اكمالها عشرة ايام
التي هي غاية الامكان ما لم يعلم انتفاء بعضها قال ولا يخلو من قوة لكن صرح بعض الفضلاء بعدم قائل به والاقوى اكمالها باحد
الروايات تخييرا لشمول عبارة المرسلة المتقدمة من قوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد
ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره المفسرة سابقا بالمضطربة ذات التمييز اما مطلقا او بخصوص الاضطراب كما دلت
لمن لا تقف من ايامها على حد من عددها وان ذكرت اجمالا ان اول الشهر مثلا كان من حيضها الخ فقوله بعد ذلك وان لم يكن الامر
كذلك الى قوله فسنتها السبع المفسر سابقا بالمضطربة الفاقدة للتمييز حسبما تقدم ايضا يكون شاملا له مضافا الى اقتضاء عموم
العلة المنزلة الحكم الى كل من لا تمييز لها حسبما مر سابقا وقد عرفت هناك ان السبعة فيها مخيرة لا معينة فليكن هنا كذلك ولا
ينافيه تعدد اخذها ببعض الاعداد لاقتضاء الوقت المحفوظ ذلك كما تسمعه في محله من صور تذكر الوسط لعموم اعتبار العدد المنصوص
لما امكن الاخذ بغيره الا وبه يتبين دليل ما مر عن الخلاف مع الجواب عنه وكذا دليل الاقتصار على الثلاثة مع الجواب عنه لانه مبني على
طرح الروايات اصلا او عدم شمولها للمضطربة نظرا الى تفسير قوله وان لم يكن الامر كذلك بما مر من اللوامع او عدم شمولها الا
لمضطربة العدد والوقت معا لظاهر التشبيه بحمنة التي كانت لم تكن تعلم العدد والوقت لابتدائها والتعبير في هذا المرسل عن
المضطربة في غير هذا الموضع بمن اختلط عليها ايامها وفي موضع اخر بمن اغفلت عددها وموضعها من الشهر وقد سمعت عن الكشف
عدم شمول المرسل الا للمبتدئة ومن اختلفت ايامها وح فليرجع في الفرض الى مقتضى الاصل من الاقتصار على العدد المتيقن وهو
الثلاثة والجواب استفادة العموم من العبارة المذكورة والتعليل المذكور والاقتصار على ذكر ناسيتهما معا في موضعين من المرسل

بعد ان لم يكن بنحو الشرط لا يقتضي تخصيصها او تقييدها لا سيما بالنسبة الى عموم العلة وكذا دليل القول بالاحتياط وجوابه فانه
عين ما تقدم في ناسيتهما معا مع ان نفي الاحتياط فيها بعد القول به بعضها ولو به نفيه هنا لان تذكر الوقت لا يوجب اشدية
الامر بل وكذلك وجه القول بتحيضها عشرة ايام او احتماله مع الجواب عنه فانه ناظر الى قاعدة الامكان ولا يخفى ان لعلها هنا مبنية
على عدم دخول الفرض في النص المخصوص وقد عرفت دخوله وبه ينقطع استصحاب الحيض الذي تستند اليه في الجواهر لتقوية احتمال
العشرة مع ان جريانه في تدريجي الحصول محل تامل ومناقشة وليعلم ان لتذكر الوقت هنا صورا خمسا لانها اما ان تذكر ان اول
الشهر كانت حائضا ولا تذكر انه كان اول حيضها او اخره او وسطه او تذكر انه كان اول حيضها او اخره او وسطه الحقيقي اي المحفوف بمتساويين
او وسطه في الجملة اي ما بعد اوله وما قبل اخره فلو ذكرت انه وسط محفوف بمثليه فهو في معنى تذكر الوقت والعدد وان ذكرته اولا اضافت
اليه ما تضيف من بعده او اخرا اضافت من قبله والاحتياط فيه بالصلوة اول الوقت لامكان تجدد الحيض بعده وفيما تضيف من بعده
بالصلوة في اخر الوقت لاحتمال انقطاعه قبله حين اذا لم يوجب تعينها الحرج سببا التاخير ويفترق ذكر الاول والاخر على بعض الوجوه
بيانه ان تذكر الوقت يستلزم حيضا يقينيا وحيضا محتملا محكوما به لدليله اذ هو مستلزم لحيضية الدم الموجود فيه بحكم عموم العادة
الوقتية ولحيضية المتصل به الى الثلاثة بحكم اقل الحيض وتيقن هذا المقدار لا بد منه في جميع صور التذكر اولا او اخرا او وسطا وقد يتيقن
ازيد من الثلاثة من الاول والاخر كما اذا تذكرت ان ابتداء حيضها اول الشهر مستمرا الى اربعة فما زاد او تذكرت اخر حيضها ذلك
وفي الحالين تتحيض بما تيقنته وتكمله من المحتمل من بعده او من قبله بعدد مروي بناء على الرجوع الى الروايات وتحتاط بالجمع بين وظيفتي
الحائض والمستحاضة في الزائد عليه الى العشرة على القول بالاحتياط ويفترق على هذا القول تذكر الاول والاخر في عدم الغسل للانقطاع
للحيض اذا تذكرت اليوم اخرا لعدم احتمال الانقطاع قبل الاخر المحفوظ بخلاف ما اذا ذكرته اولا فتحتاط بغسل الانقطاع بعد الايام المتيقنة
لكل صلوة لاحتمال انقطاعه قبلها واذا تذكرت الوسط الحقيقي يختلف عدد المتيقن باختلاف ما تذكره وسطا فان ذكرت يوما كاول
الشهر مثلا فالمتيقن ثلاثة او يومين كاوله وثانيه فالمتيقن اربعة وهكذا وضابطه انها اذا ذكرت الوسط عددا فردا كان المتيقن العدد
الفرد الذي بعده واذا ذكرته زوجا فالمتيقن الزوج الذي بعده وعلى كل حال لا احتياط على القول به في العدد المتيقن وانما هو في
المحتمل الذي ما بين المتيقن الى العشرة بعدد يوافق يقين الوسط دون ما يخالفه جمعا بين دليلي اعتبار العادة وعدد الروايات فان
ذكرته يوما فلها الاخذ بالثلاثة بعنوان عدد الروايات او السبعة دون الستة او العشرة لاقتضاء فردية الوسط المحفوف بمثلين فردية
تمام الحيض وبالعكس اذا ذكرته يومين فلا تاخذ بالثلاثة والسبعة بل بالستة او العشرة لاقتضاء زوجيته زوجيته مضافا الى علم اجتماع وسطية
اليومين مع الاقتصار على الثلاثة وفي الرياض فيما ذكرته يومين قال تيقنت اربعة واحتاطت هنا الستة مع احتمال الثمانية بل والعشرة
قال بناء على تعين السبع وامكان كون الثامن والعاشر حيضا فيحتمل قبل المتيقن يوما او يومين او ثلاثة وبعده كذلك انتهى وفيه انه
على التخيير تعيين الستة مع انطباق العشرة على وسطية اليومين غير معلوم الوجه وكذا على تعين السبع كل من الاقتصار على الستة كما هو
ظاهر عبارته والاقتصار على الثمانية بل يتعين التحيض الى العشرة لالغاء السبعة من جهة زوجية الوسط واذا تعذر عدد الروايات
فاللازم الرجوع اما الى قاعدة الاخذ بالمتيقن وهو الاربعة او قاعدة الامكان مع مراعاة الوسط الذي مقتضاه الاخذ بتمام العشرة و
دعوى ان الحكم بالسبع لمستمرة الدم يعلم منه تجاوز حيضها من الستة مطلقا فاذا تعذر السبع لعدم انطباقه على الوسط المحفوظ
فتتعين الثمانية والعشرة لانطباقهما عليه مدفوعة بان هذه مع انها لم تكن داخلة فيمن حكم لها بالسبع لا يعلم تجاوز حيضها من الستة وكل من
الثمانية والعشرة محتمل في حقها فما الذي يجوز لها الاقتصار على الثمانية مع اقتضاء قاعدة الامكان العشرة الا ان يقال بعد تسليم
اقتضاء وضع السبع العلم بالتجاوز عن الست وزوجية الوسط ايضا يقضي بالتجاوز عن السبع الاقتصار على المتيقن يقتضي تعيين الثمانية
لكن بناؤه احتمال العشرة ايضا الا ان يريد انه على القول بتعيين السبع مع تعذره يحتمل الرجوع الى قاعدة المتيقن ومقتضاها مع وضوح
تيقن التجاوز عن الست والسبع بالتقريب المذكور هو الثمانية والرجوع الى قاعدة الامكان ومقتضاها العشرة ويتجه ما تقدم من
منع العلم بالتجاوز عن الست مع عدم دخولها فيمن حكم لها بالسبع فتامل نعم في اخذ هذه بالعشرة واخذ من تذكر الوسط يوما بالثلاثة
اشكال من وجه اخر بناء على ما تقدم من ان الاخذ بكل منها انما يصح مع الاخذ بالاخرى في الشهر الاخر وهو متعذر هنا لتنافي زوجية
الوسط كل فرد وفرديته كل زوج الا ان يدعى اختصاصه بصورة عدم تيقن الزيادة او النقصان ولو من جهة اقتضاء الوسط المحفوظ

ومع تيقن احدهما يؤخذ في الشهر الاخر بالازيد والانقص كما صرح به في الروض بل فيه الاخذ بهما ولو بالعدد الغير المنصوص وهو وان كان غير بعيد خصوصا اذا كان العدد الماخوذ به من المنصوص لكنه قد يمنع بوجوب ظاهر نص الثلاثة والعشرة ويتجه تعين في صورة تذكر اليوم وسطا الاكمال سبعا وفي تذكر اليومين الاكمال ستا على مختارنا ولعل تعيين الست فيما تقدم عن الرياض ناظر اليه ولا يعتبر في جواز الاخذ بعدد من المنصوص امكان الاخذ بغيره ايضا للاطلاق وعلى القول بتعين رواية السبع يتعدد العمل بالرواية وبتعين تحيضها عشرة ترجيحا لقاعدة الامكان لا من باب العمل بنص الاعداد غير شامل للعالمة بخصوص عادتها عن العدد فلترجع الى مقتضى عمومات
بالروايات
صح
الحيض وبالمقايسة الى ما ذكر يتبين الحكم في باقي صور تذكر الوسط فان ذكرته ثلاثة تيقن معها خمسة وتحيضها بيومين فتصير السبعة او اربعة فتتيقن معها ستة ولها الاقتصار عليها بعنوان عدد الرواية وحيضها بادية فتختار رواية العشرة وان اختارتها ففي الشهر الثاني على ما في الروض تقتصر على الستة ويأتي الاشكال بان صاحبة العشرة هي الثلاثة وهو هنا يكون الستة من المنصوص ايضا وانه ذكرته خمسة تيقن سبعة وتقتصر عليها او ستة فتتيقن ثمانية وتحيضها بيومين وتحيض بعشرة وبناء على الاحتياط في هذه الصور يجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في غير العدد المتيقن من تذكر الوسط الى عشرة ان كان زوجا والى تسعة ان كان فردا موزعة في الصور لما عدا المتيقن على ما قبله وما بعده متساويين وعلى القول بالاقتصار في ناسية العدد على الثلاثة تقتصر في تحيضها في هذه الصور على ما تيقنته من تذكر الوسط واحتمل في الكشف ادخالها في ذاكرة العدد فانها تذكره في الجملة ولا يخفى ضعفه لكون الغيرة بحفظ ما هو عادتها وايامها ولو تذكرت وقتا كاول الشهر او هو وثانيه او وثالثه وما زاد انه من اثناء حيضها اجمالا علمت بوجود الحيض قبله وبعده تحقيقا للاثناء واقله حينئذ المتذكر بيومين فالمجموع هو المتيقن وتقتصر عليه على القول بالاقتصار على الثلاثة وعلى القول بالروايات لها الاقتصار على الثلاثة بعنوان عدد الرواية واكمالها عددا اخر منها مما ينطبق على المتذكر من قبلها او من بعدها او بالتفريق لتحقق الاثنائية على التقادير وعلى القول بالاحتياط تكمل العدد المتيقن عشرة وتجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في غير المتيقن ومحل اتمام الاحتياط من قبل المتيقن او من بعده او بالتفريق كما صرح به في الرياض او يتعين اكماله عشرة من قبله وعشرة من بعده فلو كان المتذكر يوما تحتاط بتسعة من قبل الثلاثة وتسعة من بعدها كما صرح به في جامع المقاصد الظاهر الثاني لاحتمال كون المتذكر ما بعد الاول فيكون بقية العشرة بعده او ما قبل الاخر فيكون قبله ويتجه تحتاط في التسعة المتاخرة بغسل انقطاع الحيض دون التسعة المتقدمة لعدم احتمال الانقطاع فيها ولو تذكرت الحيض في اول الشهر ولا تدري انه كان اول حيضها او اثنائه او اخره
في اول الحيض او في وسطه
ففي المبسوط انه الحيض بيقين وكل من طرفيه مشكوك فيه وفي جامع المقاصد هو الحيض خاصة وباقي الزمان مشكوك فيه وفي الروض هو الحيض المتيقن وفي الرياض لو ذكرت عددا في الجملة كما لو ذكرت ثلاثة مثلا في وقت لم يجزم بكونها جميع العادة ولا بعضها ولا اولها ولا اخرها فهو المتيقن خاصة انتهى وعلى كل حال فعلى القول بالاقتصار على الثلاثة في ناسية العدد تقتصر عليها ان كان المتذكر ثلاثة وتضيف ما تكمله ثلاثا ان كان انقص وتقتصر على ما تذكره ان كان ازيد وعلى القول بالروايات تحيض بثلاثة بعنوان كونها عدد الروايات وتكمل المتذكر عددا اخر منها من قبله او من بعده او متفرقا لموافقة التذكر الاجمالي مع التقادير وفي الروض تكمله احد اعداد الروايات ان قصر عنها وان تساوى احدها او زاد اقتصرت عليه ووجه الاقتصار هنا غير معلوم فالوجه التخيير بينه وبين الاكمال بعدد اخر كما سمعته من الرياض فيما لو ذكرت ثلاثة وعلى القول بالاحتياط يتعين اكمالها عشرة وفيه التردد السابق ففي الروض التخيير في الاكمال من قبله او من بعده وفي جامع المقاصد اكمالها من قبله ومن بعده وهو الاظهر نظرا الى الاحتمال المتقدم فيما تقدم مع زيادة احتمال كون المتذكر اولا او اخرا هنا وتحتاط بغسل الانقطاع هنا ايضا فيما تاخر عن المتذكر دونه وما تقدمه لعدم احتمال الانقطاع مع تذكر الحيض فيه قال في الروض وهذا القسم اذا اخذت فيه الايام اي المتذكرة كما لو ذكرت يومين وثلاثة احتمل تسع صور لامكان تذكر كل عدد الى التسعة وان لحظ فيه الكسر كما فرضه في جامع المقاصد حيث قال وان ذكرت يوما في الجملة او دونه لم يتناه الاحتمال لعدم تناهي فروض الكسر ولا يخفى ان وجه ما اخترناه في جميع هذه الصور هو ما اشير اليه سابقا من عموم اعتبار العدد المنصوص في حق من نسيت عدد عادتها لما امكن الاخذ بغيره من الاعداد المنصوصة الا كما في كشف اللثام حيث قال لزم الرجوع الى الروايات معينة ان نحص لانطباق بواحدة مخيرة في غيره انتهى وان نسيت عدد العادة اصلا او تيقنت بعضه مع عموم اعتبار العادة الوقتية جميع ابعاض الوقت فمن تذكرت شيئا منه التزمت بمقتضاه من التحيض فيه فان ذكرت غرة الشهر مثلا او وسطا حيضها فيما ينفي من وقتيه

الوقت المخصوص

الوقت المخصوص وجود الحيض في كل وقت لا ينطبق عليه ويبقى من فرض تذكر الوسط فحيضه كل عدد زوج كالستة والعشرة وهكذا في باقي الصور والتامل في كل من الموضعين في غير محله بل ادعى في الرياض عدم القول بالفصل ودعوى ان تعيين العدد الحاصل من مسالة تذكر الوسط ينافي كونها ناسية العدد كما يظهر مما في الكشف من قوله ويمكن ادخالها في ذاكرة العدد فانها تذكره في الجملة ممنوعة ضرورة امكان نسيان عدد رجال مثلا مع قيام قرينة قطعية على انهم كانوا ازيد من ثلاثة او اقل من عشرة فلا يخفى ان ما ذكر من انها اذا ذكرت غرة الشهر اول حيضها ضمت اليه من بعده او اخره ضمت اليه من قبله او وسطه حفته بما هو فيما كان الدم موجودا قبل وقت العادة و تجاوزه واما لو انتهى الدم في اخر الغرة في الفرض الاول ضمت من قبلها او حدث في الغرة في الفرض الثاني ضمت من بعدها وحيث ينتهي اليها في الفرض الثالث جعلتها الوسط اخرا وحدث فيها جعلت الوسط اولا ووجهه ظاهر لانها لو كانت ذات عادة وقتية متذكرة في المثال كان الحكم كذلك ففي موضوع البحث اولى واما لو كانت مضطربة في الوقت اصليا او طاريا بالعروض اختلاف دم او غفلة ونسيان وذات عادة مستقيمة متذكرة في العدد تحيضت بالعدد المحفوظ لعموم العادة العددية ثم ان كان تمييز في دمها عينت الوقت بالتمييز وخصته العدد بالموصوف وقد تقدم في العادة العددية وان لم يكن تمييز فلا رجوع الى عادة الاهل لتعيين الوقت وتتخير في المشهور كما في الحدائق وغيره في وضع العدد حيث شاءت من الشهر او الدور على حد التخيير في محل وضع العدد المنصوص وفي الذكرى والبيان التخيير كذلك مع عدم الامارة المفيدة للظن بموضعها وفي الكشف ان الاقوى التخصيص بالاول لما مر وهذا مبني منه على تعيينه الاول في المتحيرة وفي مقابل المشهور القول بالاحتياط بالجمع بين وظيفتي الحائض و المستحاضة في تمام ايام الشهر او الدور والاقل من شهر وبغسل الانقطاع بعد انقضاء العدد المحفوظ لكل صلوة كما عن المبسوط والجامع والمعتبر وفي الارشاد وعن الخلاف ان الناسية لوقتها ولا تمييز لها تترك الصوم والصلوة في كل شهر سبعة ايام وتغتسل وتصلي الباقي وتصوم فيما بعد ولا قضاء عليها في صوم ولا صلوة اجماعا انتهى ولعل مراده الرجوع الى العدد المنصوص كما مر ولا يخفى ان هذا التخيير والاحتياط في تمام الشهر او الدور انما هو فيما نقص العدد عن نصف ما ضل فيه او ساواه واما اذا زاد عنه فالعدد الزائد وضعفه حيض متيقن فالتخيير فيما اتصل به دونه ودون غيره والاحتياط في تمام الطرفين دونه لكن مع انضمام غسل الانقطاع في المتاخر عنه دون المتقدم عليه كما انه لا احتياط بغسل الانقطاع ايضا في الصورة الاولى اذا حفظت مع العدد قدر الدور وابتدائه كما اذا قالت علم اجمالا ان عادتي كانت خمسة ايام في كل شهر هلالي فيما بعد السبعة من اول الدور لعدم احتمال الانقطاع فيها نعم اذا لم تعرف قدر الدور وابتدائه او واحدا منهما كما اذا قالت عادتي خمس لا اعلم في كم اضللتها او قالت ابتداء دوري يوم كذا ولا اعلم قدره تحتاط بغسل الانقطاع في تمام الدور لقيام احتماله في جميع الزمان ومن الغريب ما نقل في اللوامع هنا عن بعض المتاخرين ناسبا له الى المشهور من رجوعها الى الروايات اذ ليس لها دور معلوم ووقت مضبوط حتى تضع فيه عددها المحفوظ لان كل وقت عندما يحتمل الحيض والطهر والانقطاع فاللازم ان ترجع الى الروايات ولم ار حكايته في غيره وسقوطه واضح وخطاء نسبته الى المشهور اوضح ثم ان ظاهر بعضهم القول بالاحتياط ثبوته في مطلق ناسية الوقت الحافظة للعدد مع انه لا اشكال عندهم ظاهرا في ان ذات العادة العددية اذا تجاوز دمها العشرة رجعت الى عدد عادتها وجعلته حيضا والباقي استحاضة وصرح بعضهم بالاتفاق عليه قال في الرياض واما مع تجاوزه عن العشرة ترجع ذات العادة اليها مطلقا وقتية وعددية كانت والاول خاصة او بالعكس فتجعل ما يوافقها خاصة حيضا مع عدم التمييز المخالف لها اتفاقا نصا وفتوى انتهى واختصاص هذا بمضطربة الوقت غير الناسية بعيد عن كلامهم والاخبار ايضا موافقة لما ذكرناه لانها مصرحة بان المرئة تجلس عدة ايامها ثم تستظهر وتعمل بعد ذلك عمل المستحاضة وهي شاملة للعددية وخذ هاك في صحيحة ابن عمرو وقد سئل عن مدة جلوس الحائض قال تنتظر مدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلاثة ايام ثم هي مستحاضة وكذا غيرها مما تضمن الاستظهار فلعل هذا الخلاف مخصوص بما استمر الدم الى الدور الثاني فما زاد والقول بالاحتياط انما هو في غير الدور الاول الا اذا لم تعلم زمان حدوث الدم في الدور الاول لمرض لا يفيق معه او سكر او جنون ونحوه وما شعرت الا وهي حائض فيجري فيه الاحتياط كالدور الثاني وقد نبه عليه الكركي وعلى كل حال لا ينبغي التامل في البناء على التحيض بعددها المحفوظ مخيرة في محلها لاقتضاء عموم اعتبار العادة مع عدم ما يعين لها محلا مخصوصا ذلك ولعموم ما تضمنه الاخبار من جلوس الحائض عدد عادتها ودعوى اختصاص جميعها بعالمة الوقت ممنوعة جدا بل سياق جملة منها بملاحظة

في الوقت ام لا فيما لو علم بانها كانت مضطربة

السؤال عن

السؤال عن مدة جلوس الحائض ظاهر في كون المقصود سؤالا وجوابا هو كمية ايام ؛ حيضها اذا جاوزها العدد لا وقت حيضها ويرشد اطلاق دليل الاحتياط مضافا الى عسره المنفي كتابا وسنة خصوصا على القول بعدمه في المتحيرة لان تذكر العدد لا يوجب اشدية الحكم قطعا وايضا يندفع المحكي في اللوامع عن البعض ناسيا الى الشهرة ضرورة ان غاية جهالة الدور وعدم تعين محل مخصوص لايام العادة وتحيرها في موضعها لا رفع اليد عن العدد المحفوظ ويرتفع اعتبار العجز عن الامارة الظنية في ثبوت التخيير كما مر عن الشهيد لعدم دليل على حجية مطلق الظن في باب الحيض واما تعيين اول الدور للحيض فغير لازم هنا وان قوينا في المتحيرة الاستظهار فيها من روايات العدد ولا ينصب الى الفرض وفي الكشف حيث استند له في المتحيرة الى دليل الاعتبار المنصب فقواه هنا ايضا كما في الجواهر ايضا بقي الكلام فيما اشرنا اليه من ان الاحتياط والتخيير مرة يعمان جميع الدور واخرى يختصان ببعضه وبيانه ان ناسية الوقت قد تذكر ما يوجب العلم باستحاضته بعض الدور فلا يعمه تخيير في العدد ولا الاحتياط بتروك الحائض كما اذا ذكرت انها كانت تحيض في العشرين الاولين من الشهر الهلالي فلا تعمل في العشر الثالث الا بوظيفة المستحاضة وح فقد تذكر مع ذلك ما يوجب العلم بحيضية بعضه فلا تخيير ولا احتياط ايضا في متيقن الحيض بل يختصان ح بجانبيه ويزيد على القول بالاحتياط جانبه المتاخر بغسل الانقطاع عنه دون المتقدم وقد لا يكون يقين حيض فلا يتم التخيير والاحتياط كما اذا قالت حيضي خمسة اضللتها في العشرة الاولى من الشهر الهلالي وضابط القسمين ان يلاحظ العدد المحفوظ مع الزمان الذي اضلته فيه فان ساوى المحفوظ نصف ما اضلته فيه كالمثال ونقص عنه كما اذا قالت حيضي اربعة اضللتها في العشرة الاولى فلا يقين حيض ويتم التخيير والاحتياط جميع العشرة مع وجوب غسل الانقطاع على تقدير الاحتياط بعد انقضاء العدد المحفوظ من اول العشرة وان زاد المحفوظ عن نصف ما اضلته فيه كما اذا قالت حيضي ستة اضللتها في العشرة المذكورة فضعف مقدار الزيادة وهو الخامس والسادس في المثال حيض بيقين لاندراجها في الحيض على جميع التقادير المحتملة بخلاف ما اذا ساوى او نقص فعلى المختار تجعلهما حيضا وتتخير في ضم الاربعة المتقدمة او المتاخرة وعلى الاحتياط تحتاط في الاربعين بعمل الحائض والمستحاضة دون اليومين المتوسطين وتزيد الاربعة المتاخرة بغسل الانقطاع ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل حيضة ثمانية بحيث لا بد من فاصلة عشرة الطهر فضلة الحيضة الاولى اثنا عشر من اول الشهر وتزيد الثمانية على نصفها باثنين وضعفهما اربعة متيقن الحيضة الاولى وهي من اول الخامس الى اخر الثامن ومضلة الحيضة الثانية ايضا اثنا عشر من اول الثامن عشر الى اخر الشهر وتزيد هذه الثمانية على نصف هذه الاثني عشر ايضا باثنين وضعفهما اربعة هي متيقن الحيضة الثانية وهي من اول الثالث والعشرين الى اخر السادس والعشرين والطهر بيقين ستة من اول الثالث عشر الى اخر الثامن عشر وهو على تقدير كون اخر الحيضة الاولى اول الخامس وعلى التقدير بن السنة المذكورة طهر هذا اذا لم تذكر مزجا او اختلاطا وقد يحصل يقين الحيض في بعض الدور بتذكر المزج والخلط كما اذا قالت حيضي كذا عددا وكنت امزج شهرا بشهر او نصف الشهر بنصفه الاخر او العشر الاول بالعشر الثاني او الثاني بالثالث اي كنت حائضا في اخر هذا الشهر او النصف والعشر الاول منه مع اول ما بعده من الشهر او النصف الاخر او العشر الثاني فمزوج اخر الاول واول الثاني هو الحيض المتيقن فان قالت كنت امزج بيوم تيقن يومان حيضا اخر الاول واول الثاني ولو قالت امزج مطلقا تيقنت لحظتان حيضا اللحظة الاخيرة من الاول والاولى من الثاني وح ما فضل عن العدد المحفوظ هو اول الشهر الثاني وما تقدمه بقدر العدد واخر الشهر الاول وما تاخره بقدر العدد وهكذا في مزج النصفين والعشرين والتخيير والاحتياط مخصوص في مجموع الزمان باستثناء المزجين المتيقنة حيضيتهما اخر الاول واول الثاني ولا يجريان فيما تقدمه ولا فيما تاخره من الشهرين او النصفين او العشرين لتيقن استحاضتهما وهذه قاعدة كلية ترد اليها كلما اورد عليك من الامثلة المعروفة بمسائل المزج والخلط وقد اطنب بتكثيرها في المبسوط وبعض كتب الافاضل من غير طائل لوضوح حكمها جميعا بالرجوع الى الضابط المذكور ونحن نذكر مثالا للتسديد باذا قالت كان حيضي عشرة امزج شهرا بيوم من الشهر الاخر اليوم الاخر من كل شهر والاول من الشهر الذي يليه حيض بيقين والمشكوك فيه من اخر الشهر المقدم تسعة التي باضافة اول الشهر الذي يليه يساوي العدد المحفوظ ومن اول الشهر المؤخر ايضا تسعة التي باضافة اخر الشهر الذي قبله يساوي العدد ومجموعها هو عدد ما اضلت فيه العادة وهو ثمانية عشر فيهما يثبت التخيير والاحتياط دون ما قبله وما بعده فالشهر المقدم من اوله الى اخر اليوم الحادي والعشرين طهر بيقين وكذا الشهر الذي بعده من اول العاشر الى اخره ومرجع هذه ايضا الى القاعدة المتقدمة

لاحتمال انتهاء الطهر الى اخر الثامن عشر وهو على تقدير كون اخر الحيضة الاولى اخر الثامنة واحتمال انتهائها الى اخر الثامن عشر صح

عند التامل لان العدد المحفوظ وهو العشرة يزيد على نصف عدد ما اضلتها فيه وهو الثمانية عشر بواحد وضعفه يومان هما المتيقن حيضا فالذي يؤثره تذكر المزج هو تعيين الزمان الذي هو مضلة العادة المشكوك بواسطة استلزام تذكر المزج عدم احتمال الحيض فيما قبل مقدار المزج وما بعده بازيد من العدد المحفوظ ولو قالت في المثال كنت امزج شهرا بشهر فالمتيقن حيضا لحظة من اخر الشهر المقدم ولحظة من اول الشهر المؤخر والمشكوك فيه عشرة ايام الا لحظة من اخر الشهر المقدم وعشرة ايام الا لحظة من اول الشهر المؤخر يجري فيهما التخيير والاحتياط دون ما تقدمهما وتاخرهما المتيقن طهرهما وقس عليه لو قالت حيضي عشرة وكنت امزج نصف الشهر بنصفه الاخر بيوم او قالت حيضي اربعة وكنت امزج العشر الاول من الشهر بالعشر الثاني بيوم او مطلقا وقد تبين مما اشرنا اليه سابقا ان غسل الانقطاع انما يحتاط به على القول به في صورة المزج في الايام المتاخرة عن متيقن الحيض من اليومين او اللحظتين وتغتسل لكل صلوة فيجتمع عليها ان كان الدم كثيرا في اليوم والليلة ثمانية اغسال اذا لم تعلم اجمالا بانه كان ينقطع عنها الحيض في وقت مخصوص كالظهر او المغرب ونحو ذلك وان قالت كان حيضي في كل شهر احدى عشرة لثلاث غسلت للانقطاع عند اخر كل عشرة واعتبار اليقين الحاصل مما ذكرته في جميع الصور المتقدمة انما هو لاعتبار الوقت المحفوظ ولو اجمالا فان جميع ما ذكر هو من مقتضيات ولوازمه كما لا يخفى وانما يثبت العادة باستواء الثلاثة باستواء شهرين في ايام رؤيتها الدم بان يكون ايام رؤيتها الدم في كل شهر متساوية مع ايام رؤيتها له في الشهر الاخر فان تساويا وقتا وعددا ثبت العادة الوقتية والعددية او وقتا خاصة او عددا خاصة فالعددية خاصة وفي الاخيرين يجري عليها فيما لم يثبت العادة فيه من العدد او الوقت حكم المضطربة ولا يثبت العادة الوقتية خاصة او الوقتية العددية بالشهر الواحد لعدم تحقق وقتين في الشهر الواحد اعلم ان العادة المعتبرة في دم الحيض المستتبعة لاحكامها انما تكون بتكرر الدم مرتين متماثلتين ولا يتحقق بالاقل اجماعا منا خلافا للشافعي وعن الفخر حكايته عن بعض اصحابنا ايضا ولا يحتاج الى الازيد اجماعا ايضا محصلا فضلا عن المستفيض ويدل على اعتبار المرتين بعد الاجماع قوله في مرسلة يونس الطويلة المشتملة على سنن المستحاضة فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلاث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه الى قوله وانما جعل الوقت ان توالى حيضتان او ثلاث لقول رسول الله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث ومبانيه معنى عن ذكر وجه الاستدلال به ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين والثلاث قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران في ايام سواء فتلك ايامها كذا في التهذيب والوافي وغيرهما من كتب الاخبار وفي الحدائق والرياض وشرح المفاتيح وبعض كتب اصحابنا بدل فتلك ايامها فتلك عادتها واستدل ايضا بما تضمن الامر بالجلوس في ايامها او ايام اقرائها او ايام حيضها ونحو ذلك بدعوى صدقها على المتكرر مرتين وفي الصدق بمجرده ما منع والمسلم هو المتكرر مرارا متساوية يصلح للمعهودية كما في قولهم ايام صلاح الثمرة وايام الجذاذ الى غير ذلك واستدل ايضا بان العادة جبلة جرت السيرة على اعتبارها وفي حصول الجبلة بالمرتين ايضا منع الا ان يوجه صدقها بانها وتحقق الجبلة بالمرتين من الخبرين من قوله في المرسلة لقول رسول الله دعي الصلوة ايام اقرائك علمنا انه سن الاقراء وادناه حيضتان وقوله في المضمرة اذا اتفق شهران فتلك ايامها مع قوله في الاولى صار وقتا وخلقا معروفا وفي الثانية فتلك عادتها على احدى النسختين لظهوره في ان الصدق العرفي والعادة العرفية ولو في خصوص الحيض يتحققان بالمرتين فالشرع كاشف عن ضابط العرف دون العادة التعبدية الشرعية وله نظائر كثيرة لكن العمدة لا يبلح في الحقيقة الخبران فانهما عمدة الدليل والمرجع في تحقق العادة هنا بالمرتين واذا تساوتا عددا ووقتا فلا اشكال في استفادتها منهما واما اذا تساوتا عددا لا وقتا فالظاهر شمول النص لها ايضا لصدق عدة ايام سواء التي في المضمرة وصدق ايام معلومة قد احصتها في المرسلة وكذا صدق انقطاع الدم لوقته في الشهر الاول وصدق ايامها التي في الاخبار المشار اليها ولذا لم يتوقف في اعتبار العددية خاصة ولو تساوتا وقتا لا عددا ففي شمول النص لها خفاء بالنظر الى الجمود على ظاهر الخبرين ولذا ظهر من بعض عدم اعتبار الوقتية خاصة وفي اللوامع يدل على اعتبارها مواضع من المرسلة ولم يبينها ولعل نظره الى الكلمات التي بين فيها ما يتحقق موضوع السنة الثالثة وهو المضطربة منها قوله حتى اغفلت عددها وموضعها في الشهر وقوله بعد ذلك اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها وقوله بعد فاذا جهلت الايام وعددها وقوله بعده اختلط ايامها حتى لا تعرفها والتقريب فيها انه اخذ في موضوعها عدم معرفة عدد الايام

فالوقتية خاصة صح

وموضعها من الشهر مهما او فضيلة ان المعين موضعها دون عددها البين خلاف موضوع حكم السنة الثانية وليس من الثالثة قطعا فهو داخل في موضوع السنة الاولى وهو ذات العادة المعينة ولا باس ايضا بدعوى تنقيح المناط من الخبرين اللذين هما عمدة دليل العاد بان التكرر مرتين معتبر في التعويل والحكم بالحيضية سواء كان في وقت او في عدد خصوصا من امعان النظر في المرسلة اذ قسم في ثلاثة مواضع منها المرئية الى ثلاثة اقسام ذات زمان معين لحيضها فتعتبر به ومن لا زمان معين لها مع تكرر الدم فتعتبر بالوصف من اقبال الدم وادباره ومن كان اول رؤيتها الدم وعبر عن موضوع القسم الثاني مرة بمن اغفلت عددها اي عدد ايام حيضها وموضعها من الشهر ولتري بمن لم تعرف عددها ولا وقتها وثالثة بمن جهلت الايام وعددها الظاهرة في نحو العبارتين ايضا الاولين بملاحظة عطف عدد الايام على نفس الايام وقد صرح في هذا القسم بانها من اجل هذا الجهل وعدم معرفة العدد والوقت والاغفال عنها معا احتاجت الى معرفة الوصف واقبال الدم من ادباره وصرح ايضا بانها اذا عرفت احد الامرين لم تحتج الى الوصف وكانت من موضوع القسم الاول مضافا الى ذلك التعبير عن القسم الاول بالتي تعرف ايامها مطلقا الصادقة بوجه بمعرفة وقتها ومقابل الاقسام الثلاثة ثلاث مرات بمرتبة التصريح بانها لا تحتاج الى الوصف وتعتبر بمعرفتها زمان حيضها عددا كان او موضعا لا يقال ثبت منه اعتبار معرفة الوقت خاصة كالعدد واما ان تكون مرتين معرفة لم يحتاج بعد الى الدليل لانا نقول صرح بانه طريق لمعرفتها منضما ولمعرفة العدد خاصة وبعد تسليم كون المراد من معرفتها هو الاعم من معرفة الوقت خاصة فلا وجه للتفكيك في طريق معرفته عن طريق معرفة الاخرين بل الظاهر في المساواة في ذلك جدا وبناء على ما تقرر في سائر الاخبار المشيرة بالرجوع الى العادة وايام اقرائها الواردة في استمرار الدم الموجب لامتزاج الحيض بالاستحاضة ويظهر منها كون المقصود من حصول العادة وايامها المعهودة هو تخصيص زمان الحيض كما يكتفى في تخصيصه بتعيين عدد الايام ويستغنى من تلك الجهة عن الوصف وان احتيج اليه في موضعه فليكتف ايضا بتعيين موضعه وان احتيج اليه في عدد ايامه الى الوصف لان زمان الحيض عبارة عن كمية ايام وموضعها لا غير فتخصيصه باحدهما على حد تخصيصه بالاخر خصوصا مع استتباع الوقت عدد ايام يحكم لها بموجب الادلة ولعله لذلك ولصدق ايام قرءها التي في الاخبار بمعنى حيضها او انها وان لم يعلم عدد ايامها كصدق ايام الجداد ونحوه استقر بناء الاصحاب على اعتبار الوقتية خاصة في ترتيب فوائد العادة عليها من التحيض بالرؤية والرجوع اليها اذا تجاوز العشرة ومعارضة التمييز وان تامل في شرح المفاتيح في ترتيب الاخير كما ستعرف وعلى هذا يسهل الخطب في جملة من اقسام العادة التي تاتي اليها الاشارة اذ لا مانع من اعتبارها الا الجمود على ظاهر الخبرين وهو الذي وهم بعضا فيما ظهر منه التوقف في اعتبار الوقتية خاصة او منعه حسبما تقدم اليه الاشارة كما اوهم الاخر فاقتصر على مورد الخبرين من التكرر مرتين في شهرين هلاليين نصا عدا ولم يعتبر تكرر عددهما دونهما كما لو رات ثلاثة ايام في اول الشهر وثلاثة في وسطه فلا تصير بمثله ذات عادة عددية وهو ضعيف لكون الشهرين خارجا مخرج الغالب وقد تقرر في محله عدم العبرة بمفهومه نعم لا تصير بمثله ذات عادة وقتية لعدم تحقق المماثلة المصرح بها في النص في عددين من ايام شهر واحد ولا يجدي في ذلك قول الفاضل بان المراد من الشهر هنا هو الحيضي اي زمان يسع اقل الحيض والطهر وهو ثلاثة عشر يوما فانه مع كونه مجازا بلا قرينة لا يصار اليه والحيضان فيه قد يتفاوتان ولا يحمل النص عليه تماثل الوقتين فيه غير حاصل وعاية في الروض بان وقتية الايام انما هي بمعنى تعين زمانه وهو كما يحصل بكذا يوم من الشهر يحصل ايضا بكونه بعد كذا عددا من البياض فاذا تكرر طهران متساويان ولو في شهر واحد تعين وقت الدم بانه حادي عشر الطهر مثلا وصدق بتكرره متعينا كذلك انها ايامها ونحو ذلك من الالفاظ التي تضمنتها الاخبار المشار اليها ضعف تحقق الوقتية في الشهر الواحد لا يرد على ما ذكره ان التكرر الحاصل به عادة الوقت مفروض في النص في شهرين فلا يصح التعدي عن مورده الى كلما يحصل معه الوقتية لا بدليل لان القيد وارد مورد الغالب فلا يمنع التعدي والحكم معروف به لثبوت العادة العددية في الشهر الواحد عندهم ونسبه في الذكرى وغيره الى كلمات الاصحاب وفي الجواهر انه يظهر ثبوت الوقتية بما ذكره في الروض من عبارة المبسوط ايضا قال قد يظهر منه ثبوت العادة الوقتية بتساوي الحيض والطهر مرتين من دون نظر الى الهلال فانه قال اذا رات المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت حصلت لها عادة في الحيض والطهر تجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم استحيضت تجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار

عادتها انتهى وجه الاستظهار ان وقتية الحيض في المثالين ليست الا كونه حادي عشر البياض وسادس خمسينه لكن لم يتبين ارادة الشيخ ثبوت الوقتية فيهما بل التامل في تتمة العبارة والامثلة التي ذكرها بعدها حيث انه لم يتعرض فيها للوقتية اصلا قاض بارادته تحقق ثبوت العدد بما قل من شهرين وازيد منهما وانه لا يتعين الشهران فيها وان كان في قوله لان لها عادة في الطهر والحيض اشعار بثبوت وقتية الحيض من عادة الطهر بالتقريب الاتي لكنه استطراد لذكر عادة الحيض وفي المعتبر والذكرى حكيا العبارة عن المبسوط ولم يفهما منها الا ثبوت العددية كما يشهد له سبك كلاميهما قال في الذكرى في الاشتراط في استقرار العادة ان ترى الدم في شهرين بل يكفي مرور حيضتين وعدد سواء ولو كانتا في شهر واحد لانها تستفعل من العود قال في المبسوط اذا رات المبتدئة الخ ثم قال وقال في الخلاف لا يثبت عادة المرئية الا ان يمضي لها شهران او حيضتان على حد واحد انتهى وفي ثانيهما لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الخبر من الشهرين بناء على الغالب فلو تساوى الحيضان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في المبسوط والخلاف وكذا لو تساويا في زيادة على شهرين انتهى ومنه يتبين ان ما في الروض من نسبته ثبوت الوقتية بتكرار الطهر الى صريح المعتبر وان في المعتبر حكاه عن المبسوط والخلاف ايضا في غير محله واعترض في الجواهر على ما حكاه عن المبسوط بان تحقق عادة في الطهر بتكرره مرتين المصرح به بقوله في المثال الاول فقد حصل لها عادة في الحيض والطهر غير ثابت كما ثبت في الحيض من الخبرين قال فح ترجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال الثاني بعد ان يحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها انتهى ويجاب عنه بانه على تقدير كون مراد الشيخ ثبوت الوقتية في المثالين ليس مراده بعادة الطهر ثبوت عادة طهرية معتبرة في نفسها تمنع من الحيض فيها على حد العادة الحيضية المانعة من الطهر فيها بل المقصود ان تعينه للطهر مرتين لتعين وقت الحيض ليعتبر به عادة وقتية للحيض من غير نظر الى الهلال يترتب عليه فائدة وقتية الحيض من التحيض بالرؤية نعم يرد ان هذه العادة لا تحصل الا بثلاث حيضات وتقتضي النص حصول العادة مطلقا بحيضتين ويندفع بان مورد النص حيث فرض الشهران من اجله حكم بحصولها فيهما وهذا لا يوجب الاقتصار على الشهرين مع كون الفرض منزلا على الغالب كما اشير اليه مع ان تحصل العادة من الثلاث انما هو الزمان الاخيران لانهما المتعينان بالطهر دون الاول والاحتياج اليه انما هو لتحقق مقدار الطهر حتى يتبين تساويهما وبالجملة محصل ما في الروض ان العادة الوقتية الحاصلة من التكرر في شهرين هلاليين تحصل بمجرد تمام الحيضة الثانية والحاصلة في اقل من شهرين او ازيد لا يتحقق الا بتمام طهرين الذي لا يحصل الا بالاخذ في الحيضة الثالثة ويشهد للاخير المثالان المذكوران في المبسوط على تقدير ارادة ثبوت الوقتية بهما ومن هنا اتضح عدم اعتبار تكرر الطهر في تحقق مطلق العادة الوقتية كما يظهر من الذكرى قال بعد العبارة المتقدمة عنه واما الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وربما احتمل ارادة الاشتراط في الوقتية الحاصلة بالشهر الواحد للهلال لا مطلقا وهو كذلك في الشهر الواحد لما عرفت من انحصار تعين زمان الحيض بكونه حادي عشر النقاء مثلا حينئذ فيتوقف تكرره متعينا على تكرر طهرين متساويين لكن فرضه الطهرين المتكررين متساويين عددا ووقتا وعددا لا وقتا وبالعكس لا يلائم الفرض في الشهر الواحد ضرورة ان تساويهما عددا يستلزم تساويهما وقتا الا مع فرضهما في شهرين هلاليين احدهما تسعة وعشرون يوما والاخر ثلاثون اللهم الا ان يصرف هذا التقسيم في عبارته الى تقسيم دم الحيض المكرر دون الطهر المكرر وهذا مع اخلال العبارة بذلك فهو بعيد من ظاهرها ولعله لذا اشتهر نسبة اشتراطه اليه في ثبوت الوقتية مطلقا لكنه متجه بلا دليل اصلا وعلى تقديره ذكر الثمرة في الذكرى ما لو تغاير الوقت في الثالث قال فان لم نعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم واذا اعتبرناه فبعد الثلاثة او حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تاخر امكن ذلك ستظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به وتاخره يزيده انبعاثا والاقرب انه اذا الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقلما يتفق دائما انتهى وهذا بناء على تحيض ذات العادة اذا رات الدم قبل العادة بمجرد الرؤية حسبما تقدم فلا يرد عليه ما في الجواهر من ان اثبات الوقتية بما ذكر لا يستلزم تحيضها برؤية الدم ولو في غير الوقت قال نعم تظهر الثمرة مع تقدم الثالث في رؤية الرابع في وقت الاولين فتحيضها بمجرد رؤيته بخلاف غيرها انتهى نعم يرد على قوله او بعد حضور الوقت ان تقدم الدم الثالث ذا اخل بمساواة الطهرين فلا ينفع حضور الوقت في جواز التحيض بناء على وجوب استظهار المبتدئة وفي الروض انه لا ينفع رؤية الثالث في وقت المتقدمين قال وح لا تستظهر برؤيته الدم الثالث الى ثلاثة وان كان في وقت المتقدم بناء على استظهار المبتدئة والمضطربة وكان نظره الى انه لا يعلم مساواة الطهر

الوصف بوجود عنوان العادة كما ينقطع بقاعدة الامكان على تماميتها ومنه يتبين عدم الفرق في ثبوت الحيضية في المرتين بين الوصف بين اتحاد الوصف فيهما كما اذا كانا اسودين او اختلافهما كما اذا كان احدهما اسود والاخر احمر مع وجود غيرهما بعد القول بان الحمرة من اوصاف الحيض لجريان الدليل المذكور وبه يضعف ما في الذكرى من التردد مع الاختلاف في الصفرة وما في التحرير من استغراب عدم ثبوت العادة معه كما انه لا فرق ايضا بالنظر الى الدليل بين الحكم بالحيضية في الدمين واحدهما لوجود الصفرة ولو معها مع وجود الاضعف كما ياتي في اقسام التمييز بعد القول بان قوة الصفرة كوجودها في التمييز فما في شرح المفاتيح من ان الاوجه عدم الحاق المحكوم بالحيض باعتبار قوة الدم مع خروجه عن الصفات الاصلية بذات العادة ضعيف وتفاوت الظن الحاصل من الوصف الجامع مع عدم غيره والحاصل من قوة الوصف مع ضعف غيره قوة وضعفا غير فارق في المقام بعد امارتيهما معا وفي كشف الغطاء وفي اثبات العادة بغير الجامع للصفات في غاية الاشكال فالاحوط الجمع بين حكم ذات العادة والمضطربة انتهى والحاصل كلما يحكم معه بموضوع الحيض الواقعي تثبت به العادة وان اختلف نوعا في المرتين ثم مما لا يفيد دليله زيد من التحيض تعبدا لا تثبت به العادة لقصور هنا امتياز دم الحيض من الاستحاضة كعدد الروايات للمتحيرة لان رجوع الاخبار فيها الى المرئية خصوصا مع دوام التحيض لها ابين شاهد على عدم النظر فيها الى الموضوع الواقعي واما اقسام الاصل فالاظهر انها من القسم الثاني ايضا واما الحيض المحكوم بقاعدة الامكان فالظاهر انه من القسم الاول لان مفاد القاعدة ان الدم الجامع للشرائط الخالي من الموانع المقررة حيض بل ظاهر الخبرين ان الحكم على الدمين في الشهرين لحصول العادة انما هو بموجب الامكان دون الوجدان بل انما يحكم معه بالعادة غالبا ما بعد الثلاثة منه من افراد الامكان وان عاضد القاعدة فيه نص فلا يخرجه من الامكان الى الوجدان وهو موضوع عام ممكن الحيض ثبت به العادة فليثبت بالممكن الحيض المدلول عليه بالقاعدة ايضا لان اختلاف الدليل لا يوجب اختلاف الموضوع والذي يظهر لي عدم الخلاف في ثبوت العادة بذلك منها ان ذات العادة باقسامها الثلاثة اذا رات الدم بخلاف العادة الثابتة مرتين متساويتين تنقلب العادة المتقدمة الى المتاخرة اما عددا او وقتا او عددا خاصة او وقتا خاصة ولا ينبغي التامل فيه لعموم دليل العادة ولا يعارضها المتقدمة لانصراف الدليل الى العادة الفعلية صرح بالاتفاق عليه في العددية في المنتهى قال لو كان عادتها ثلاثة فرات خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا ولو استمر في الرابع جلست عادتها الثلاثة عندنا وحكي الخلاف فيه عن الشافعي قال اما لو رات في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق وعبر فيه في الوقتية ايضا بما هو ظاهر في الاتفاق في ذلك قال لو انتقل المكان في الشهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو رات ايامها مرتين ثم استمر في الثالث ردت الى ما رات مرتين عندنا انتهى ومنها يتبين انه لا يتغير حكم العادة الثابتة بورود مخالفها مرة قطعا تحكيما للعادة فلو استمر الدم بعد تلك المخالفة في مرة اخرى رجعت الى العادة قبل المخالفة وكذا لو تكرر لا على التساوي ثم استمر الدم وقد صرح الفاضل في المنتهى والنهاية وغيرهما بعدم زوال حكم المتقدمة في مثله ايضا خلافا لابي يوسف مشعرا باتفاقنا عليه ايضا قال لان العادة دليل على ايامها فلا يبطل حكم الدليل الا بدليل مثله انتهى وقد يساعده اطلاق ما تضمن تقدم العادة يومين وتاخرها ومقتضى استدلاله ثبوت المتقدمة وان تكرر تخالفها مرارا ما لم يتكرر متساويا مرتين وهو مشكل على عمومه الا لم يتحقق الاضطراب الا ان يتقيد بمراتب لا يصدق معها انه ليس لها ايام معلومة واذا ثبتت العادة حسبما تقرر فلو عارضها تمييز بعنوان ان رات في ايام العادة بلون صفرة او كدرة وفيما قبل ايام عادتها او فيما بعدها ما رات الدم بصفة الحيض اسود حارا عبيطا تحيضا بتنا الى غير ذلك وبشرائطه المعتبرة وفقد موانعه فان لم يتجاوز مجموع ما في العادة وخارجها من العشرة فالكل حيض واحد بموجب ما تقدم من كلية ان ما تراه فيما بين الثلاثة والعشرة واما مع تجاوز مجموعهما العشرة فحيضها خصوص ايامها والترجيح للعادة الثابتة لها على الاقوى المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع وهو احد قولي الشيخ ذهب اليه في جمل العلم وموضع من المبسوط وظاهره محكي الاقتصاد وفيه قول اخر وهو ترجيح الصفرة والتمييز نسب الى الشيخ في النهاية وهذه عبارتها والصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر فان اشتبه على المراة دم الحيض بدم الاستحاضة فلتعتبره بالصفات التي ذكرناها فان اشتبه عليها ذلك وكانت ممن لها عادة فلتعمل في ايام حيضها على ما عرفت من عادتها وكان منشاء النسبة الى هذه العبارة هو اطلاق رجوعها الى الصفات مع تخصيص العمل بالعادة بما اذا اشتبه الصفات وفيه ظهور وفي ذلك في موضع من المبسوط والاصباح

والخلاف ان

والخلاف ان التي لها عادة وتمييز فان حيضها بموجب التمييز وعن الخلاف دعوى اجماع الفرقة عليه لكن قال في محكي الكتابين و الاصباح انه لو قلنا انها تعمل على العادة دون التمييز لعموم اخبار الرجوع الى العادة كان قويا ولا ينافي ذلك الفتوى بترجيح التمييز ونسب الى الوسيلة قول ثالث هو التخيير بين الرجوع الى العادة والتمييز ولعله المراد من البعض المحكي عنه في الشرائع ولا ريب في شذوذه وفي جامع المقاصد ان العادة الوجودية مقدمة على التمييز واما الوصفية فلا بل التمييز مقدم ولا ريب في شذوذ الاخيرين بل والثاني ايضا لعدم صراحة ما في النهاية في المخالفة وعدم جزمه بما في الكتابين مع ان الاصباح لما قوى به اخيرا ويريد من اجماعه المدعى خصوصا مع ما يحكي عنه في موضع اخر من المبسوط والاقتصاد والجمل وجمل العلم من موافقة المشهور ويدل على المشهور المختار اخبار الرجوع الى العادة وغاية ما في البين اخبار الاخذ بالصفات وان التعارض من وجه لكن الترجيح لعموم العادة نظرا الى الشهرة العظيمة مع ان التامل في اخبار الصفات يقضي بان الرجوع اليها انما هو مع عدم العادة ظهورا وصراحة اما الاول فكخبر اسحق سالت امرة على ابي عبد الله فقالت له ما تقول في امرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاث ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد والظهور منه امرها اولا بالجلوس ايام حيضها ثم بعد بيانها ان ايامها اشتبهت عليها من الاختلاف ارشدها الى التمييز بالصفة والثاني كمرسلة يونس من مواضع امر فيها قوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة قدر ذلك الحديث ومن التامل فيه خصوصا في قوله فهذا يبين والتفريع عليه بقوله فاذا جهلت احتاجت يظهر ان ما ورد بعموم او اطلاق الاخذ بالصفات مقيد او مخصوص بصورة ما اذا جهلت ايامها بل قوله فهذا يبين لك الخ يقضي بان المستفيضة المتضمنة لان الصفرة والكدرة ايام الحيض حيض فوقها انما هو لبيان ان صفة دم الحيض من السواد وغيره انما يلاحظ ويتحيض بها حيث لا عادة يتحيض بها كما استدل بعضهم على ترجيح العادة ولعله يدعوى هذا السوق والا فغايتها الدلالة على حيضية الدم الاصفر في وقت العادة ولا ينافيه الحكم معه بحيضية الدم الاسود الخارج عن العادة فهي ناهضة للرد على ترجيح التمييز لا لجمعه فيما امكن الجمع فان العادة تثبت نفسها ولا تنفي غيرها بل المنافي هو المرسلة اصالة والمستفيضة بواسطة بيان المرسلة وعلى كل حال لم يبق فيما تضمن الاخذ بالصفات عموم يعارض عموم العادة او انه شاهد الجمع بين العمومين بتقييد عموم الصفة بعموم العادة وبه يتبين ضعف مستند الشيخ من عمومات الاخذ بالصفات لتخصصها وكذا مستند التخيير من العمل بالعمومين لكونه فرع بقاء العموم من الطرفين ومكافئتهما والمفروض عدمهما واما مستند المفصل فهو ان العادة الحاصلة من التمييز اذا قدمت على التمييز عند معارضتهما لزم زيادة الفرع على الاصل لان اصل اعتبارها جاء من الصفة فلا تبلغ مرتبة تقدم عليها مع الخلو منها وهو مدفوع بان زيادة الفرع جاءت من التكرار وهو لم يكن في الاصل فلا يمنع من هذه الزيادة وبالجملة الوصف في كل مرة من المرتين دليل وجود ذات الحيض فيها وتكرر الذات مرتين دليل وجود ذاته في الثالث الخالي من الوصف فلا منافاة مع عموم دليل العادة هو سال الغوبا لا يجري فيه دعوى تبادر الوجودية منها ومن هنا احتمل في جامع المقاصد مع الحكم بالعمل بالتمييز العمل بالعادة مطلقا ولم يتوقف رحمه الله على الحكم عبارة هذا فيما اختلف ايام العادة مع ايام التمييز ولم يمكن الحكم بحيضيتهما معا لا بحيضة واحدة ولا بحيضتين كما اذا كان مجموع ايام العادة مع ايام الصفة اكثر من العشرة ولم ينفصل بينهما باقل الطهر اما بان اتصلتا او انفصلتا باقل من عشرة واما ان امكن الحكم بحيضيتهما اما حيضة واحدة كما اذا لم يتجاوز مجموعهما مع النقاء بينهما ان لم يتصلا من العشرة وان تجاوزهما مطلق الدم او حيضتين كما اذا انفصل بينهما اقل الطهر ففي الروض ان صورة امكان الجمع خارج عن محل الخلاف ونسب الى الاصحاب الحكم فيه بحيضية الجميع وظاهر الرياض العثور على دعوى الاجماع على حيضية الجميع ان لم يتجاوز العشرة وكان قول التبعية ان لم يتجاوز العشرة فالكل حيض بلا خلاف مع ظهور ما مر عن الروض في الاجماع ايضا ولكن التتبع يساعده عموم الخلاف ولا يلائمه عبارة الشرائع واما ذات العادة فتجعل عادتها حيضا

وما سواها

وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تمييز فقيل تعمل على العادة وقيل تعمل بالتمييز وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى وفي التحرير اما الجامعة للعادة والتمييز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى واطلاقهما كما ترى شامل لصورة امكان الجمع ومثلها كثير من العبارات وثانيا التصريح جملة بالخلاف في خصوص امثلة يمكن فيها الجمع منها في المبسوط قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت بعده دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرأت ثلاثة ايام دما اسود ثم رأت دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلاثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت اول الشهر ثلاثة ايام دما احمر وثلاثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها ثلاثة ايام من اول الشهر فرأت ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل حيضها الاربعة ايام التي رأت فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى وفي محكي الوسيلة الثاني ان يكون لها عادة وتمييز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التمييز مخيرة فيهما مثاله امرأة عادتها سبعة من كل شهر رأت عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رأت ثلاثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز وامثال ذلك كذلك انتهى و الامثلة المذكورة كلها يمكن فيها الحكم على الجميع بحيض واحد والاصحاب ينقلون عن المبسوط ترجيح التمييز ولم يذكر فيه الا ما يمكن فيه الجمع وعن ابن حمزة التخيير وقد سمعت مثاله ومثلها الامثلة التي في غيرها فكيف يستظهر الاجماع المتقدم وعلى كل حال اذا تجاوز مطلق الدم العشرة ففي جميع صوره خلاف سواء تجاوزهما مقدار العادة مع التمييز ام لا اتصلتا ام انفصلتا باقل الطهر او بما دونه والذي لا خلاف فيه هو ما اذا انقطع مطلق الدم على العشرة فما دون فان جميعه حيض واحد اجماعا واذا اختلفت العادة مع التمييز ولم يمكن الحكم بحيضية الجميع فالخلاف فيه تقدم وان امكن الجمع فان كان بانفصال اقل الطهر بين العادة والصفة فالمنسوب الى الاكثر الحكم عليه بحيضتين مستقلتين عملا بالدليلين واختار في شرح المفاتيح وبعض من قارب عصره اختصاص الحيض بايام العادة كالصورة المتقدمة ولعله القول هنا باختصاص الحيض بالتمييز ثم حكى عن الشيخ هنا انه متردد بين جعل كل واحد حيضا وبين التعويل على خصوص العادة او خصوص التمييز ولعل الاقوى الثاني لظهور الاخبار الواردة في مستمرة الدم في الحكم لها في كل شهر بحيض واحد مع التصريح في مواضع من مرسلة يونس بان حيضها ما دام تعرف ايامها هو ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها وفي موضع اخر لكن فيه عدد معلوم موقت غير ايامها وفي ثالث تعمل عليه وتدع ما سواه وظهور غيرها فيه من جهة الامر بجلوسها في ايامها من غير انفصال مع كون المقام بيان مقدار ما تترك الصلوة مع استمرار الدم ولا يعارضها عموم اخبار الاخذ بالصفة لتقييدها بصورة فقد العادة وان كان امكان الجمع بعدم تجاوز عدد العادة والصفة العشرة مع تجاوز مطلق الدم عن العشرة فالمنسوب الى المشهور الحكم على الجميع بالحيض الواحد وظاهر الرياض العثور على نقل الاجماع عليه وهو وان كان قويا للعمل بالدليلين مع الامكان وكلية ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض من ان تجاوز مطلق الدم هنا عن العشرة غير مانع من جريان قاعدة الامكان لان المنع فيه من جهة الظن الغالب بكون المتصل دما واحدا واستبعاد كونه الى لحظة كمال العشرة حيضا ومن بعد اللحظة استحاضة ودما اخر من عرق اخر وهذا مرتفع مع انقطاع ما بالصفة على العشرة لان الدم الضعيف دم اخر في الظاهر في العرف والعادة والشرع فلا ظن ولا استبعاد فانقطاع الدم المتصف على العشرة هنا بحكم انفصال الدم عن الدم المجاوز وقبل تجاوزه وقد عرفت كون الدم المنفصل كذلك حيضا لكن ظاهر ما دل على انحصار حيض المستمرة الدم بايام عادتها ونفي ما عداها بحكم الخاص بالنسبة الى ما ذكر فليعمل به خصوصا بملاحظة ما في الرياض من عدم معلومية شمول ادلة الامكان له ودعوى كون انقطاع ما بالصفة بحكم انفصال الدم حتى يخرج به عن ظاهر ما دل على انحصار حيض المستمرة الدم بما في العادة ممنوعة على تقدير القول به في الانفصال الحقيقي كما هو بناؤه سابقا واما ان لم نقل به في الانفصال الحقيقي ففيما هو بحكمه اولى فالاقوى اختصاص الحيض بما في العادة كما اختاره في شرح المفاتيح ومحكي الذخيرة والحدائق وعن الشيخ هنا قولان ترجيح العادة والاخر ترجيح التمييز وفي اللوامع انه يلزم طرح احد الدليلين بلا معارض واذا اجتمع التمييز مع العادة العددية فان تساويا عددا تعين ايام الصفة للحيض لعدم اقتضاء العادة هنا الا التحيض اياما كلية واقتضاء ما دل على الصفة التحيض بايام

مخصوصة

مخصوصة ولا منافاة بينهما فيجب العمل بهما بجعل الكلي في ضمن الشخصي وان اختلفا عددا فان زادت العادة عينت ايام الصفة من بعض الكلي لتعين ما تقدم وتحيضت بالباقي للعادة السليمة عن المعارض وان زاد ما بالصفة عينت ايام العادة منها قطعا لتعين ما ذكر وفي التحيض بالزائد من ايام الصفة وعدمه قولان اختار في اللوامع الاول وفي شرح المفاتيح الثاني وكانهما مبتنيان على القولين فيما تقدم من اجتماع التمييز مع العادة العددية الوقتية وامكان الحكم بحيضية الجميع فان قلنا فيه بحيضية الجميع قلنا هنا بالاول وان قلنا هناك بالاخذ بالعادة فقط قلنا هنا بالثاني والوجهان هنا الوجهان هناك وحيث اخترنا الثاني هناك فلنقل هنا بالاخير وفي الروض هنا كلام ذكره في ذاكرة العدد ناسية الوقت اشرنا الى مفاده سابقا وسيأتي ايضا في المضطربة واذا اجتمع التمييز مع العادة الوقتية فان اتفق الصفة في اول الوقت تعين الحيض قطعا لاقتضاء الدليلين ذلك ويتعين لاخره اخر التمييز لعموم ما دل على اعتبار الصفة كما فيه عن المعارض وان لم يتفق ذلك بل تخالفا فان انفصل بينهما بمقدار اقل الطهر احتمل ترجيح التحيض في الوقت ويعلم في العدد عمل المضطربة ترجيحا للعادة والتحيض في وقت التمييز ترجيحا للصفات وضعف الاعتياد بالوقت والحكم بالتحيض في كل منهما جمعا بين الامارتين اختار اولها في اللوامع والثاني في شرح المفاتيح وحكى فيه الثالث عن ظاهر جماعة ثم اعتذر عن عدم اعتباره بالعادة هنا بالجمع بحيضية كل منها منفصلا عن ترجيحها عليه كما رجحها في العددية بعدم ظهور عموم في ظرف الوقت والذي يرجح ما في الجواهر من ظهور ادلة الوقتية في غير مثل الفرض وفيه ان اعتبار الوقتية انما هو من جهة شمول دليل العادة لها من صدق انقطاع الدم لوقته وتوالي حيضتين سواء في المرسلة وعدة ايام سواء في المضمرة وايام اقرائها في غيرهما فان كانت شاملة لها فعلى الاطلاق والا فلا اعتبار لها مطلقا وانما تنقيح المناط المشار اليه فمقتضاه العموم قطعا فمقتضى التعارض بينها مع التمييز موجود ويقتضي ترجيحها على التمييز واختصاصها بالحيضية من قوله في المرسلة لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة اللون وان التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها وكذا قوله تجلس ايام حيضها في صحيحة اسحق ونحو ذلك وفي دعوى ظهورها فيمن عرفت عددا ايامها تامل وبالجملة لا بد اما من ترجيح الوقت بدعوى عموم المرجح او الجمع بين الامارتين لعموم الامارية ومن الغريب ما في اللوامع من اختيار الجمع في مثله في العادة العددية وترجيح الوقت هنا في جميع صور اختلافه مع التمييز واذا لم ينفصل اقل الطهر بين الوقت والتمييز فان امكن الجمع بان لا يتجاوز مجموعهما عن العشرة احتمل اختصاص الوقت بالتحيض دون التمييز كما اختاره في الحدائق لقوة دلالة العادة وعموم ما تضمن ان الصفرة في وقت الحيض حيض والعكس لنحو ما تقدم من ضعف الوقتية وجعلهما معا حيضا واحدا للجمع بين الامارتين وان لم يمكن الجمع بان تجاوز العشرة فالاحتمالان الاولان مع التخيير هنا واختصاص التمييز بالتحيض في الصورتين بعيد لما عرفت وانما التردد في الاخيرين لكن قد يشكل ترجيح الوقت بالنسبة الى اخر الوقت اذا لم يطابق العدد اذ الرجوع فيه الى الصفة متعذر والى الاهل والاقران بعيد لظهور دليلهما في فاقدة الصفة الا ان يعين بموجب القواعد اما الاخذ بالاقل لكونه المتيقن او بالاكثر للاستصحاب ويقدر بما يظن حيضا لانحصار الطريق به مع تحقق التكليف من جهة وجود اوله ولعل ما يأتي في حكم ناسية العدد حافظة الوقت ما يزيد وضوح المقام وتترك ذات العادة الصلوة بمجرد رؤية الدم وربما جعل ظاهر اطلاق هذه العبارة ومثلها عبارة الشرايع بزيادة دعوى الاجماع فيها قولا بان ذات العادة الوقتية والعددية او احدهما اذا رأت الدم في العادة او مقدما عليها او مؤخرا عنها بيوم او ازيد يجب ان تتحيض وهذا الحكم في بعض اقسامها مشكل او ممنوع وتحقيق الكلام فيه ان العادة ان كانت وقتية وعددية فلا خلاف نصا وفتوى في التحيض برؤية الدم فيها واما الوقتية خاصة فان رأت في الوقت فكذلك من غير خلاف اجده بعد التتبع بل هي داخلة في معقد الاجماع المتقدم عن الشرايع وغيره من ان ذات العادة تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم وفي معقد اجماع المنتهى وغيره من ترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها خصوصا مع ملاحظة ان الذي له مدخلية في التحيض انما هو انضباط الوقت وصيرورته عادة دون العدد لان العدد المختلف لا يتفاوت بالنسبة الى التحيض للرؤية في الوقت الخاص مع تعين المبدأ وبهذا الاعتبار يشمله ما تضمن ان المرأة اذا رأت الصفرة في ايامها او ايام حيضها فهو حيض وما كانت خاصة فصرح جماعة بانها لا تتحيض بمجرد رؤية الدم كما في المسالك والروضة والمدارك والجواهر وظاهر الكشف والرياض بل في الحدائق انه لا اشكال ولا خلاف بينهم في عدم حمل العادة التي تتحيض بمجرد الرؤية على العادة العددية خاصة فانها عندهم لا تتحيض بمجرد الرؤية بل حكمها عندهم كرؤية المبتدئة والمضطربة في ايجاب الاستظهار عليها بالثلاثة انتهى وربما يظهر من الاملاء

الذي اشرنا

فيما لو اجتمع التمييز مع العادة الوقتية

الذي نسبه اليه في المنتهى والشرايع وغيرهما بان ذات العادة تترك برؤية الدم شموله لها والحكم بتحيضها للرؤية كما اعترف به في المسالك والمدارك وفي الجواهر انه مظنة الاجماع حيث قال وفي تحيضها للرؤية نظر اذ لم يثبت اجماع وعلى كل حال المتجه انها كالمبتدئة و المضطربة بالنسبة الى الوقت بناء على عدم تحيضهما برؤية الدم لا تحيض هذه ايضا لعدم مدخلية انضباط العدد وحده بحصول العادة فيه في التحيض في الزمان الخاص من وقت الرؤية وغيره لان العادة ح ايام كلي ولا يعلم ان زمان الرؤية من يوم العادة حتى يصدق رؤية الدم في ايامها او ايام عادتها او ايام حيضها ونحو ذلك ودعوى ان صدق العادة في المجاز سببك لوجوب التحيض بالرؤية لاطلاق الاجماع على تحيض ذات العادة للرؤية في ايام عادتها واطلاق بعض الاخبار المستدل بها للتحيض في العادة من نحو ايامها وايام اقرائها وعدة ايام سواء مؤيدا بما دل على التحيض بالرؤية في الدم المتقدم على العادة بناء على اطلاق المتقدم كما تسمعه وغير ذلك حتى من اجله ذهب بعض الى تحيضها للرؤية صريحا مع قطع النظر عن اطلاق العبارات المشار اليها كما حكاه في اللوامع وربما استظهر من المنتهى لقوله ولا يشترط المساواة في الوقت فان العادة تتقدم وتتاخر بالوجدان واضح البطلان لمنع الاجماع على الاطلاق بحيث يدخل فيه العددية فقط وكذا اطلاق الاخبار لمعلومية كون المراد من الاخبار اعتبار ما تعودت وقد مر منا ان صدق ايامها ايضا عليه مداره والتعود الحاصل هنا انما هو في العدد دون الوقت وما دل على التحيض برؤية الدم المتقدم على العادة ستعرف تقييده بخصوص مصداق المعجل به الوقت فلا تاييد فيه واما ما تقدم عن المنتهى ومثله في المعتبر ايضا فمراده عدم اعتبار الوقت في عددية العدد كما يعرب عنه قوله في التذكرة وكذا لا يشترط الوقت فلو رات خمسة في اول الشهر ثم في وسطه ثم في اخره استقرت عادتها عددا فان اتفق الوقت مع العدد استقر اعادة انتهى نعم اذا قلنا ان المبتدئة تتحيض بمجرد الرؤية فهذه ايضا تتحيض للرؤية وهو ظاهر مع ذات العادة العددية والوقتية معا في احكام اخر للوقتية منها ان هذه دمها اذا تجاوز العشرة تتخير في وضع عدد ايامها حيث تشاء بخلاف ذات الوقتية فتضعها في الوقت المعين وان رات ذات العادة الوقتية والعددية او الوقتية خاصة الدم متقدما او متاخرا عن العادة فلا اشكال ولا خلاف على القول بتحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية في تحيضها برؤية المتقدم او المتاخر وان لم نقل به فيهما فالمتقدم اما بيومين او اكثر والثاني اما صادق عليه انه معجل به وقت العادة كثلاثة ايام او غير صادق كالستة والسبعة اما المتقدم باكثر من مصداق المعجل به الوقت فحكمه حكم المبتدئة للاكل وما في بعض العبارات من اطلاقها تحيض برؤية الدم متقدما او مؤخرا ولو اكثر من يومين بل في شرح المفيد الى العشرة او اكثر وان لم يكن مبنيا من هؤلاء على اختيارهم تحيض المبتدئة للرؤية فهو ضعيف جدا لاقتضاء التعليل في النص بربما يعجل التقييد بما مر ودعوى صدق التعجيل مطلقا ان سلمنا اما فهو تعجيل الدم عن العادة لا تعجيل وقت العادة الذي في الاخبار وبينهما فرق واضح منه المنع في المتاخر كذلك واما المعجل به ازيد من يومين ففي الرياض انه لا اشهر فيه بل قيل انه اجماع هو التحيض فيه بالرؤية ويدل عليه الاخبار المستفيضة منها موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال لتدع الصلوة فانه ربما يعجل بها الوقت وفي رواية علي بن محمد والرضوي التصريح بان الصفرة قبل الحيض من الحيض واما ما ورد فيه مقيدا باليومين كموثقة ابي بصير في المراة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ومثله المقيد بالمتقدم قليلا كما في صحيحة الصحاف الواردة في الحامل فالمقيد فيه وارد مورد الغالب لان التقدم غالبا بيومين فالعمل فيه على المطلق كذا في الرياض في حاشية منه في المقام ويعضده ما في الروض من ان التقييد باليومين احداث قول ثالث هنا وفيه ايضا الاستدلال على التحيض بالمتقدم بصدق الاعتياد وبان العادة تتقدم و تتاخر وعموم اي ساعة رات الصائمة الدم تفطر وفي المدارك بالحرج في عدم التحيض بالرؤية المتقدمة لان العادة تتقدم وتتاخر غالبا وربما يحمل عبارة هؤلاء ايضا على الاطلاق المتقدم من ارادة مطلق تقدم الدم وتاخره وفي الجواهر قوى عدم التحيض للرؤية الا بالمتقدم يوما او يومين قال اذ لم تحضه المتقدم وان كان بعضها مطلقا لكن ما فيه الدم لا يشمل نحو الصفرة والمصرح بالصفرة الظاهر منه بقرينة غيره ارادة ما كان قبل الحيض بقليل يعني اليوم واليومين قال لا اقل من ان يكون من المطلق والمقيد ولكنه اخيرا حكم بان المتقدم والمتاخر يوما او يومين من المرئي في العادة كما تسمعه فيما نحكيه عنه وعلى كل حال القول بالتحيض بالرؤية في المتقدم يوما او يومين والتربص في الازيد وان كان متجها اما الاول فللاخبار المتقدمة المعتضدة بشهرة التربص مطلقا الغالبة التقدم وندرة الانطباق على الوقت وبها تنقطع اصالة عدم الحيض واما الثاني فلقاعدة حمل المطلق من تلك الاخبار على المقيد بها

باليومين و

باليومين ودعوى ورود القيد مورد الغالب مع امكان منع غلبة خصوص اليومين هنا فيه ان اللازم بعد الاعتراف بانه الغالب هو الاقتصار عليه دون الازيد لظهور الاخبار في ان الحكم بحيضية المتقدم المظنون به انه دم العادة خصوصا المعلل بربما يعجل بها الوقت وفي غير الغالب غير مظنون لكن لم اجد الفرق بين اليومين والازيد لغير الجواهر وقد سمعت عن الروض نفيه فيتوجه القول به بالتحيض للرؤية في المتقدم يومين للنص المصرح به وفي المتقدم بازيد لغير الخارق للاجماع المركب وان ابيت قلنا مع عدم العبرة بمفهوم اللقب والزمان التقييد فرع المكافئة المفقودة في المقام لاعتضاد مطلق المتقدم المعلل بربما يعجل بها الوقت بالاجماع المركب المحكي المساعد بالتتبع ولا اقل من الشهرة وفي المدارك القول بالتحيض في المتقدم مطلقا اذا كان بالصفة لاخبار الصفات وعدمه ان لم يكن بالصفة وكذا عن الذخيرة وظاهرهما عدم الفرق بين اليومين والازيد بل صرح بعدم الفرق بين المتقدم والمتاخر في اولهما مستندا الى عموم حسنة حفص اذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة وهذا منهما التحاق بالمبتدئة والمضطربة في الحقيقة فان مختارهما فيهما ذلك وفيه مع النقض بما تقدم من ظهور ارادة الوجود عند الوجود خاصة من اخبار الصفات وعدم عمومها لغير المستحاضة المشتبه دم حيضها باستحاضتها لاشتمال وفي الاجماع المركب من نقل بهما هذا التفصيل ان الدلالة عليه بالمفهوم المعارض بمنطوق المستفيضة وهو مرجح على المفهوم لقوة الدلالة واعتضاده بالشهرة المحققة والاجماع المركب المستظهر هذا والقول بعدم تحيض ذات العادة الا بالرؤية في الوقت دون المتقدم مطلقا وان حكي في الرياض الاجماع على نفيه صريحا لكنه يبدو عندي جيد الجزم في جامع المقاصد باتحاد حكمها مع المبتدئة بل ظاهره عند دعوى الشهيد باعتبار استمرار الطهر هو المقرر غيبة عن اتحادهما واستظهره في الجواهر هناك من بعض كلمات الاصحاب والشهيد في الذكرى هناك جزم باتحادهما في الاجماع البسيط والمركب والاخبار الاتية في الاستظهار محمولة على رؤيتها بعد انقضاء ايام العادة بيومين انتهى وهو ان جعل مورد ذيل هذه الاخبار الدم المستمر من العادة الى ما بعدها بيومين فيخرج عن محل البحث الذي هو الحادث بعد العادة كما مر سابقا فلا يحتاج الى المعالجة بقوله لكنها الخ وان جعل مورده محل البحث من الدم الحادث بعد العادة فلا يصح معارضتها بالاخبار الاتية في الاستظهار وفي الحدائق هنا جعل موضوع هذا البحث من الحيض برؤية الدم قبل العادة وبعدها هو الدم المستمر من العادة الى ما بعدها وعلى كل حال وجه عدم التحيض لرؤية الدم الحادث بعد العادة مع عدم تقييدها باليومين بدعوى وروده مورد الغالب ومنع الاولوية من المتقدم والاقوى على تقدير التحيض في المتاخر كالمتقدم الى حيث يصدق تعقيب العادة كما في تعجيلها ثم لا يخفى ان المراد من الحكم على المتقدم او المتاخر بالحيض انما هو حيض العادة اي جزء من تلك الحيضة لا الحيض مستقلا اذا بلغ الثلاثة كما هو ظاهر كلامهم وفي الجواهر جعل المرئي قبل العادة بيوم ويومين من المرئي في العادة بدعوى ان المراد من ايام حيضها في الاخبار الامرة بالجلوس ايام حيضها هو اوان حيضها على حد قولهم ايام الجذاذ اي اوانه وحينه فيشمل اليوم واليومين قبل وبعد لكنه غير ثابت وانما نية المقام لبنائه في الاخبار على ملحوظية نفس الايام المتكررة من ابتداء وانقطاعا والمتكرر منها ونحوه من القيد الماخوذ في النص مما يقتضي بنائه على المضايقة والاقتصار على نفس الايام المعينة وفي المبسوط متى استمر لها عادة ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ايام حكم ايضا بانه دم حيض فان زاد على العشرة لم يحكم بذلك انتهى كما فهم منه في المدارك تبعا للذكرى ارادته تاخر حدوث الدم عن العادة كما هو المفروض هنا ولذا ذكر في اولها وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا والظاهر ان مراده بالتاخر تجاوز الدم العادة لا حدوثه بعدها وبالعشرة بلوغها مع ما راه في نفس العادة وح فالتحديد بالعشرة في محله لان ما يرى متصلا بالعادة من قبل او بعد من الحيضة ما لم يتجاوز العشرة وفي ترك غير ذات العادة من المبتدئة والمضطربة الصلوة بمجرد رؤية الدم او بعد تربصها ثلاثة ايام قولان فيهما تردد ونسب ثانيهما في كشف الالتباس الى الاشهر وفي شرح المفاتيح والرياض الى المشهور والثاني مختار السيد والاسكافي والحلي والحلبي والمعتبر وظاهر الشرايع والكتاب بناء على ان قوله والاحتياط للعبادة اولى حتى يتيقن الحيض بمضي الثلاثة هو فتوى به وعليه اذا استمر الدم ثلاثا كان حيضا من الرؤية فتلغو صلاتها وتقضي صومها في الثلاث وافتى بذلك الفاضل في التذكرة والتحرير والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم وخص النزاع في المدارك برؤية الدم المتصف بصفات الحيض دون الخالي من الصفة فتفرع من عدم التحيض برؤيته وظنه من المختلف كما استظهره منه في المهذب ايضا نعم

الى اختياره

الى اختياره القول بالتحيض بالرؤية واستدلاله عليه بما يثبت التحيض برؤية ذى الصفة لا مطلقا فلولا ان محل المنع عنده هو التحيض
برؤية ذى الوصف كان دليله اخص من مدعاه ويمكن كون النزاع عنده فى الاعم مع ثبوت عدم القول بالفصل عنده فيتم الاستدلال
وقد صرح بتعميم النزاع فى الذخيرة قال وصرح به ابن ادريس والشهيد ونسبه عليه المحقق انتهى وكذا فى شرح المفاتيح والرياض والتتبع
ايضا يساعده واطلاق التحيض وعدمه فى عبارة اهل كل من القولين يوافقه ويعطيه ايضا عبارة المحقق الاتية من قوله الجواز
ان تراها اسود وبتجاوز ويكون موجبا الا الثلاثة اذ لو لم يكن المرئى ولا بغير صفة لكان الحكم بحيضية الاسود المرئى اجزاء فى
الاول ترجيحا بلا مرجح وكان ما ترعن الذخيرة من تعبير المحقق لا اشارة الى هذا وبالجملة الاطلاق المذكور فضلا عن تصريح البعض
ثابت ودعوى صاحب المدارك حيث استند الى استدلال المختلف المحتمل لما ذكر غير ثابتة خصوصا مع كون عنوان البحث فى
المختلف هو رؤية مطلق الدم ايضا واختار فى المدارك وحكى الذخيرة والكفاية والمفاتيح تحيضها برؤية الدم المتصف دون
الخالى من الصفة ولعل الاقوى تحيضها برؤية الدم مطلقا الاخبار التميز التى منها صحيحة ابن عمار ان دم الاستحاضة والحيض ليسا
يخرجان من محل واحد ان الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار دلالة لها على ان الحار حيض مطلقا فى ابتداء رؤيته ومع استقرار
العادة او اضطرابها وهو موجب للحكم بحيضيته وذلك كاف فى وجوب التحيض برؤيته مطلقا بضميمة عدم القول بالفصل
بين الدم المتصف وغير المتصف هنا كما صرح بنفيه فى شرح المفاتيح والرياض ويعطيه عبارة جامع المقاصد قائلا فان قلت اذا
ثبت الحكم هنا اى فى الدم المتصف بالرواية ثبت فى غيره بالاجماع المستفاد من عدم القائل بالفرق قلنا ينافيه الشرط فى قوله فان
كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فانه حجة عند كثير انتهى اذ لا يخفى ان ثبوت المفهوم للخبر لا ينافى عدم وجود القول
بالفصل المدعى وبالجملة تتبع فتاوى من تقدم صاحب المدارك مساعد لدعوى الاجماع المركب ووقوع بعض تلك الاخبار جوابا
عن السؤال عن استمر بها الدم كما فى حسنة البخترى بعد السؤال عن استمر بها الدم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
لا يخصص عموم الجواب فيها فضلا عن عموم غيرها وتقييدها بما بعد الثلاثة بغير مقيد غير مسموع ودعوى معارضتها بمفهومها
القاضية بعدم ترك الصلوة اذا لم يكن بالصفة والاتمام فيما كان بالصفة بعدم القول بالفصل وانه ليس الاول مع تخصيص المفهوم
بصورة عدم امكان كونه حيضا باولى من الثانى مع تخصيص المنطوق بمن استقرت عادتها مدفوعة بترجيح الاستدلال بالمنطوق
لقوة الدلالة واعتضاده بغيره مما لا مفهوم معتبر فيه كالصحيحة وغيرها وبالاخبار الاتية مضافا الى الشهرة ودعوى انصراف الدم
فى نحوها وفى بعض ما يأتى ايضا الى الغالب وانه هو دم غير المبتدئة والمضطربة لندرتهما فى النساء ممنوعة على وجه يوجب الاختصاص
بغيرهما خصوصا مع اندراج من لا وقت لها فى المضطربة والمستفيضة الواردة فى خصوص المبتدئة اذا رات الدم فى اول حيضها
فاستمر الدم بها انها تترك الصلوة عشرة ايام كما فى موثقات سماعة وابن بكير لان الامر فيها بترك العبادة عشرة ايام دليل ارادة كون
المبتدأ اول الرؤية والا لزاد التحيض على العشرة وهو باطل بالضرورة ولا يرد ان المفروض فيها اول حيض الجارية والدم لا يكون
حيضا الا بعد الثلاثة لصحة الاطلاق قبل الثلاثة باعتبار الاول اليه ولا يعتبر فى صحة الاطلاق باعتبار الاول العلم ولا بحصول
الاول بل يكفى احراز انه اذا بقى الى كذا وهذا الدم ايضا اذا بقى الى الثلاثة حكم عليه بالحيض مضافا الى جواز كون الاطلاق فيه
للبناء ولو فى العرف والعادة على ان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض مع ان الاقوى انه فى الشرع كذلك وما فى الجواهر
من ان موثقة ابن بكير منها بالدلالة على خلاف المطلوب اولى لما فيها من اشتراط الترك بالاستمرار ومن قال اول حيضها ولا يعلم
الحيض الا بعد الثلاثة على انه ليس فيها بيان ابتداء ترك الصلوة لا وقع له لما عرفت من قيام القرينة من الامر بترك الصلوة عشرة
ايام على ارادة الحكم بالحيض من اول الرؤية ومن صحة اطلاق الحيض لما يؤول اليه ودعوى ان منافيها البيان كيفية استمرار دم كثرة
والملحوظ فيه حال الاخر دون الابتداء فلا عبرة بما يفيد الطلاق بالنسبة الى الاول كالطلاق ترك الصلوة عشرة ايام من ابتداء الدم
القاضى بانه كذلك حتى فى الدم الخالى من الصفة فيكفى فى الحكم بترك العشرة الذى فى هذه الاخبار فرضه فى الدم المعلوم حيضيته
ولو بالصفة وهذه المناقشة جارية فى جملة من غيرها ويدفع بانه على تقدير ظهورها فى حال اخر الدم دون مبدئه فهو من مفروض
السؤال فى بعضها ولا يوجب تنزيل اطلاق الجواب وعمومه عليه خصوصا فى نحو موثقة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد فى
الشهر يومين وفى الشهر ثلاثة يختلط عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى

الدم ما لم تجز العشرة فان اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها المتفرع ثبوت العادة بقوله فان اتفق شهران الخ على الجلوس ما
دامت ترى الدم فانه موكد لملحوظية جميع وقت الدم اخذا وانقطاعا لانه المعتبر فى ثبوت العادة وبالجملة دعوى اختصاص البيان بحال
مخصوص من منتهى الدم دون حال مبدئه كدعوى نظيره ذلك فى غيرها من اخبار الباب من انصراف الاطلاق فيها الى بيان بعض
خصوصيات هو غير محل البحث بمجرد ظهور كون المقصود بيانه والمفروض عدم منافاة بيانه لارادة الاطلاق من تلك المطلقات
بل كارادة تمام نفعا بالبيان فى كلام مبين الاحكام ولذلك لم يزل الاصحاب يستدلون بنحو هذه الاطلاقات ولم يصرفوا الاطلاق
الجواب الى تلك الخصوصيات ولذا صح لهم دعوى العموم بترك الاستفصال فدعوى نحو هذه الانسياقات وتخصيص الاطلاق
بها خالية من الدليل وخروج عن الاطلاق وتقييد للبيان من غير برهان لا سيما فى مثل اطلاق عبارة ما دامت ترى الدم وفى
الموثقة الاخرى تركت الصلوة عشرة ايام على انه يجرى فى جملة من اخبار الباب التى نوقش فيها بدعوى انسياق اطلاق الدم او من
ترى الدم فيها الى حكم اخر قاعدة ترك الاستفصال القاضى بالعموم ولا مجال معه لدعوى الانصراف وما فى الجواهر من دعوى ظهور
موثقة سماعة فى ان الجارية عارفة بكونه طمثا لكنها لم تضبط ايامها ولم تعرف مقدار ما تقعد تترك الصلوة فاجاب ع بانها تجلس
الخ ممنوعة فان الظهور ان سلم فغايته الظهور فى بنائها على الطمث ويجوز ان يكون للبناء على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض
لا لاتصاف الدم بصفات الحيض وح لا بأس بما احتمله اخيرا من ان تكون ذات عادة وقتية وان لم تضبط عددها كما لعله يشير اليه
السؤال اذ على فرضه يجوز ان تكون العادة الوقتية فيها حاصلة من قاعدة الامكان كما ستعرف صحتها فيما يأتى واما دعوى انصراف
لفظ الدم فى اخبار الحيض الى ما كان بالصفة فسيأتى جوابها مع انه على تقدير تماميته لا يستدل فيما كان الدم بالصفة ويتم فى
غيره بالاجماع المركب ويدل على المختار المستفيضة المتضمنة لان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم كموثق فى صحيحة ابن حازم اى
ساعة ترى الدم فهى تفطر الصائمة اذا طمثت ونحوها منها موثقات ثلاث وقريب منها خبر ابى الورد وموثقة الفضل فى بطلان
الصلوة بمجرد الرؤية ايضا ودعوى ان سوقها لبيان حصول الفطر بساعة رؤية الدم فلا يتخيل انه كالسفر فى يوم الصوم وح لا عبرة
باطلاقها من حيثية الدم او من ترى الدم ليترتب عليه محل البحث مدفوعة بنحو ما مر فى المستفيضة المتقدمة ويزيد هنا ان
قول الصادق ع اى ساعة رات الدم تفطر ابتداء منه لا بعد ارادته منه انه فى اى ساعة ترى اى دم يمكن الحيض تفطر بل هو اعم
بناء على قضية التحيض بمجرد الرؤية مضافا الى ما اشير اليه من ترك الاستفصال عن الدم ودعوى انصراف لفظ الدم فيها الى
غير ما نحن فيه مرة لكون اللام فيه للعهد المعهود دم العادة او ما كان بصفة الحيض واخرى بدعوى ظهور لفظ الدم فى اخبار
الحيض فيما كان بالصفة لمقابلته فى بعضها بالصفرة والكدرة مدفوعة اولهما بانه ان سلم اصالة العهدية فى اللام فيصح كون المعهود
هو الدم الممكن الحيضية وثانيتهما بان وقوع المقابلة فى بعض اخبارها كقوله ان رات صفرة فى ايام طهرها تركت الصلوة كتركها
للدم ونحوه لا يوجب الظهور حيث ما استعمل لفظ التقييد وما فى الجواهر من دعوى ان المتبادر بملاحظة العرف فى هذا الزمان من
قولهم جاءها الدم وانقطع عنها الدم ارادة دم الحيض اى معلوم الحيضية ولو من الصفة ممنوع بل المتبادر ما امكن ان يكون حيضا
مع ما اشير اليه من التامية فيما هو بغير الصفة بالاجماع المركب وتحجيره من الاستدلال بالمستفيضة المتقدمة من قوله بها اذا طمثت
برفعه ما تقدم فانه نظير اول الحيض فى خبر الجارية المبتدئة حيضها ويدل عليه ايضا خبر العيص الحاكم فى امرأة ذهب طمثها سنين
ثم عاد اليها قال تترك الصلوة حتى تطهر ويؤيده ما دل على تحيض ذات العادة برؤية الدم المتقدم على ايامها المساواة مع دم المبتدئة
وانما يكون مؤيدا لا دليلا لامكان الفرق بينهما بملاحظة الغلبة الحاصلة فى تعجيل دم العادة كما علل به فى نصه فلا ينتج مناط
قطعى وربما استدل عليه بانه لو لم تتحيض المبتدئة بالرؤية لم تتحيض ذات العادة لاشتراكهما فى عدم العلم بسقط العبادة من الحيض
وفيه وضوح الفرق لحجية العادة شرعا بخلاف مجرد الامكان والاحتمال نعم لو كانت قاعدة الامكان ثابتة بغير الاجماع اتجهت
المقايسة لا يقال ان ثبتت القاعدة فانما تجرى فيما يستقر الامكان وهو بعد الثلاثة لان الامكان متعذر بالنسبة الى اول الدم وان كان
اجماع على اشتراط الاستقرار فهو فى الجملة ولعله بالنسبة الى الاخر من عدم تجاوز العشرة كيف لا وقد استدل فى المنتهى والمختلف
وشرح المفاتيح والرياض واللوامع على التحيض هنا بقاعدة الامكان وما كان ليخفى على هؤلاء الاجماع على اشتراطه بالاستقرار
مطلقا لو كان منعقدا نعم لو كان دليل اصل القاعدة منحصرا بالاجماع لربما اشكل الحكم بالتحيض هنا بقاعدة الامكان لفقد الاجماع

قبل استقرار بالثلاثة مع امكان دفعه بعموم معقد الاجماع حسبما مرفى دليل الامكان ودليل الخصم المنكر للقاعدة هو اصالة عدم الحيض فيبقى الامر بالعبادة بغير مسقط وفى المعتبر استدل باصالة الشغل بالعبادة حتى يتيقن المسقط ثم قال لو قيل لو لزم ما ذكرتم قبل الثلاثة لزم بعد ما الجواز ان تراه اسود ويجاوز فيكون هو حيضا الا الثلاثة قلنا ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلاثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق الاستقرار ثلاثا فقد كل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الامع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى قلنا لا نعترضه بما اورد على نفسه بل بان المراد من تعين المسقط ان كان القطع الوجداني فليس بحاصل بعد الثلاثة ايضا لاحتمال رؤية الاسود المتجاوز ونفيه بالاصل ليس قطعا وجدانيا بل وليس بحاصل بالرؤية في العادة ايضا ولا لما بالصفة لعدم العلم في بعضها وان كان الاعم من العلم الشرعي فهو حاصل قبل الثلاثة بقسمين احدهما بالاخبار المتقدمة ضرورة انها على فرض تماميتها ينقطع بها اصالة الشغل وثانيهما بالصفات المميزة للحيض شرعا فيما كان بالصفة والاتمام في غيره بالاجماع المركب بل ويقسم ثالث وهو الحكم بالحيضية بقاعدة الامكان عند من يتمها بغير الاجماع مع منع اشتراط الاستقرار بالنسبة الى اول الدم كما مر فان اصل الشغل ينقطع بها ايضا ولم نجد من الاخبار ما يدل على عدم التحيض هنا ولذا لم يتمسك في المعتبر بشيء غير اصالة الشغل التي تنقطع بادنى ظهور لفظا فكيف بالاخبار الكثيرة خصوصا اخبار الصفات مع فرض تمامية الاجماع المركب المساعد بتتبع فتوى من تقدم طبقة صاحب المدارك فلا ينبغي الاصغاء لمقالة المنع وكذا على تقدير اختصاص النزاع برؤية الدم المتصف والمفروغية عن عدم التحيض برؤية الخالي من الصفة وذلك لقوة ظهور اخبار الصفات في الحكم بالحيض على المتصف بها وهو كاف في وجوب التحيض ضرورة انه الاصل فيما حكم عليه شرعا بالحيضية وسيتضح دليل القول بالتحيض برؤية الدم المتصف دون غيره فانه في الاول اخبار الصفات وفي الثاني بعد منع الاجماع المركب اصالة الشغل مع المناقشة في غير اخبار الصفات ببعض ما تقدم وجوابه يعرف مما تقدم مع عدم خلوه من قوة اذا لم يتم الاجماع المركب لبطلان الاستدلال للتحيض مطلقا باخبار الصفات التي هي العمدة فيه ولا يخفى ان في ثبوت تحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية من غير قاعدة الامكان شهادة قوية على بناء الحيض على مجرد الامكان ولو الغير المستقر لغاية بعد بناء تحيضها على الخصوصية واي خصوصية في المبتدئة مع ان الحيض في حقها اضعف حتى الا من غيرها بملاحظة معهودية في غيرها بخلافها فالانصاف ان اعتبار الشارع بالامكان في حقها يقضي ولو به في الغير تنبيهان احدهما هل المبتدئة والمضطربة متساويتان في هذا الحكم ظاهر الاكثر اتحادهما فيه وان لم يصرح بعضهم بغير المبتدئة وفي الكشف ان المضطربة اولى بالتحيض بالرؤية من المبتدئة ولعله نظر الى القطع بوجود الحيض في المضطربة ولا سيما ناسية العادة من العدد او الوقت لكن في البيان بعد اختيار التربص في المبتدئة قال والمضطربة كالمبتدئة عند بعضهم وعندي انها اذا ظنت الدم حيضا تركت وعليه يحمل رواية اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام اذ قدر القبلية بيوم او يومين لانه يكون اقرب الى الظن وفي الدروس المبتدئة والمضطربة بمضي ثلاثة على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه وغير بعيد تقييد بالاجماع المركب وفي المسالك في المبتدئة ايضا قيد التربص بما اذا لم تظن الحيض ومستنده البيان غير خفي ضعفه لان تنزيلها على المضطربة بناية قيد اليومين قبل الحيض ضرورة انه فرع تعين العادة وما في المسالك ان كان مستندا اليها ايضا فحالهما سواء وان استند الى اعتبار مطلق الظن في الحيض فتوجه المنع اليه واضح ثانيهما هل احكام الحايض كلها متساوية في حق المبتدئة والمضطربة على كل من تقديري وجوب التحيض والتربص ام مختلفة لم نجد فرقا الا في البيان قال وفي المبتدئة قولان اقربهما مذهب المرتضى عليه السلام لثلاثة بالنسبة الى الافعال واما التروك فالاحوط تعلقها برؤية الدم المحتمل والمضطربة كالمبتدئة عند بعضهم الى اخر ما تقدم وظاهر الاحوط فيه اللزوم ومراده بالافعال الصلوة والصوم ونحوهما مما يجب على الطاهرة وبالتروك ترك قراءة العزائم ودخول المسجد ومس المصحف مع الوضوء وترك الجماع ونحوها مما يحرم فعله على الحايض وظاهره جريان التفصيل عنده في المضطربة حيث لا تظن الحيض وفي جامع المقاصد في المعتادة المعجل بها الدم بعد قوله انما ينبني على المبتدئة والمضطربة واحتماله الفرق بالنص وايراد المناقشة في النص قال وكيف قلنا فالاولى الجزم بتعلق تروك الحايض بهذه ما خلا ترك الواجب وظاهر البناء على هذا الجزم في المبتدئة والمضطربة ومرجعه الى ما في البيان ولعل نظرهما في الفرق الى وقوع التعارض بين الوجوب والحرمة في الافعال الواجبة بناء على ان ترك العبادة من الحايض عزيمة كفعلها من الطاهرة وغير معلوم انها طاهرة او حايض لكن الامر

تنبيهان

بالعبادة عام خرجت من تحته الحايض فلا يسقط الا مع تيقن المسقط واما التروك فامرها دائر بين الحرمة والاباحة والندب ويلزمه مراعاة احتمال الحرمة بالترك وفيه ان قاعدة العام والخاص ان تمت في الافعال تجري ايضا في التروك بان يقال الرخصة بنحو المسجد وقراءة العزائم وغيرهما عام خرجت من تحتها الحايض فلا يحرم الا مع تيقن المخرج فهذا الفرق ضعيف ان كان مراده الحكم في كل منهما اي وجوب فعل الصلوة ووجوب ترك دخول المسجد وان كان مراده الاحتياط بفعل الصلوة ونحوها وترك دخول المسجد ونحوه فلا باس كما تعرض في التنبيه الثالث الذي هو انه اذا ارادت المبتدئة والمضطربة الاحتياط في العمل اما فيما يحرم على الحايض ولا يجب على الطاهر كدخول المسجد وقراءة العزيمة وغيرهما من تروك الحايض فبالترك قطعا لما ذكر من دوران الامر فيه بين الحرمة والاباحة او الرجحان واما فيما يحرم على الحايض ويجب على الطاهر كالصلوة والصوم ونحوهما فقد صرح جماعة كما في الرياض وغيره بانه بالفعل ولعله مبني على ان تركها ليس بحرم وعزيمة والا فالامر فيها ايضا يدور بين الواجب والمحرم فاما ان يرجح جانب الحرمة بالترك لانه دفع مضرة او يتكافئان فلا يمكن الاحتياط فيه وما في المعتبر والكشف وغيرهما من ان الاحوط الصلوة لان الامر بها عام خرج منه حالة الحيض فلا يسقط الا مع تيقن المسقط ان تم فيقتضي الوجوب كما انه المراد بارادة الاحتياط العقلي الواجب حسبما قررناه لما فرع عن البيان لا الندبي وفي الجواهر بعد ان اختار في اصل المسئلة التفصيل بالتحيض اذا رات الدم المتصف دون الخالي من الوصف قال الاظهر انه يجب عليها ان تحتاط بالعبادة في غير الجامع حتى تمضي ثلاثة ايام بخلاف الجامع وان امكن القول باولوية الاحتياط فيه خروجا عن شبهة الخلاف فيه على اشكال ينشأ من كون الترك عزيمة على الحايض ومن انه لم يعلم كونها حايضا قبل حصول التوالي ايضا وان الزمنا باحكام الحايض عند الرؤية ومن ظهور ان النزاع هنا في الوجوب وعدمه والاقوى في النظر انه لا يجب لها الاحتياط بعد حصول الظن للفقيه بكونها حايضا برؤية الدم الجامع ولا سيما بعد اشتمال اخبار الصفات على الامر بالترك عند وجودها الذي هو حقيقة في الوجوب فما يظهر من الفاضل في الرياض من شرعيته ذلك لها على هذا التقدير لا يخ من نظر انتهى وهو لا يخلو من نظر لان مراده من اولوية الاحتياط خروجا عن شبهة الخلاف هو الاحتياط الندبي ولا ينافيه ظن الفقيه بانها حايض برؤية الدم الجامع كما في سائر موارد ظن الفقيه نعم هو مبني على ان لا يكون الترك عزيمة على الحايض وكان ما في الرياض بناء عليه واما مع فرض التردد في كونه عزيمة او غير عزيمة فشرعية الاحتياط وعدم شرعيته على الاشكال الذي ذكره ومعه لا يفرق بين الدم الجامع وغير الجامع لتساويهما على القول بتحيضها برؤية مطلق الدم في احتمال العزيمة وعدم العزيمة وفي قوله من ظهور النزاع ان النزاع هنا في الوجوب وعدمه انه لا خصوصية لها قطعا اذ الكلام على تقدير كون الترك عزيمة على الحايض القائل بتحيضها يدعي انها تحرم في الصلوة وتركها من ابن استظهر مع ان ظاهر القولين وجوب العبادة وتعين التحيض والاظهر من الاخبار ان ترك الصلوة عزيمة على الحايض فالاحتياط متعذر هنا وذات العادة مع انقطاع الدم عن ظاهرها الدون العشرة يجب عليها استبراء رحمها ادخال قطنة ونحوها فان خرجت نقية اغتسلت لانقطاع الحيض وصلت وان خرجت ملطخة بدم او صفرة ولو يسيرا استظهرت بترك العبادة وسائر ما تلزم الحايض بعد انقضاء ايام عادتها المحفوظة بيوم او يومين مخيرة ثم ان انقطع الدم والا تعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة الى العشرة فان استمر الدم وتجاوز العشرة جعلت ما رأته في العادة وحده حيضا والباقي الى العشرة استحاضة فتتدارك ما يتدارك من عمل الحايض الذي لزمها ايام الاستظهار ليتبين انها كانت طاهرة وان لم يتجاوز العشرة بل انقطع الدم عليها او قبلها جعلت جميعه حيضا وقضت الصوم الذي فعلته بعد ايام الاستظهار لتبين انها كانت حايضا حين الصوم وهذه خمسة احكام جمعتها العبارة الاول وجوب الاستبراء وهو مورد اتفاق والاخبار به مستفيضة ولم يحك الخلاف فيه الا عن الاقتصاد للتعبير بينبغي كما في الكشف ايضا عن الهادي ولا يبعد ارادة الوجوب منه في عبارة القدماء والاخبار المستفيضة منها صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحايض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وهي معتضدة بظهور الاتفاق برد خلاف الشيخ والهادي على تقدير مخالفتهما وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم في داخل الفرج الذي هو مدار بقاء الحيض فلو علمت بوجوده فيه او عدمه لم يجب تعبدا قطعا كما يقتضيه التعبير بالاستبراء والطلاق الاخبار على الغالب من عدم العلم فلو ظن من عادة ونحوها وجب ايضا لاطلاق الاخبار منها ان الاستبراء شرط في صحة الغسل هنا

مع الالتفات لتوقف صحته على حالة الطهر ولا يجزى الا بالاختيار فان قيل يكفى فيه اصالة عدم الحيض لان الحيض من الامور التدريجية
التى لا تستصحب قلنا ان سلم ذلك فان المدار على وجوده فى باطن الفرج فهو من الموضوعات التى لا تعلم غالبا الا بالفحص فلا
تعويل فيه على الاصل قبل الفحص وثانيا ان اخبار الاستبراء ظاهرها عدم كفاية التعويل فى براءة الرحم على محض الاصل وانما قيد ما
بالالتفات لان التطهير الواقعى شرط وعدم احرازه انما يقضى بالفساد التشريعى لعدم انعقاد القربة فاذا امكن انعقادها لغفلة او
نسيان ونحوهما ثم اختبرت بعد الغسل فتبين مصادفته للنقاء صح والاجماع لم يتحقق على وجوبه ازيد من ذلك بل فى غاية البعد
شرطية العلم بالنقاء تعبدا وصحيحة ابن مسلم القاضية بالاشتراط مطلقا منزلة على الغالب من الالتفات بل هو المتبادر منها اذا
تعذر الاستبراء لعمى مع فقد المرشد او غيرهما ففى سقوطه وصحة الغسل بغيره او وجوب الاحتياط عليها بالغسل والصلوة الى ان
تقطع بالنقاء فتعيد الغسل وجهان ويقوى البناء على كون الاصل بقاء الحيض فتستمر على وظيفة الحائض حتى تقطع بالنقاء او علم
حدوث الحيض لكونه تدريجيا فتغتسل وتصلى تعويلا فى التقديرين على الاصل مع العجز عن الفحص منها ان الزوج يقهرها على الاستبراء
لارادة الجماع ويحرم عليه وطاها من غير استبراء ولو لم تقهرها لظاهر نشوزها من اجله منها ان الاستبراء ثابت كلما انقطع الدم
قبل العشرة ولو فى اثناء العادة لذات العادة او المبتدئة والمضطربة بل وقبل الثلاثة لعموم المقتضى واطلاق جملة من الاخبار
وكلمات الاخيار وقد صرح به جملة واذا انقطع الدم بعد العادة ثم عاد وانقطع من الظاهر ثبت الاستبراء وان كان حاصلا
قبله مرة او مرات لعموم المقتضى وبعض الاخبار كموثقة سماعة والرضوى حتى لو كان الانقطاع بعد انقضاء ثلاثة ايام من بعد
العادة التى عدد ايام الاستظهار لبقاء التميز من وجود الدم وانقطاعه على العشرة وعلى القول بكون الاستظهار الى العشرة
ثبوته اوضح الحكم الثانى كيفية الاستبراء والظاهر من ملاحظة اختلاف الاخبار فيها هو عدم خصوصية فى ادخال القطنة لما فى بعضها
من رفع رجلها اليمنى واليسرى والصاق بطنها بالحائط وغير ذلك وحصولها بمطلق ادخال القطنة سواء رات الصفرة او بقى الدم
بلونه الاول وان ظهر من بعض الجمع بحمل القيود على صورة رؤية الصفرة كما هو مورد رواية سماعة والمطلق كالصحيحة المتقدمة على غيرها
والاظهر حمل القيود على استحباب تاكيد الاستظهار فى البرائة بها لعدم مكافئتها مع تعارضها فيما بينها للصحيحة المطلقة الواردة
فى مقام البيان المعتضدة بالشهرة نعم ما فى الروض وغيره من الصبر هنيئة بعد ادخالها لا ينبغى تركه ليتبين ان النقاء مستند الى
الفترة او الانقطاع مع انه المتعارف فى الاستعلام لا بمجرد الادخال والاخراج الحكم الثالث انه اذا خرجت القطنة نقية ولو من الصفرة
التى هى فى العشرة من الحيض ثبت انها على طهر فاغتسلت وجوبا لما يجب فيه الطهارة اجماعا فيما لا اعتياد عود الدم بعد انقطاعه كما
صرح به فى المدارك وغيره وساعده التتبع والوجوب لما يتوقف على الطهارة وللصحيحة المتقدمة وذيل مرسلة يونس ان خرج على راس
القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلى فلا استظهار بلا خلاف اجده وما فى
الذكرى وجامع المقاصد والروض من نسبة القول بالاستظهار الى المختلف من غرائب الوهم فان عبارته صريحة فى انكار
الاستظهار فى المقام واغرب منه ما فى المختلف من حكاية الخلاف هنا عن ابن ادريس ان كانت الحكاية عن سرائره لتصريحه فيه بعدم
الاستظهار هنا وحكى الاستظهار فيه عن بعض الكتب ولم يرتضه ولا يقدح فى الاجماع ولو ظنت العود ضرا لتدوس لاعتياد
ح وربما يؤيد بالحرج اذا وجب الغسل والصلوة كلما انقطع الدم ولو مع الشك فى العود لكثرة الانقطاع والعود فليكن المدار
فيه على الظن واستلزامه الحرج المنفى فى حيز المنع ولو اعتادت العود فقوى فى الجواهر الاستظهار ح واستظهره فى المدارك و
محكى الذخيرة وجزم به فى شرح المفاتيح معللا له بلزوم الحرج واستدل له ايضا بالاصل وعموم ما دل على ترك الصلوة فى ايام العادة
اما لزوم الحرج ففى حيز المنع واما الاصل فان كان استصحاب الحيض فقد سمعت ما فى جريانه فى ايام الدم فكيف مع النقاء المرتفع
معه الموضوع وان كان برائة الذمة من العبادة فلا يجرى مع انقطاع الدم واما عموم ترك العبادة فى ايام العادة فغير شامل لما
بعد الانقطاع ان فرض الانقطاع بعد انقضاء عدد العادة بل فرض عادة عود الدم ح مناف لتحقق العادة بالعدد المنقضى
وان فرض قبل انقضاء عددها فالشمول وان كان فى بادى النظر هو مقتضى اعتبار العادة العددية لاقتضائها الحوق بقية
العدد المستلزم لكونه من النقاء المتخلل وبه يرجع كلام الجماعة الى التفصيل بين النقاء فى اثناء العادة وبعدها ولكن للتامل
بل المنع فيه مجال لامكان دعوى ان العادة انما تعتبر فى الحكم بحيضية الدم الموجود لا فى الحكم بانه سيوجد وعليه لا دليل على

كونه من النقاء المتخلل بل اصالة عدم العود ح قاضية بعدمه للطهر معه فى الظاهر فان عاد انكشف كونه من النقاء المتخلل فتقضى
الصوم الواقع فيه والا فلا الحكم الرابع انه اذا خرجت القطنة وعليها شئ ولو اليسير من الدم بقيت على حكم الحيض فى الجملة اجماعا
ونصا مستفيضا بل كاد ان يكون متواترا معنى فلا يكافؤها الاخبار الظاهرة فى عدم الاستظهار اصلا التى منها صحيحة معوية بن
عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت
وموثقتا سماعة وابن سنان وصحيحة زرارة فى النفساء ورواية اخيه مالك وذيل مرسلتى داود مولى ابى المغراء ويونس خصوصا
مرسلته الطويلة المصرحة بان ذات العادة تعمل على ايامها المعتادة وتدع ما سواه وفى مقام اخر لا وقت لها الا ايامها والاخبار المتضمنة
لان الصفرة والكدرة فى ايام الحيض حيض وبعد الحيض ليس بحيض فلا بد من حملها على ما لا ينافى الاخبار الاولة ولها وجوه منها حمل
الاخبار النافية على التقية لان عدا مالك من العامة على نفيه ومنها حمل الاخبار الاولة الامرة به على الاستحباب وهذه على جواز
الترك ومنها حمل ما تضمن من الاخيرة الامر بالغسل بعد ايام العادة على استحباب الغسل بعدها وان استظهر بترك العبادة ومنها
حمل الامر بالاستظهار على الاباحة لكونه فى مقام توهم خطره ووجوب العبادة تحكيما للعادة وفيهما تكلف توجيه العبادية مع رجحان
الترك واباحته ومنها حمل اخبار الاستظهار على ما كان الدم بصفة الحيض ولعل الاولى ح تخصيص عمومها باعتبار ما تضمن ان
الصفرة بعد الحيض ليست بحيض بما كان الدم بالصفة فيصير موردها اخص مما تضمن الامر بالغسل والعبادة بمجرد انقضاء ايام
العبادة فيخصص به وعلى كل حال يشهد له صحيحة ابن مسلم ومرسلة يونس المتقدمتين فى ثبوت الاستبراء وموثقة سماعة التى بحو الصحيح
وبه يشعر منها الرضوى مؤيدة بعموم اخبار الصفات ومنها تقييد ما تضمن الامر بالغسل بعد العادة بما بعدها مع انقضاء
ايام الاستظهار وتغليبا لاطلاق ايام العادة عليها اذ هى مثلها فى ترك العبادة وغيره ومنها اختصاص ما تضمن الامر بالغسل و
العبادة بعد انقضاء ايام العادة بالمستحاضة المستمرة الدم من الدور الاول الى الدور الثانى واستقربه فى شرح المفاتيح وهو
ظاهر اكثر اخباره من جهة التعبير عن موضوع الحكم فيه بالمستحاضة الظاهرة فى مستمرة الدم لكن ينافيه بعضها الظاهر فى غيرها وبه
وبعض اخبار الاستظهار ايضا لفرضه فى المستحاضة ومنها تقييد اخبار الاستظهار بغير مستقيمة العادة ممن يزيد دمها على
العادة وينقص بحيث لا ينافى بقاء العادة والامر بالغسل بمجرد انقضاء العادة بمستقيمة العادة بشهادة موثقة البصرى
من اخبار الاستظهار لقوله فيها فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين وفيه بعد
ومنها حمل ما تضمن الامر بالاستظهار على من لها رجاء انقطاع الدم لدون العشرة وما تضمن الامر بالغسل بمجرد انقضاء ايام
العادة على اليائسة من ذلك لان الانتظار انما هو لاستكشاف حال الدم بانه يتجاوز العشرة او ينقطع فلا موقع له مع اليأس عن
الانقطاع وفيه ايضا بعد لكن لا باس بالحمل البعيد بعد ترجيح الاخبار المقابلة لانه خير من الطرح ولا باس ايضا باختلاف المحامل
فيها فيحمل كل على ما هو اقرب اليه من هذه المحامل وينبغى تنقيح الكلام فى هذا الحكم فى مواضع احدها ان هذا الاستظهار هل هو
واجب او مستحب او مباح المنسوب الى المشهور هو الثانى وفى المدارك الى عامة المتاخرين وذهب جماعة الى الاول وقواه فى الجواهر
واستظهره كغيره من ظاهر الاكثر والثالث ظاهر محكى الذخيرة وربما استظهر من عبارة المعتبر حيث قال الاستظهار على الجواز و
الظاهر ارادته عدم الوجوب لا الاباحة ولعل الاظهر القول بالوجوب لظاهر الامر به واما الاخبار النافية له فلو وافقها التقية و
اعتضاد المثبتة له بظهور اتفاق الاصحاب لا يكافؤها حتى يجب الجمع بينهما ولو نحمل الامر فى المثبتة على الندب كما هو عدة وجه القول
بعدم وجوبه مع منافاة بعض الاخبار له لاستحبابه كالمتضمنة عدم حل الوطى الا بعده كموثق مالك وصحيح زرارة وموثق البصرى
وابن سنان وغيرهما وكذا بعض النافية المتضمن لان الصفرة والحمرة بعد ايام الحيض ليستا من الحيض وقوله فى المرسلة الطويلة
تعمل عليه اى الخلق المعلوم وتدع ما سواه وقوله الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضى سبعا فيكون قد امرها
بترك الصلوة اياما وهى مستحاضة وبالجملة التامل فى اخبار الطرفين يقضى بارادة الحتمية على كل من التقديرين جدا فلا
يصار الى خلافه الا مع الالجاء والالجاء على تقدير ترجيح المثبتة الى الخروج من ظاهر الحتمية مع امكان غيره من المحامل فى الجميع
دون ارتكاب محامل مختلفة كما مر خصوصا مع ورود تكلف توجيه العبادية مع استحباب الترك على تقدير الندب ثانيها
ان زمان الاستظهار على كل من مقالتى الوجوب والاستحباب مختلف فيه بين الاصحاب ففى الارشاد انه يومان وعن الصدوق

انه ثلاثة وعن جماعة بل قيل انه المشهور التخيير بين اليوم واليومين وعن الحلي والتذكرة التخيير بينهما مع الثلاثة وعن المفيد
الموقوف على علم ظاهر الحال انه بقية العشرة بعد العادة وفي الجواهر انه قد يظهر من الصدوق فيه وجوزه في المعتبر والدروس
والذكرى والبيان ويظهر من الكركي وشيخنا في الروض والاردبيلي وصاحب الحدائق وقواه في الذخيرة واختاره جدي العلامة في
الدرة ومنشأه اختلاف الاخبار ففي بعضها كموثقتي اسحق بن جرير ومالك بن اعين ومرسلة ابن ابي المغيرة اليوم الواحد وفي حسنة
زرارة وموثقة اليومان وفي موثقتي سماعة وخبر محمد بن عمرو بن سعيد ثلاثة ايام وفي صحيحتي زرارة وابن مسلم وموثقات البصري
وزرارة ورواية اسمعيل الجعفي يوم او يومان وفي روايتي حمران بن اعين وسعيد بن يسار يومان او ثلاثة وفي صحيحة البزنطي
يوم او يومان او ثلاثة وفي الجواهر ان رواية سعيد بن يسار ايضا كذلك وفي مرسلة ابن المغيرة وموثقة يونس بن يعقوب عشرة
ايام قال الشيخ المراد الى عشرة مع ايام العادة وفي نبل روايتي ابي بصير المتقدمتين في عادة الاهل ما يساوي ثلثي العادة وفي روايتي
ابن المغيرة ويونس بن يعقوب انها تستظهر من غير تعيين زمان فهذه تسعة مضامين في الاخبار وقد عرفت في نقل الاقوال
ما هو المفتى به من ذلك والباقي لم يوجد به قائل واختار في الجواهر الاستظهار الى العشرة قال لانه مقتضى الجمع بين الاخبار المتقدمة
بعد تحكيم بعضها على بعض لصلاحية كل من الاخبار لاثبات ما اشتملت عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره وصحيح كذلك مؤيدا له
باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان التي قد عرفت نقل الاجماع عليها بما يشمل المقام وعموم كل ما تراه قبل العشرة فهو
من الحيضة السابقة وباصالة الحيض وباطلاق الاستظهار المراد به طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه الحاصل بالعشرة وباخبار الصفرة
مع التتميم بعدم القول بالفصل وضعف هذا القول في الرياض بقصوره سندا ودلالة وقلة عددا والقائل به مع احتمالها الورود مورد
الغالب من كون العادة سبعة او ثمانية فتتحد مع غيرها من الاخبار قال ومع ما عدا الغالب يبقى خاليا من النص الا ان الحاقه بالاجماع
المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص من الثلاثة فيبقى هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا من الدليل فيرجع الى
مقتضى الاصل من عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالتخيير بين اليوم واليومين انتهى واجاب عنه في الجواهر بان المراد من
حملها على الغالب بقاء ما دل على العشرة على اطلاقه وحمل اخبار الثلاثة مثلا على الغالب في ايام العادة فلا يبقى غير الغالب فيبقى
داخلة فيما دل على الاول على انه يكفي في ثبوت الاستظهار في غير الغالب الاخبار المطلقة الامرة به وما عرفته سابقا من الاستصحاب
والاصل وقاعدة الامكان وبه يظهر ما في دعوى ان الاصل عدم مشروعية الاستظهار انتهى وفيه ان ما في الرياض وارد عليه لو
الذي هو مراده فان مراد حمل كل من اخبار العشرة واليومين والثلاثة على الغالب كما انه عنه بقوله فتتحد مع غيرها من الاخبار
فلا جرم انه يبقى غير مورد العشرة واليومين والثلاثة خارجا عن المنصوص فكلامه هذا ايراد على الخصم واستدلال ايضا
المطلق بها وما الامر بالاستظهار مطلقا من نحو مرسلة ابن المغيرة اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر وان كانت اقل استظهرت
فاطلاقه مساق لبيان ثبوت الاستظهار في صورة كون ايامها اقل من العشرة في الجملة في مقابل عدم ثبوته اذا كانت عشرة فلا عبرة
به من حيثية عدد ايامه واما الاستصحاب وعموم الامكان فبعد عدم العبرة باطلاق الامر من حيثية عدد الايام وحمل الاخبار المبين
فيها العدد على الغالب ينقطعان بالاخبار النافية للاستظهار واستثنائها سليمة عن المعارض في غير الغالب لكن في كون مؤدى
تلك الاخبار الغالبة حتى لا يحكم اطلاقها معارضة في عدم ندرة العادة بما دون التسعة والثمانية وفي الاخبار المبين فيها عدد
ايام الاستظهار منافرته وما ترى عن الجواهر من ان القول بالعشرة هو الجمع بينها وعمل بجميعها لا يخفى ما فيه للتصريح في كثير مما
اشتمل على ما دون العشرة من العدد بعدم جواز الزيادة بنحو قوله ثم هي مستحاضة وقوله ثم اغتسلت وصلت او تصنع كما تصنع
المستحاضة ونحو ذلك وظهور التنافي فيه ايضا ولو لكونه في مساق بيان مقدار ما تدع الصلاة فهي متباينة والبناء في مثلها
على الترجيح وهو لما نص دون العشرة لاكثريته عددا واصحيته سندا واقوائيته معتضدا فان القول بالاستظهار الى العشرة
ان لم يكن نادرا فهو خلاف المشهور قطعا وكذا نصها بالنسبة الى نصوص المقابل لان اخبارها لا يتجاوز الثلاثة وفي مقابلها اثنا
عشر خبرا فما فوق فلا مجال لترجيحها على المقابل وان عاضدها قاعدة الامكان اذ هي لا تنهض باصلاح فساد اعراض المشهور فكيف
بمقاومتها اعتضاد الشهرة التي هي اعظم المرجحات مع ان عمدة دليلها الاجماع المؤمن في المقام بمخالفة معظم اصحابنا الكرام وما
مر عن الجواهر من نقل الاجماع على القاعدة بما يشمل المقام فيه ان مراده ما تقدم من الاجماع على تحكيم الامكان فيما تراه المرأة ما بين

الثلاثة الى العشرة لكن معقد المحكي الاجماع مقيد بما انقطع كما في المعتبر والمنتهى ومما اشتمل على دون العشرة الترجيح لما تضمن التخيير
بين اليوم واليومين لان الذي حضرني من ذلك ست روايات خمس منها ما بين صحيحة وموثقة ولعلها ازيد وكل مما تضمن غيره
ما بين روايتين او ثلاث ولا يخلو من ضعف البعض والمتضمن ليوم واحد وان بلغ الاربعة لكن مع ضعف بعضها لم يعرف به قائل
هذا مع اعتضاد اخبار التخيير المذكور بالشهرة كما يحكى ومساعدة التتبع فالقول به متعين ويتأكد على تقدير كون الاستظهار
بمعنى المصرح به في الجواهر وغيره فان المحتمل فيه معان ثلاثة احدها ان يكون المقصود منه احتياطا لكونه حيضا بتجاوز الدم
عن عدد ايام العادة يوما او يومين او ثلاثة كما يتفق كثيرا او على تقدير بعد صحة الاستظهار بالعشرة وما دونها القيام احتمال التجاوز
الى العشرة فيمكن اختلاف الاخبار في عدد ايامه لشدة الاحتياط وضعفه مع امكان ترجيح اخبار الاستظهار بيوم او يومين بكونه
الغالب على تقدير التعدي فيناسب الاحتياط به دون الفرد النادر ولكن يضعف هذا الوجه اقتضاؤه بقاء مطلوبية الا
الاستظهار في الدور الثاني وما بعده اذا استمر الدم اليها وعدم انتقاض حكم التحيض في ايام الاستظهار على تقدير التجاوز من
العشرة وسيعرف في خلال ما يأتي خلافهما معا ثانيها كون الاستظهار يوما او يومين وثلاثة لانها مظنة الانقطاع غالبا اذا
تعدى فالتربص لظن انه ينقطع فيه ويفرق عن الاول بعدم اقتضائه البقاء في الصورتين لارتفاع ظن الانقطاع باستمراره من
الدور الاول وعدم بقاء محل له بعد التجاوز من العشرة وعليه ايضا يصح الاستظهار بالعشرة وما دونها لقيام احتمال انقطاعه ايضا
الى العشرة فيمكن كون اختلاف الاخبار ايضا لتأكد الاحتياط وعدمه مع امكان ترجيح اخبار اليوم واليومين والثلاثة لاختصاص
ظن الانقطاع نظرا الى الغالب فيما اذا تعدى الدم العادة فيناسب التربص دون غيرها المساوي الاحتمال وهذا الوجه ظاهر
لبعد الثالث كما تعرفه وارتفاع محذور الاول كما عرفت ثالثها كون المقصود استكشاف حال الدم انه مما ينقطع على العشرة فما
دون او يتجاوزها وعندي انه ضعيف وان صرح في الجواهر وغيره بكونه المراد وظهر من اخرين بل ادعى ظهوره من لفظ الاستظهار
المعبر به في الاخبار لان هذا المقصود لا يتبين حقيقته الا بانتظار العشرة ولم يبق وجه لذكر التربص يوما او يومين وثلاثة في
الاخبار الكثيرة اصلا لعدم حصول التبين منها ثم لا خصوصية لها في التبين فكان ينبغي ذكر غيرها ايضا ودعوى ان خصوصيتها
غلبة الظن بالتجاوز اذا لم ينقطع في اليومين او الثلاثة ممنوعة اذ قد ينقطع بعدها ولم يتجاوز وقد يعود مع الانقطاع فيها
فيتجاوز ومنه يتضح ما في الجواهر تبعا لغيره من حمل اختلاف العدد في نصوص الاستظهار على اختلاف حال المرأة في حصول
اليأس من الانقطاع قبل العشرة ورجائه فان يئست بالتربص بعده وان رجته انتظرت يوما آخر الى العشرة او غلبة الظن قبلها
بعدم الانقطاع ضرورة عدم حصول غلبة الظن من ذلك غالبا وان حصل نادرا فلا يناسب تنزيل اطلاق الاخبار الكثيرة
عليه بخلافه الوجه الثاني اذ الغالب على تقدير التعدي من العادة انقطاعه في اليوم الثاني والثالث فناسب الاختصاص
بمطلوبية التربص فيه دون النادر مع امكان وجه لذكر التربص بالازيد من زيادة الاحتياط لامكانه ايضا وان كان الترجيح
لغيره ويشهد لما استظهرناه التعبير في بعض النصوص بانها تحتاط بيوم او يومين كما في رواية الجعفي وموثقة البصري وصحيحة
زرارة وكذا ما في موثقة البصري من التفصيل بانها ان كان قرءها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين
لان اصل التعبير بلفظ الاحتياط ثم اختصاصه بنحو قوله تجاوز الدم عن تعدد العادة على وجه لا ينافي بقاء العادة او نفي
بما ذكرناه ودفع الاخير بان استقامة العادة موجبة لغلبة الظن بتجاوز العشرة اذا تجاوز العادة كما ارتكبه بعض الفضلاء تكلف
بعيد مع كونه في خبر المنع ايضا ويؤكده ايضا التردد بين اليوم واليومين والثلاثة اذ لا يعقل التخيير بين ايجاب الصلوة
عليها في اليوم الزائد وعدم ايجابها ولا بين جعله حيضا او استحاضة حسبما في المعتبرة وان كان الملحوظ في اصل الزيادة احتمال
كونها من الحيض المتعدي لانه قد يتعدى العادة فيجري التخيير الظاهري من جهة جهلها بان الحيض المتجاوز على تقدير
تجاوزه من العادة هل بلغ الازيد من اليوم مثلا ام لا فالواجب من الاحتياط هو الاقل والتخيير في الزائد بين البناء على كونه
الحيض المتعدي وعدمه كما في المتحيرة فيتدبر فانه دقيق واما ان كان الملحوظ هو تبين ان الدم هل يتجاوز العشرة ام لا فلا معنى
لجهلها بان التربص الزائد تبين ام لا فيرجع الى التخيير الواقعي بين الحيض والاستحاضة او بين ايجاب الصلوة وعدمه وهو غير
صحيح الا ان يجعل كلمة او للترديد والتفصيل بين حصول اليأس من الانقطاع على العشرة ورجائه كما التزم في الجواهر تبعا

يوما لم تتربص صح

لغيره وهو خلاف ظاهرها خصوصا مع الاقتصار على هذا العدد والمفروض ان اليأس والرجاء ثابتان الى العشرة فينبغي اعتماد اخبار
العشرة بعموم كلما تراه المرئة قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وكانه العمدة في اختيار بعض الاعاظم انتظار العشرة مع وجوب و
الانصاف انه سديد دعوى لكن من المقطوع به كون المراد منه منقطعا قبل العشرة لا مبتدأ قبلها فهو مشروط بشرط واقعي متاخر
وقضيته ان لا ينقض الحكم به الا بعد تحقق شرطه وعليه فالمراد بحديث كلما تراه قبل العشرة هو بيان حكم الدم المنقطع ومن الامر بعمل
المستحاضة ونحوه بيان حكم الدم الموجود الذي لم ينقطع بعد فلا معارضة بينهما الا مع الحكم عليه فعلا بانه من الدم المنقطع باصالة
عدم التجاوز لكن مع ضعف التعويل على مجرد الاصل في باب الحيض كما لا يخفى على الممارس هي غير معتبرة في ثبوت موضوع الدم
المنقطع فعلا ليترتب حكمه مع انها معارضة بالاستصحاب بل قدم عليها في الطرف الاول من الدم ولذا حكم بالتحيض بمجرد الرؤية
في المشهور فلعله مقدم عليها في الطرف الاخر ايضا ولا اقل من التصادم وبقاء مقتضى شرطية الامر المتاخر وثالثها انه على
القول بالتخيير بين اليوم والازيد يجب البناء من اول اليوم اما على التحيض فيجب عليها ترك العبادة او على التطهر فيجب العبادة
واحتمال استمرار التخيير بينهما في تمام الوقت الزائد ضعيف في الغاية للهرج وفي الجواهر قد يظهر من الاخبار التخيير في نفس فعل
العبادة وتركها قال قضيتها اي الاخبار جواز الترك لها في اليوم واليومين مثلا بل ظاهر عبارته جواز الترك لها في جميع اجزاء
اليوم واليومين لا في اوله وهو ممنوع لظهور نحو قوله ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي
مستحاضة في كون الاستظهار بالتحيض في اليوم ولبيان اكثر الاخبار ثم الظاهر وجوب جميع ما هو وظيفة الحائض من ترك
الصلوة والصوم ودخول المسجد وقرائة العزائم والجماع وغير ذلك بالبناء على الحيض وجميع وظيفة الطاهر بالبناء على الاستحاضة
لاتحاد الموجب واستتباع الموضوع جميع احكامه وقد صرح به في بعض النصوص كقوله في صحيحة زرارة وتحتاط بيوم او يومين ثم
تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات فاذا حل لها الصلوة حل لزوجها ان يغشيها وفي موثقة الكناني في النفساء اذا مضى لها منذ
وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس ان يغشيها ان احب وفي موثقة البصري المستحاضة ايطاها زوجها وهل
تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرءها فان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين وعلى
القول باستحباب الاستظهار فالظاهر ان جواز الترك ايضا ثابت في اول اليوم لا مستمرا وان كان احتمال استمراره لذلك بمثابة دوام
التخيير في الضعف نعم المساواة في جميع الوظيفة هنا على تقدير التحيض وعدمه كالتخيير الحكم الخامس انها بعد الاستظهار ان استمر
الدم تعمل عمل المستحاضة وهذا على القول بكون الاستظهار الى العشرة واضح وعلى غيره فللتصريح في الاخبار بانها بعد ان تستظهر
بيوم مثلا او يومين او ثلاثة مستحاضة او تغتسل وتصلي او تصنع ما تصنع المستحاضة الى غير ذلك الحكم السادس ان الدم اذا انقطع
على العشرة فما دون يحكم بحيضية الجميع فتقضي ما صامته بعد ايام الاستظهار على تقدير كونها اقل من تمام العشرة اجماعا عن صريح
التذكرة وظاهر الحدائق وبناء على التتبع لعدم العثور على الخلاف الا من صاحب المدارك والمفاتيح والحدائق فتوقفوا في وجوب
القضاء لما ذكرناه من التصريح في الاخبار بانها بعد الاستظهار مستحاضة وتخلص منه في الرياض بحمل الاستظهار المذكور فيها
باليوم واليومين والثلاثة على الغالب من ذوات العادات التي تكمل لهن العشرة بانضمام تلك الايام ونحن منعنا الغلبة الصادقة
فالجواب معارضتها بما دل على ان الدم المنقطع على العشرة حيض معتضدا بالاجماعات التي معقدها ما تراه المرئة بين الثلاثة الى العشرة اما
تعارض العام والخاص والخصوص المنقطع على العشرة لا عينه ما بعد الاستظهار في النصوص المحكوم فيها بالاستحاضة من المنقطع
دونها والمتجاوز عنها فليحكم الخاص على العام او تعارض العمومين بلا خطر اعتبار المنقطع على العشرة ايضا مما كان بعد الاستظهار فليطلب
المرجح وهو لعموم ما دل على حيضية المنقطع لاعتضاده بالاجماعات المستفيضة بل مع موافقة المخالف فيما كان الدم بالصفرة لانه ناف
للقضاء دون حيضية الدم المنقطع والا لاوجب قضاء ما اذا تركت عبادة بعد الاستظهار لو انقطع الدم ولا يلتزم به قطعا مع ان
مقتضى النظر حسبما عرفت عدم المعارضة لان نص كلما تراه قبل العشرة ناظر الى حال انقطاع الدم لا ابتداء رؤيته فلا ينافي حيضيته
المآل عمل الاستحاضة فعلا ولذا وردت الاخبار الكثيرة بان ذات العادة بعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة والمبتدئة والمضطربة
بعد اخذهما بالتمييز او عادة الاهل او عدد الروايات تعمل عمل المستحاضة مع انها جميعا من مصاديق ما تراه قبل العشرة اترى انه معارض
لجميع هذه الاخبار الكثيرة او تخلف حكمه في جميع هذه الموارد مع كونه مورد اجماعات مستفيضة كلا بل محل كل من الحكمين في هذا

الدم غير الاخر ولا ينافيه ما في بعض الاخبار من انها بعد الاستظهار مستحاضة لكون المراد انها بحكم المستحاضة لا من موضوعها لانه من
تجاوز دمها اكثر الحيض حتى امتزج بدم الاستحاضة وح فلم يبق لعدم القضاء الا دعوى اجزاء الامر الظاهري كما استدل به ايضا وهو
مدفوع بما حقق في محله من عدم اجزاء امتثال الامر الظاهري عن الواقعي وعلى القول باجزائه يمكن ايضا النقض هنا بظهور هذا الامر
من جهة توجهه في كونه لبيان ما ينبغي ان تفعله لا من جهة عدم تبين الحال لا مطلقا وفي مثله لا اجزاء ومنه يتبين الجواب اذا استند
لما تضمن ان كلما رأته المرأة بعد ايامها فليس من الحيض كما في ذيل مرسلة يونس القصيرة وان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض كما في
المستفيضة خرج منها ايام الاستظهار فانها بعد حملها على ما بعد ايام الاستظهار للاجماع على شرع التحيض فيها وتغليب ايام الحيض
عليها لكون وضعها بالاصل لاحتمال زيادة ايام الحيض فهو حيض ظاهري محمولة على ارادة عدم التحيض عند رؤيتها وان كانت في
الواقع حيضا على تقدير عدم تجاوز العشرة ويشهد له المقابلة بما في صدرها من انها قبل ايام الحيض حيض فان المراد التحيض برؤيتها
وان كانت غير حيض على تقدير تجاوزها مع المروي في العادة العشرة وعلى هذا المعنى يحمل ايضا ما ورد بان الدم اذا تجاوز ايام العادة
تاخذ المرئة بايامها وكذا الاقتصار على ايام التمييز وعادة الاهل وعدد الروايات بهذا المعنى اي التحيض منجزا المخصوص بها واما
اذا انقطع الدم في جميع ذلك على العشرة فما دون حكم بحيضية الجميع حتى ذا المركب بالصفرة كلا او بعضا واذا حملنا الاستظهار في النص و
الفتوى بمعنى استكشاف حيضية الدم الزائد على العادة واستحاضيته بالانقطاع والتجاوز فارادة هذا المعنى من استحاضيتها
اظهر لظهور ارادة لحوق حكم كل منهما بعد تبينه وبالجملة هنا فذلكة ينبغي معرفتها وهي ان كل دم تراه المرئة في ايام عادتها مما يمكن
ان يكون حيضا في كل من طرفيه كلية مدلول عليها بالنص والاجماعات المستفيضة بل المحققة لعدم الخلاف الا من شاذ نحو صاحب
المدارك والحدائق ممن لا يعتنى به في بعض الصور من خصوص ما المركب بالصفرة وهي في الطرف الاخر ان كلما ينقطع منه على العشرة
فما دون حيض بخلاف ما يتجاوزها والخلاف هنا في حكمه لذات العادة قبل تبين الانقطاع والتجاوز فهل يعامل معاملة الحيض
فتتحيض حتى يتحقق التجاوز فينكشف ح عدم حيضية الخارج من العادة وتتدارك احكامه او معاملة الاستحاضة حتى يتحقق الانقطاع
وح ينكشف حيضية الجميع وتتدارك احكامها خرج منها ايام الاستظهار لدليله كما عليه القائلون بالاستظهار بيوم او يومين او
ثلاثة وفي الطرف الاول ان كلما استمر منه ثلاثة ايام فهو حيض بخلاف ما لم يستمر والخلاف هنا في حكمه قبل تبين الاستمرار و
الانقطاع لغير ذات العادة الوقتية فهل تعامل معاملة الحيض فتتحيض المرئة بمجرد رؤية الدم الممكن حتى ينقطع قبل الثلاثة وبه ينكشف
عدم الحيضية من البدو وتتدارك احكامه كما عليه القائلون بتحيض المبتدئة والمضطربة ومن بحكمها بمجرد الرؤية او تعامل
معاملة الاستحاضة حتى يتحقق استمرار الثلاثة وبه ينكشف كونه حيضا من البدو وتتدارك احكامه كما عليه القائلون بعدم
تحيض من ذكر الا بعد الثلاثة وكما ان التحيض وعدمه بالرؤية هنا لا ينافي الحيضية وعدمها الواقعيين المنوطين ببلوغ الثلاثة
وعدمه في الواقع كذلك في الكلية الاولى التحيض وعدمه بعد العادة لا ينافي الحيضية وعدمها الواقعيين المنوطين بالانقطاع و
التجاوز في الواقع وكما ان ما دل على الافطار بمجرد الرؤية لا ينافي ما دل على ان اقل الحيض ثلاثة كذلك ما دل على الغسل والصلوة
وعمل المستحاضة بعد ايام العادة او بعد ايام الاستظهار لا ينافي ما دل على ان اكثر الحيض عشرة وبهذا البيان يتبين وجه الحكم
السابع وهو ان الدم اذا تجاوز العشرة ولو قليلا احكم باستحاضية ما زاد على العادة للاجماع المحكي عن الفاضلين في المعتبر والتذكرة
وغيرهما ولعل من ظهر منه المخالفة لا ينكر ايضا موضوع الاستحاضة وانما يخالف في وجوب قضاء ما تركته في ايام الاستظهار
مضافا الى المستفيضة المتقدم اليها الاشارة في اخبار الاستظهار مما تضمن ان المستحاضة اذا كانت ذات عادة تقعد ايام
عادتها ثم تعمل عمل المستحاضة وهي وان كانت ظاهرة بالتقريب المتقدم في حالها بالنسبة الى الدور الثاني لمن استمر دمها من الدور
الاول فان حمل المستحاضة فيها على مطلق من استمر دمها بعد العادة كما عن الصحاح في معنى الاستحاضة فمع توجه المنع على ثبوتها
بهذا المعنى خصوصا مع هذا الاطلاق المستحاضة فعلا قبل تجاوز العشرة كما هو ظاهر تلك الاخبار بل الميزان في جملة منها بل جلها هو من كانت
مستحاضة من اول ايام العادة مرجوح لمنافاته الاستظهار المجمع عليه فليكن المراد منها التجاوز عن العشرة بارادة الدور الثاني لكن
امعان النظر في المرسلة المعول عليها في المقام يقضي بان السنن الثلاث المذكورة فيها لذات العادة والمبتدئة والمضطربة انما هي
احكام اختلاط الحيض بالاستحاضة فهو ثابت متى تحقق وحيث انه لا يتحقق بمجرد التجاوز عن العادة لهذا وجب الانتظار في الدور

فذلكة ينبغي معرفتها مهمة

الاول الى العشرة مع استظهار او بغيره فاذا تجاوز فتحقق الاختلاط ثبت فيه حكم الدور الثانى واقتضى البناء على حيضية عدد
العادة منها خاصة ولذا صح ما اتفق عليه الاصحاب من الاستدلال بهذه المرسلة للاخذ بعدد ها من الستة او السبعة فى الدور الا
بمجرد التجاوز من العشرة وعليه لا ينافى هذه المستفيضة الاستظهار فالاستظهار محله عند تجاوز العادة والاقتصار على العادة محله
بعد التجاوز من العشرة نظير ما مر فى عدم المنافاة بين عموم ما تراه قبل العشرة وبين عمل الاستحاضة بعد الاستظهار مع ان رجوع
المبتدئة والمضطربة بمجرد تجاوز العشرة الى تعيين بعض ايام العشرة الماضية بموجب التمييز وعادة الاهل يقضى باولوية رجوع
ذات العادة الى التعيين بموجب عادتها هذا كله مضافا الى الدليل الاعتبارى المشار اليه فى شرح قول المص وان تجاوز العشرة من ان
انتقال الدم من الحيض الى الاستحاضة بمجرد تمامية العشرة فى غاية البعد بل كالمقطوع عدمه عادة وهذا البعد جار فى كل آن متصل
التحديد صح | بالعشرة الى اجزاء العادة وعنده يحصل التبدل لانقضاء العادة فيحكم باستحاضيته فى الان الاول مما بعد العادة وهكذا ما اتصل به
مما تاخره الى اخر الدم والى هذا نظر وضع الاستظهار على التعبد بكونه استكشاف بتجاوز العشرة وعدمه عليه اذ لو كان على التعبد بالتجاوز
الحكم بحيضية الجميع ايضا لم يكن للاستظهار فائدة واما وجوب قضاء ما تركته فى ايام الاستظهار فهو المشهور شهرة عظيمة تقارب
الاجماع بل هو محكى عليه عن المعتبر والتذكرة وغيره بعيد تحققه لعدم خلاف صريح يعتنى به وان قوى عدم وجوبه فى المدارك
ومال اليه فى الرياض واستشكله فى نهاية الاحكام لكن لا يساعده دليل العموم قضاء ما فات وعدم صلاحية ما استند اليه للتطو
من عدم وجوب اداثه بل حرمته اذ لا يستلزم ذلك السقوط كما لم يسقط قضاء الصوم مع حرمة اداثه ومن خلو النصوص لان غايته عدم
التعرض لعله لايكال بيانه الى عموم من فاتته كما او كله اليه فى الاخبار المتقدمة المتضمنة لترك العبادة بمجرد رؤية الدم من قوله
تقطر ساعة ترى الدم ونحوه بقى التنبيه على امور منها ان الاقتصار فى الحيضية على دم العادة فيما استمر المرئى منها الى ان تجاوز
العشرة لا اشكال فيه واما اذا انقطع على العادة او بعدها ثم عاد ثم انقطع ثم عاد واستمر الى ان تجاوز العشرة ففى الاقتصار
فى الحيضية على المرئى فى العادة او مع انضمام المرئى بعدها المنقطع عن التجاوز الاحتمال المتقدم فى شرح العبارة المذكورة
ومنها ان ثبوت الاستظهار لذات العادة فى جميع ادوارها انما هو مع انقطاع الدم بين الدورين بعدد اقل الطهر واما اذا
اتصل من الدور الاول المتقدم الى الدور المتاخر فتحيض فى الدور المتاخر بعدد العادة خاصة للمستفيضة المتقدمة المتضمنة
لان المستحاضة تاخذ بايام عادتها مع البناء على ظهورها فى مستمرة الدم حسبما عرفت واظهر منها مرسلة يونس الطويلة من
مواضع عديدة فيها منها قوله تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال فيها سنتها فيما تستقبل اذا استحاضت
وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل اذا استحاضت
وقال بعض الفضلاء انه مفروغ عنه فى كلامهم وفى الجواهر ان الاختصاص بالدور الاول هو ظاهر النص والفتوى لكن فيه اى فيما
انه لا يبعد استحباب الاستظهار لها مع الاستمرار باليومين او اليوم بما عساه يظهر من بعض الاخبار وكان مراده صحيحة زرارة
المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او يومين وصوما وايثر الجعفى وموثقة البصرى ويحمل على الاستحباب
جمعا مع التصريح فى غيرها بانها تقعد ايام عادتها ثم تصلى وهذا ان تم فيوافق مختاره من وجوب الاستظهار واما مع البناء على
استحبابه فلا بد من الترجيح وهو للمستفيضة عددا وسندا ومعتضدا فلا باس بحمل المقابل على ما هو خارج من الطرح بارادة
الاستحاضة بمعنى استمرار الدم بعد العادة ومنها ان الاستظهار مخصوص بذات العادة واما المبتدئة فتنتظر العشرة على كل حال
وبعدد الاستمرار كلما انقطع بينها من الظاهر لعموم المقتضى فانه انقطع عليها او قبلها كان الجميع حيضا للتصريح به فى نصوص المبتدئة
منها قوله فى موثقة سماعة فى الجارية البكر فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة معتضدة بالاتفاق و
قاعدة الامكان وعموم ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وان تجاوز العشرة تاخذ من العشرة الماضية بعدد التمييز او
عادة الاهل او عدد الروايات تعيينا او تخييرا حسبما مر ثم اذا انقطع الدم بعد ذلك بعدد اقل الطهر ففى الدور الثانى ايضا
تعمل كالدور الاول وان لم ينقطع كذلك واستمر الى الدور الثانى فلا تنتظر العشرة بل تاخذ بايام التمييز او عادة الاهل او
الروايات فى العشرة الاولى كما صرح به جماعة لنا ما مر اخبار المبتدئة المستمرة الدم كقوله فى موثق ابن بكير ان استمر بها الدم بعد
ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين ونحوه فى موثقته الاخرى وكذا ظاهر المضمرة فى الجارية اول حيضها دام دمها
ثلاثة اشهر الا قراؤها مثل اقراء نسائها فانها ظاهرة جدا فى الاخذ بالعدد من غير انتظار واظهر منها المرسلة بل هى كالنص بحيث

فى عدم انتظار العشرة معتضدة بظهور الفتوى وغيره عنه ففى الدروس اما المبتدئة فظاهر الاصحاب انها تمكث فى الدور الاول الى العشرة
الى ان قال فاذا جاء الدور الثانى اعتبرت التمييز وعادة النساء والروايات فى نفس العشرة وتتعبد فى الزائد على ذلك وارسله
فى الروض وكشف الالتباس المنفصل مع استمرار الدم بين الدور الاول والثانى ورسالة المسلمات وعلى كل حال ان اخذت ابتداء
بالعدد المذكور ثم انقطع الدم على العشرة او قبلها تبين ان الجميع حيض وتداركت ما تنقضيه ومنها ان المضطربة المستمرة الدم فى
الدور الثانى كالمبتدئة فى اخذها بعدد التمييز او عادة الاهل او الروايات ابتداء من غير انتظار العشرة لبعض ما ذكر من اخبار
مستمرة الدم مما عممناه سابقا للمضطربة خصوصا المرسلة المصرحة بانها تصلى وتدع الصلوة مع اقبال الدم وادباره وفى
ذيلها على تفسيرنا المتقدم لها بان المضطربة المستمرة الدم تاخذ بسبعة وتصلى ثلاثة وعشرين معتضدة بظهور الفتوى وغيره عنه
ايضا واما فى الدور الاول ففى الدروس بعد ما حكينا عنه فى المبتدئة قال واما المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات فى
جميع ادوارها وفى الروض بعد ذكر نحو ما حكيناه عن الدروس فى المبتدئة قال واما المضطربة فتنتقل بعد ما تاخذه من الروايات
مع عدم التمييز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وظاهره كصريح الدروس انها لا تنتظر العشرة فى الدور الاول وبه صرح
ايضا فى كشف الالتباس ولعل نظرهم الى ان انتظار العشرة فى المبتدئة انما هو للنص المخصوص من نحو المضمرة دون العموم وهو غير
شامل للمضطربة خصوصا على ما فهم من كون المضطربة المقابلة للمبتدئة هى الناسية فلا تصح دعوى ظهورها فى العموم لكل
من لم يستقر لها عادة ولعله ابو العباس فى الاخيرة بانه مع وجود التمييز لا تخير وهو ظاهر فى مخالفة المتحيرة خاصة ولعل الاقوى انتظارها
العشرة ايضا لقاعدة الامكان وعموم ما تراه قبل العشرة وهما كافيان فى وجوب الانتظار ولا يعارضهما اخبار الصفات القاضية
باعتبارها مطلقا لان المسلم من اعتبارها مميزا فى جانب الوجود والعدم معا انما هو فى تمييز
الحيض من الاستحاضة مع اختلاطهما كما مرت اليه الاشارة فى الاستدلال على قاعدة الامكان وكذا عموم دليل عادة الاهل اذا اجريناها
فى المضطربة واما عدد الروايات فموضوعه المستحاضة المستمرة الدم فى ظاهر الاخبار جدا فلا ريب فى ضعف ما هو ظاهر الشهيدين
وصريح ابى العباس ومنها انه قد عرفت ان المبتدئة اذا لم يستمر دمها من دور الى دور تنتظر العشرة فى جميع ادوارها للعموم المقتضى
واذا استمر تنتظرها فى الدور الاول لوجود المقتضى فيه ولا مورد للاستظهار فيها واما فى الدور الثانى مع استمرار دمها
فلا استظهار ايضا لظاهر الاخبار الحاكمة باخذ ما مر فى نفس العشرة العدد المعين من التمييز او عادة الاهل او عدد الروايات من
غير زيادة بل هى كالصريح فى ذلك وفى الذكرى وكذا تستظهر المبتدئة اذا رجعت الى عادة نسائها بيوم رواه محمد بن مسلم عن الباقر
عليه السلم وفى شرح المفاتيح نسب اليه وجوبه وهو غريب مع تصريحهم باستحباب الاستظهار واسا وفى احدى نسختى الدروس
وهل تستظهر اى المبتدئة والمضطربة اذا رجعتا الى ذلك اى التمييز والروايات بما تستظهر به المعتادة الظاهر نعم وفى نسخة
الاخرى وهل تستظهر اى المضطربة المذكورة قريبا اذا رجعت الى ذلك الخ واعتمد فى الروض على الاولى فى النقل عنه قال وصرح
الشهيد فى الدروس باستظهارهما وعلى كلامه المتقدم من رجوع المضطربة الى التمييز والروايات فى الدور الاول تستظهر فيه ايضا
والمبتدئة فى الدور الثانى لاعتبارهما فى الدور الاول عشرا وعلى كل حال اما رجوع المبتدئة فللموثق بناء على ان لا رجوع
للمضطربة الى عادة الاهل لكن لا يقتضى التعدى فى الحكم عما فيه الا بدعوى تنقيح هى على عهدته واما رجوعهما معا فلعله لموثقة
وصحيحة البزنطى سالته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين صح | زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين او ثلاثة ولكن لو كان نظره الى الخبر لما اقتصر فى الدروس على ذكر الموثق فى المبتدئة
قال بعد كلامه المتقدم وروى فى المبتدئة الاستظهار بعد عادة اهلها بيوم فلعل نظره فى العموم الى عموم علة الاستظهار
فانه الاستكشاف عن حال الدم فى الانقطاع قبل العشرة وهى جارية فى مطلق الحائض لكنه ضعيف لعدم كونه منصوصا ولا معلوما
بالقطع واما النص فيعرض عنه اذ لم يحك القول به عن غيره بل ولا هو فى غير الدروس افتى به والاستظهار على خلاف الاصل والعمو
فليقتصر على مورد الاخبار المستفيضة ومعقد الاجماعات من ذات العادة بل ظاهر الادلة نفيه فى المبتدئة والمضطربة لوجوب
انتظارها العشرة فى الدور الاول نصا وفتوى حسبما سمعت واذا استمر بهما الى الدور الثانى فقد قرر الشارع لهما ايام التمييز
وعادة الاهل والروايات وظاهر نصوصها جدا خصوصا المرسلة الجامعة للسنن الاختصار بعددها من غير زيادة فليحمل العام
على الخاص ويطرح ذيل الموثق الوارد فى عادة نسائها ولا يخرجه عن الحجية فى عادة الاهل كما هو الداب المستمر وقد تبين مما

ذكر الكلام في استظهار المضطربة وتعين القول بعدم ثبوته فيها كما هو المشهور وشهرة عظيمة تقارب الاجماع بل عبارة شرح المفاتيح
تعطي الاتفاق عليه قال وبما ذكر ظهر وجه تخصيص الفقهاء الاستظهار بذات العادة ولم يعتبروا ذلك للمبتدئة والمضطربة
استظهارا انتهى منها ان الاستظهار ثابت لذات العادة الوقتية العددية والعددية خاصة لعموم الدليل من قوله في الاخبار
تجلس قدر حيضها ونحوه من العبارات منضما الى عموم نحو الموثق المستحاضة تستظهر بيوم او يومين او ثلاثة واما ذات الوقتية
خاصة فلا استظهار فيها لانه مراعاة في العدد وهذه تنتظر العشرة في الدور الاول ومع الاستمرار الى الدور الثاني فيتمها
اخبار التمييز والروايات الظاهر فيها الاقتصار على عددها كما عرفت منها ان الاستظهار ثابت في النفساء للتصريح به في
عدة روايات ولان النفساء كالحائض بل دم النفاس حيض حبس لغذاء الولد كما صرح به في الاخبار ولمساواته في الحكم الا ما خرج و
هو مفروغ عنه على القول بان اكثر النفاس عشرة بل بثبوت ان عدد العشرة اكثر النفاس عشرة بل يجوز ان يعد العشرة اكثر النفاس
مستفاد من وضع الاستظهار فيه والا لم يحتج بعد العشرة في النفاس خبر كما ستعرف في بابه واقل زمان الطهر المتخلل العشرة
هو عشرة ايام ولا حد معين لاكثره كما تقدم الكلام فيه في اول الحيض واما الاحكام الثابتة للحائض من التكليفية والوضعية
الواجبة والمستحبة فقد تقدم جملة منها عند ذكر ما يجب له الاغسال الثلاثة ونشير الى ما تقدم شرحه ونشرح ما لم يتقدم
ومن الاحكام انه لا تنعقد لها صلوة ولا صوم ولا طواف ما لم ينقطع الدم اجماعا ولاعتبار الطهارة من حدث الحيض في كل من
الاولين مطلقا والواجب من الثالث نصا وفتوى وفي مستحب الثالث ايضا على احد القولين واما على القول الاخر فللحرمة دخول
المسجد الاعظم مع حدث الحيض وقد تقدم الكلام في هذه الثلاثة في ذكر الغايات ولا يرتفع لها حدث اذا توضأت او
اغتسلت مع عدم انقطاع الدم للمنع لبقاء موجب الحدث الحقيقي حال وجود الدم والحكمي حال النقاء المتخلل بين الدمين
ولو ورد النص به من قوله اما الطهر فلا معتضدا بالاتفاق وارتفاع الحدث الاكبر غير الحيض بالغسل له وعدمه تقدم الكلام
فيه في ضابطة انتقاض الغسل بوقوع موجبه في اثنائه في مسئلة وقوع الاصغر في اثناء غسل الجنابة واما تيمم الحائض في
الحرمين ان قلنا به فتعبد محض ويحرم عليها دخول ساير المساجد الا اجتيازا فيما عدا المسجدين الاعظمين حسبما تقدم شرحه
وكذا يحرم عليها وضع شيء فيها على الاظهر المتقدم دليله في الغايات وكذا قراءة احدى سور العزائم وابعاضها المختصة مطلقا
والمشتركة بقصد كونها منها حسب ما تقدم في الجنب وكذا مس كتابة القران لما تقدم مع تفصيل الكلام في المختص والمشترك
في مس الجنب وكذا يحرم على زوجها منها موضع الدم فلا يطاها في القبل قبل انقطاع الدم اجماعا بل ضرورة من الاسلام ولذا
قال في التبيان يقتل مستحله ونصا كتابا من قوله واعتزلوا النساء في المحيض وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وسنة متواترة ويعزر
به كما في كل كبيرة حسبما للسادة بنظر الحاكم ويحكى عن ابي علي انه الشيخ ره تعيينه بثمن حد الزاني والموجود في خبر ابن مسلم والفضل
الهاشمي خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وسندهما غير نقي نعم عن الفقيه في تفسيره وان اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان
يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنا عشرة جلدة ونصفا وسنده كسابقه ولذا اعرض الاصحاب عن حكم الجلد فيه الا في الحدائق وكذا
انكارهم على ابي علي من جهة عدم تخصيصهم من الاخبار وهذا من تبجحاته البارزة ولا فرق في الحرمة بين الحيض المعلوم او المحكوم به
في الشرع ولو بقاعدة الامكان في موارد اعتبارها او بالتمييز ومن عادة الاهل والاقران وعدد الروايات بعد اخذها
وهنا مسئلة مثل ما كان الحرمة تعم المرئة فعليها الامتناع ويحرم تمكينها اصليا لا من باب المعاونة لعموم المشاركة في التكليف بل
ظهورها من سياق ادلة المقام معتضدا بظهور المفروغية عنه وورود انه سفاح في بعض نصوصه مؤيدا بالتعليل بالاذى
وتوجه الخطاب هنا الى الرجال مبني على الغالب لانه هو اتيان الرجل الى المرئة دون العكس ولا ينافيه ما في جامع المقاصد من
الاستدلال على الحرمة بلا تعاونوا ولعله استدلال لما هو غالب لو توقع بالنسبة اليها من التمكين المستلزم للمعاونة المحرمة و
لذا اعترض بانه لو ادخلت ذكره حال نومه اختصت بالحرمة وهو من موارد فرق الحرمة الاصلية عن حرمة المعاونة ويفرق ايضا في
ادخالها ذكر المجنون ونحوه منها ان حرمة الوطي ثابتة مع العلم بالحيض وان جهل التحريم فهو اثم ما لم يكن غافلا محضا اما على
الفعل او على ترك السؤال كما في ساير المحرمات وصرح غير واحد كما حكاه في الجواهر وغيره بعدم الاثم هنا اذا لم يبلغه الحكم ولم يتبين
ان مراده عدم الاثم مطلقا او على الفعل وان اثم على ترك السؤال ولعل منشأ هذا النقل ما وقع للمنتهى والفاضل والشهيد في

تعبيرهم بانه انما يثبت التعزير لو علم بالحيض والحكم فلو جهل ولو باحدهما او نسيه فلا شيء عليه وهو كما ترى في غاية الظهور في ارادة
نفي التعزير لا كل شيء نعم هو محتمل من صاحب المدارك الذي يميل الى معذورية الجاهل مطلقا ويقول بها وعلى كل حال لا
يخفى ضعفه لما تقرر في الجاهل الملتفت المقصر من غير مخرج هنا منها ان الاستمرار على الجماع كابتدائه في هذه الحرمة فلو ادخل
وفاجاءه بعده الحيض وجب النزع والانتزاع فورا والا اثما ان اختارا معا والا فالمختار منهما منها ان قولها في كونها حايضا معتبر
اتفاقا للمعتبرة منها حسنة زرارة العدة والحيض الى النساء اذا ادعت صدقت ولانه من الامور التي يعسر الاشهاد عليها غالبا
خصوصا مع ان رؤية الدم اعم من الحيض مضافا الى اية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وان نوقش بعدم الملازمة لامكان
كون المحرم الكتمان لعدم امكان التوصل معه الى الشهادة عليها وهل يقبل مطلقا كما هو ظاهر الاكثر او اذا لم تكن متهمة كما هو محكي
التذكرة والذكرى وجامع المقاصد والروض قولان ومحصل الكلام انه لا خلاف في القبول اذا لم يقترن ببعض امارة خارجية من محض الخبر
موجبة للتشكيك وظن الكذب واذا ظن الزوج الحيض من امارات ظنية ولا خبر فالاوجه جواز الوطي حتى يعلم او تخبر به فان تشكك فالجواز
اولى وفي نهاية الاحكام يجب الامتناع حالة الاشتباه لوجوبه حالة الحيض واباحة الوطي حالة الطهر والاولى قوي وفي المنتهى يجب
عليه الامتناع من الوطي وقت الاشتباه كما في حالة استمرار الدم لان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حالة الطهر مباح فيحتاط تغليبا
للحرام فان الباب باب الفروج فيه انه مورد اصل البرائة ما لم يكن شبهة محصورة ومحكم فيه عموم حل الاستمتاع واذا كان شك
الزوج لتحير المتحيرة فالحكم فيه ما سبق هذا مع عدم خبرها وان اخبرت بالحيض فمع الشك وتساوي الاحتمالين يحرم الوطي لعموم النص
المتقدم وتقييد من قيد بعدم التهمة لنحو ذلك في غاية الضعف ومع ظن الكذب ولو من قرائن الحال فهو التهمة التي محل الخلاف
وفيه قولان وجه الحرمة وقبول الخبر كما هو ظاهر الاكثر عموم النص وعسر الاطلاع ووجه الجواز وعدم القبول رواية السكوني عن علي ع
في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلاث حيضات قال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان
شهدن صدقت والا فهي كاذبة لكنها لا تكافؤ المطلقات بالقبول حتى تقيدها خصوصا مع اختصاص موردها بدعوى ما هو
خلاف غالب العادات من ثلاث حيضات فالتقييد بمطلق التهمة مشكل وفي الجواهر بعد البناء على التقييد قال ينبغي قصره
على نحو مضمون النص كالاستناد الى ما هو محل الريبة لا الاكتفاء بمجرد ظن الزوج الكذب وان لم يستند الى شيء من ذلك انتهى وفيه
تنقيح المناط بغلبة ظن كذبها ثم يتقوى دعوى عدم انصراف اطلاق القبول الى المتهمة فيبقى بلا دليل والاصل عدم القبول وعليه
يختص بغير المتهمة ومع عدم الخصوصية لدعواها امرا غريبا وقبول الخبر يعم حدوث الحيض وبقائه وانقطاعه لعموم النص وعسر
الاطلاع منها ان ايام الاستظهار بناء على وجوبه لا ينبغي حرمة الوطي فيها وفي اليوم المخير فيه تتبع الحرمة بناءها على الاستظهار
به وعدمه وعلى القول باستحبابه فان قلنا باستمرار ندبه قوي وجوب تمكينها مع مطالبة الزوج الجماع لكونه حقا مطالبا تتمكن من
ادائه بترك المستحب بل ربما لا يستحب له عدم الوطي لعدم استلزام ثبوت الاستحباب لها ثبوته له وهو ضعيف بل في بعض النصوص
توقف حل الوطي على الاستظهار فاذا حمل على الاستحباب استحب له نعم اذا لم تبن على ترك المستحب واستمرت على التحيض اشكل وطاؤها
لكونها حايضا بالبناء على التحيض بالاستظهار نعم لو كان بنائها على ترك المستحب واختيار عدم التحيض كان الاقوى جواز الوطي للزوج
الى ان يعلم بنائها على التحيض ولعل ذلك ونحوه من وجوب الصلوة مرة وتركها اخرى في يوم واحد وجواز دخول المسجد مرة والامتناع
منه اخرى وكذا في ساير تروك الحايض مما ينافيه نعم بدوام الندب ويتوجه القول بان المستحب هو البناء على الاستظهار بعد
انقطاع الدم وفي اول كل يوم بناء على التخيير بين يوم او يومين او ثلاثة فاذا بنت وجب عليها تروك الحايض فيحرم الوطي عليه
وعليها وهو الاقوى نظير التخيير في ايام الحيض بين الست والسبع فيما مر ودعوى ان ترك الجماع غير داخل فيما يجب تركه ايام
الاستظهار ضعيفة بل يمنعه النص بنحو له ولا يصح طلاقها في ايام الدم مع دخول زوجها بها وحضوره لا مع غيبته عنها حسب
ما يأتي شرحه في باب الطلاق ويجب عليها لكل ما يجب له الطهارة لا للنفس مع الحكم بالنقاء من الحيض الغسل كما تقدم في ذكر غايات
الاغسال الواجبة ويجب ايضا عليها بعد النقاء قضاء الصوم دون الصلوة الموقتة باتفاق النص والفتوى فيها اما الصلوة الغير
الموقتة كركعتي الطواف اذا حدث الدم قبلها والمنذورة مطلقا فيجب تداركها فانه عدم تعين الوقت المقتضي للسقوط بالفوات فيه
وفي قضاء الصلوة المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض قولان ثم لا فرق في الموقتة التي لا تقضيها بين اليومية وغيرها من الايات

والزوله بناء على توقيتها كما تعرف تفصيل التوقيت فيها في محله وفي قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادفه الحيض ولو كان و
هل يجوز لها ان تسجد لو سمعت آية السجدة والاولى منها اذا تلتها ولو عصيانا او استمعت اليها قولان بل ثلاثة الاشبه نعم يجوز وهل يجب
كما قال في التذكرة اذا ثبت هذا اي الجواز فان السجود هنا واجب اذا تلت او استمعت اذ جوازه يستلزم وجوبه وبالجملة الوجوب
هو المشهور كما في جامع المقاصد وغاية المرام وما عن كشف من بعد نقله الجواز عن المبسوط والنهاية من ان الوجوب ساقط بلا خلاف
في غير محله نعم عبر بعضهم عن الحكم بالجواز كما في المبسوط والجامع والمنتهى بل هو معقد شهرة واجماع في بعض العبارات ولعله في مقابل
القول بالحرمة ومرادهم ما حكيناه عن التذكرة الاعبارة في المبسوط قال يجوز للحائض والجنب ان يسجدا للعزائم وان لم يجز لهما قراءة
آياتها ويجوز لهما تركه وعلى كل حال عن المقنعة والتهذيب والوسيلة والانتصار حرمة السجود عليها وعن المفيد نفي الخلاف فيها وعن
التهذيب الاجماع عليها الكن في عبارة بعض التفصيل بالوجوب اذا استمعت وقرأت وعدم الوجوب اذا سمعت فتبين مصرح بالحر
ح كما عن النهاية والمهذب ومتردد في الجواز فيه وعدم الجواز كصريح المدارك وظاهر المنتهى ومصرح بالاستحباب فيه كما عن غاية
المرام وجماعة مع نسبة هذا البعض في الاول الى المشهور وكان التفصيل في الوجوب عندهم بين القاري والمستمع مع السامع هنا
ناش من التفصيل بينهما في وجوب اصل السجود على السامع من غير اصغاء ولو من الطاهر غير الحائض فان الشيخ صرح بعدم وجوبه عليها
وادعى الاجماع عليه وتبعه جماعة والحلي صرح بالوجوب عليها وادعى الاجماع عليه في كتاب الصلوة وتبعه جماعة وظاهر الجميع عدم
الفرق بين القاري والمستمع بل صرح في شرح المفاتيح بالاجماع المركب فيها فمن عمم الوجوب هناك للسامع اوجبه على الحائض ومن
خصه هناك بغير السامع خصه هنا ثم هؤلاء من صرح منهم هناك باستحبابه للسامع كالشيخ وغيره بل جعله الاول معقد اجماعه
استحبه هنا ايضا وبعضهم حرم على الحائض السامع وبعضهم جوزه والتتبع مساعد لما قلناه وقد يوجد بعض عبارات توهم غيره
من بعض من تأخر وعلى كل حال الاقرب وجوبه على الحائض كالجنب مطلقا مع التلاوة والاستماع والسماع للمعتبرة منها الصحيح عن
الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها والموثق اذا قرئ شيء من العزائم وسمعتها فاسجد وان كنت على غير
طهر وان كانت المرأة لا تصلي وهما كغيرهما صريحان في السماع والاستماع اولى فضلا عن التلاوة وهذه المعتبرة معتضدة بالشهرة
المستفيضة بل المحققة والاجماع المحكي وعموم ما دل على وجوب السجود على من تلا آية السجدة او استمعها الشمولها الحائض والاستدلال
على عدم الشمول باشتراط الطهارة في سجود الذكر مضعف بعدم وضوح دليل عليه وان نفى المفيد عنه الخلاف في المحكي عن المقنعة
وعن الشيخ ايضا التطرق او من اليه بمصير كثير او الاكثر بل المشهور الى خلافه فالاولى الاستدلال للمنع بالموثق عن الحائض هل
تقرأ القرآن وتسجد اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد وخبر غياث لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة لكنهما مع ضعف
الثاني لا يقاومان المعتبرة من وجوه اعظمها موافقتهما لمذهب ابي حنيفة والشافعي واحمد بل جمهور العامة فلا بأس بحملهما على سماع ما
يستحب السجود له والمراد بالنهي اباحة الترك لوقوعه في مظنة الوجوب وغير ذلك وان ابيت عنه فعلى التقية ولعل دليل التفصيل
بين السماع والاستماع الجمع بين الاخبار بشهادة ما رواه ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يجب الا ان يكون منصتا لقرائته او يصلي
بصلوته فاما ان يكون في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد اذا سمعت والجواب ان الجمع فرع المكافئة وهي كما عرفت مفقودة وفي
وجوب الكفارة على الزوج بوطئها حايضا روايتان اقواهما كما انه احوطهما الوجوب لا خلاف في ثبوتها انما الخلاف في وجوبها كما هو
مشهور والمعتقد مبين بل الاجماع عليه محكي عن الخلاف والغنية والانتصار السيد ومصباحه وفي الرياض عن السرائر والجامعية فلعله
لدعواه الاجماع عليه في وطء المملوكة مع ملاحظة الاجماع المركب بينهما كما ادعى او استحبابها كما عن كثير من المتاخرين بل نسب الى المشهور
وظهر من جماعة التوقف للاقتصار على ذكر القولين او الروايتين وفي الذكرى واما التفصيل بالمضطر وغيره والشاب وغيره كما قاله
الراوندي فلا عبرة به انتهى والاقوى الوجوب للروايات منها معتبرة منها صحيح ابن مسلم عمن اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق
بدينار ثم يستغفر الله والمروي عن تفسير علي بن ابراهيم وموثقة ابي بصير ورواية اخرى لابن مسلم ومرسلة داود والفقه في الرضوي
ومرسلة المقنع وضعف سند بعضها منجبر بما عرفت معتضدة بالاجماعات المستفيضة فلترجح على الاخبار المستند اليها للثاني
وهي ثلاث صحيحة العيص سألت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك فقد نهى الله ان يقربها
قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله ولا يعود وموثقة زرارة عن احدهما عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس

عليه شيء يستغفر الله ولا يعود وفي خبر ليث المرادي عن الصادق ع في وقوع الرجل على امرأة طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد
عصى ربه خصوصا مع ضعف الاخيرة كما في غض وجش وصر وموافقتها كالاوليين ايضا القول ابي حنيفة واصحابه المعروف مذهبهم
في زمان الصادق ع والشافعي ومالك والليث بن سعد وربيعة وما في دلالة الاخيرة من التقييد بالخطأ المحتمل مع ملاحظة الحكم
عليه بالمعصية لكونه بمعنى الجهل بالحكم المقصر في السؤال وهو اما خارج عن البحث كما ستعرف واخص من المدعى مع عدم امكان
الاتمام بعدم القول بالفصل لوجوده وفي الثانية من امكان تخصيص الشيء المنفي عموما بغير الكفارة وهو اولى من التجوز بحمل الامر
ونحوها في الطرف المقابل على الاستحباب والاولى وجدها مع عدم صراحة كلمة عليه في السؤال في الوجوب فيقتضي عمومها
منه ومن الندب تقييد الشيء المنفي في الجواب بالشيء الواجب لعلمه بالكفارة المستحبة لا يكافؤ المستفيضة المخالفة لمذهب العامة
المعتضدة بالاجماعات المحكية وما في المعتبر والمنتهى من نفي الاجماع لوجود الخلاف غير متوجه لعدم منافاته له كما هو مقرر نعم قد يوهن
نقله ذهاب المعظم الى خلافه لكن تحققه بمرتبة التوهين غير معلوم فلا ينبغي تكذيب نقله من الاعاظم بمجرد وجود المخالف واما التوهين
بمسارعة هؤلاء الى دعوى الاجماع في هذه الكتب فهو من الكلام الذي لا ينبغي وما دلالة اختلاف مقدار الكفارة في الاخبار على
كون الحكم استحبابيا ففيه ان الاختلاف المضر لعين الادلة المعتبرة المستندة للوجوب لان ما اعتبر سنده من اخبار الكفارة اختلافه بنحو
الاطلاق والتقييد لغير المضر ويحمل المطلق على الاطلاق الدينار او نصفه ونحوه وما كان مخالفا بغير هذا النحو فلا يعتبر سنده
ولم يتحقق جابره فلا يلتفت الى ما فيه اذ لم يوجد عامل بما فيه من التصدق على عدة مساكين او مسكين واحد بل في المعتبر بعد تقدير
الكفارة بما في مرسلة داود قال اتفاق الاصحاب على اختصاصها بالصدقة الراجحة اما وجوبا او استحبابا وفي المنتهى الاتفاق وقع على صحتها
بنقص استدل بها على الرجحان المانع من النقيض وبعض استدل بها على مطلق الرجحان ثم في المقنع اشباع مسكين ولا يلتفت الى
مثله خصوصا مع مخالفته هو فيه كما تسمع فليحمل ما في الاخبار المعارضة بغير نحو الاطلاق والتقييد على بعض ما مر من العجز عن النقد
ونحوه او يطرح ومما ذكر يتبين ان القول بالاستحباب غير ناش من اختلاف الاخبار اذ لو كان هو الدال عليه لاختار القول باستحباب
جميع ما فيها من القائلين باستحباب الكفارة مع ان دلالتها على الندب لو تم فايماء واشعار لا يبهم مصرف تصريح او ظهور الاخبار
الامرة عن حقيقتها فلا ينبغي التأمل في قوة القول بالوجوب وحمل الثاني من الاخبار على التقية خصوصا مع اعتبار النص المعتبر منها
سندا ودلالة كخبر العيص السائل من الصادق المعاصر لابي حنيفة المفتي بذلك او غير التقية من الجهل بالحيض ولا ينافيه ثبوت القضاء في
خبر ليث لاحتمال ارادة المقصر في الفحص عن الحال بوجه يؤاخذ ويكون هو المراد من الخطاء فيه او الجاهل بالحكم بناء على القول بعدم
الكفارة فيه وان اثم اما على الفعل او على ترك السؤال ويكون هو المراد من الخطاء في الخبر وهنا مسائل منها انه لا فرق في ثبوت الكفارة
بين الزوجة الدائمة والمنقطعة لعموم النص والفتوى وهل يشمل وطء الاجنبية ام لا الاصح بالاول في المنتهى والذكرى وشرح المفاتيح
وفي جامع المقاصد ان في الحاق الاجنبية قولين وفي الروض والذخيرة فيه وجهان وكانهما من الاصل وكون وطئها افحش والاقوى العموم
لعموم جملة من النصوص كخبر داود وموثق ابي بصير والنبوي المرسل ولا يعارضها الباقي ودعوى انصراف الاطلاق الى الزوجة ممنوع و
منها انه لا كفارة على الموطوئة كما صرح به في المنتهى والتحرير للاصل من غير مخرج لاختصاص الاخبار بالواطي قال بعض الفضلاء عموم
المشاركة في التكليف قاض بثبوتها فيها ايضا ان لم يتحقق اجماع ولو قيل بالثبوت فيها لم يكن بعيدا من الصواب لعدم تحقق الاجماع ولا
شهرة تمنع من عموم المشاركة انتهى وهو غير بعيد عن تنقيح المناط لولا ظهور كلمات الاصحاب في الاختصاص بالواطي على وجه يؤذن بالاجماع
منها انه تردد بعض كما في الجواهر في شمول الادلة لوطء من تحيض من غير الفرج اذا وطئها في دبرها وكذا لوطء الخنثى المشكل وفي حال
موت الموطوئة قال المجيز في الجميع التمسك باصالة البراءة السالمة عن المعارض خلافا لما يظهر من كشف الغطاء ثم عمم الدخول لتمام الذكر
وبعضه مع دخول الحشفة قال ويظهر من كشف الغطاء التعميم لبعض الحشفة وفيه اشكال انتهى قلت الاقوى فيمن تحيض من غير الفرج
الدخول في الادلة لصدق وطء الحائض بل وطء الزوجة الحائض وعدم الانصراف ممنوع بل ظاهر السياق الاناطة بالوطء في القبل
حالة الحيض والشك في حرمة اصل وطئها في غاية السقوط وهو شاهد ثبوت الكفارة والاقوى في الخنثى العدم لا للشك في شمول
الادلة بل لعدم تحقق حيضها مع كونه مشكلا والحكم في وطئها بعد الموت كما ذكره وفي بعض الحشفة بعد الحكم يدور مدار صدق التقاء الختانين
منها ان اعتبار العلم بالحيض وما يقوم مقامه في ثبوت الكفارة مورد اتفاق وكانه الظاهر من الاخبار خصوصا مع ظهور انها عقوبة

في بيان حكم ... الكفارة ... المقطوعة ...

وهي انما تثبت مع ثبوت التحري ولا ينبغي اشتراطه بالعلم بالحال واما مع العلم بالحيض ففي اعتبار العلم بحرمة الوطي في ثبوتها وعدمه تردد من مقتضى عموم الادلة الثبوت ويعطيه اطلاق جماعة ثبوتها بالوطي الحايض لكن صرح جماعة بعدم ثبوتها مع الجهل بالحكم كما عن الجامع والمنتهى والتذكرة والتحرير ونهاية الاحكام والذكرى وفي التكشف عن المبادي الاجماع عليه وكذا عن الخلاف لقوله لا شيء على الجاهل بالحيض او بتحريم ذلك مع قوله ان العالم ياثم قال بلا خلاف في جميع ذلك ويحتمل عبارة الرياض لقوله بعد حكاية الاجماع على عدمها مع الجهل بالحكم بالموضوع وكذا مع الجهل بالحكم ويساعده ما في الجواهر من قوله والقول بكون الكفارة دائرة مدار الحرمة مطلقا كالقول بها بمطلق الوطي في الحيض وان لم يقع على وجه محرم ضعيف بل لعل الاجماع على بطلان الثاني كما ارسله بعضهم على بطلان الاول انتهى فان تم الاجماع والا كان لعله ظاهر اطلاق المتن وغيره في الثبوت هو مقتضى عموم النصوص من نحو قوله في موثقة ابي بصير من اتى حايضا فعليه نصف دينار وفي صحيحة ابن مسلم عن الرجل اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار الى غير ذلك الا ان يدعى ظهور الكفارة في كونها عقوبة على الوطي ولا عقوبة على الفعل مع الجهل بالحكم بل على السؤال لكن كونه عقوبة في حيز المنع اولا وعدم العقوبة على الفعل مع جهل الحكم ممنوع ثانيا وكذا عدم كفاية عقوبة السؤال في ثبوتها ثالثا او يدعى ان الخبر ليث عليه بارادته من الخطاء فيه ولذا اثبت المعصية مع الخطاء واراد منه غير معتبر ان لم تكن ممنوعة فلا تنهض للاثبات منها لو كان جاهلا بالحيض فان كان مقصرا في الفحص فقد تقدم عن بعض وجوب امتناعه من الوطي وان الاقوى جوازه ومع التقصير في الفحص فعلى ما اسمعه عن المنتهى ونهاية الاحكام من وجوب الامتناع من الوطي حالة الاشتباه يحرم هنا وعلى الجواز هنالك كما قويناه فيجوز وللشيخ في الكتابين ما يقتضي بكونه عاصيا لانه جمع بين الاخبار المثبتة للكفارة والنافية بحمل النافية على غير العالم بالحال وحمل المعصية التي في اخبارها على المقصر في الفحص والسؤال والظاهر ارادته المعصية على الوطي الواقع مع التقصير لان الاخبار النافية كالتصريح في المعصية بالفعل ففي صحيحة العيص لا تلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها ولا يخفى ان الفحص من موارد اصل البراءة ما لم يكن شبهة محصورة كما لو لم يعلم ان الموجود ما اراده والبناء على جواز العمل بالاصل مثل الفحص في الموضوعات ولا ينافيه ما اشرنا اليه سابقا من افادة الاخبار بناء الحيض على الفحص وعدم التعويل على مجرد الاصل فانه بالنسبة الى نفس المرئية دون غيرها من زوج وغيره ومنها ان الكفارة بناء على وجوبها هي دينار في اوله ونصفه في وسطه وربعه في اخره لم اجد فيه خلافا الا عن المقنع فان المحكي عن كتاب حيضه قول بوجوب الكفارة مع تصريحه بانها التصدق على مسكين بقدر شبعه وحكى الدينار وفاية ولكنه وافق المشهور في نكاحه وفي الفقيه والهداية العمل على ما عند الاصحاب لمرسلة داود بن فرقد كفارة الطمث ان يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار المهذب وعبارة فقه الرضا وان جامعت امرأتك في اول الحيض تصدقت بدينار وان كان في وسطه فنصف دينار وان كان في اخره فربع دينار منضمة بظهور الاتفاق وصريح محكي الاجماع عن المبسوط المنتهي على مضمون مرسلة داود حسبما تقدم وحكاه في الذكرى عن المرتضى ايضا ولا منافاة بينها وبين ما اطلق الدينار او نصفه ونحو ذلك لوجوب حمل المطلق على المقيد المجمل على المبين وكذا ما تضمن التكفير بالاطعام بعد عدم مكافئته لها بل عدم عامل بظاهره كما عرفت يحمل على ما لا ينافيها ايضا من بلوغ قيمته النقد مطلقا او مع العجز عن النقد وما يبعد بلوغه منها كاشباع مسكين على صورة العجز عن الازيد وكذا ما تضمن النقد ولم يكن معارضته بنحو الاطلاق والتقييد كما في تفسير علي بن ابرهيم من التصدق بدينار في اول ايام حيضها وبنصف دينار اذا اتاها في اخر ايام حيضها بالتجوز في الاخر بارادته ما عدا الاول ويقيد بما تضمن الربع في الاخر الحقيقي وكذا ما في النبوي المرسل في التذكرة من نصف دينار اذا اتاها وقد ادبر الدم مع ظهور كونه من طرق العامة وبالجملة لا ينبغي التامل في الحكم بكون مقدار الكفارة ما ذكرنا وجوبا او استحبابا وان حاول بعض من تاخر منها الى القول بالاستحباب لاجراء جميع ما في الروايات من الاختلاف ولكن قد عرفت انه مما لا يرتضيه الفريقان منها ان المراد باول الحيض ووسطه واخره الثلث الاول والثاني والثالث من الحيضة التي وقع فيها الوطي لانه المتبادر من الاخبار المقسمة للاقسام الثلاثة وقد يختلف الكبير في كل قسم كما اذا كان ايام الدم اربعة او خمسة او ثمانية ولم اجد فيه مخالفا الا سلار والراوندي فقالا ان المراد بالاول والوسط والاخر من اكثر الحيض وهو العشرة واختلفا بينهما فمقتضى عبارة احكام الراوندي توزيع العشرة ثلاثة اقسام متساوية فللاول ثلاثة وثلاث وهكذا الباقيان وظاهر عبارة سلار ان اول العشرة الى تمام الاربعة اول ومن اول الخمسة الى اخر السبعة وسط ومن اول الثامنة الى اخر العشرة اخر والفرق بينهما ان الراوندي قسم الواحد الزائد على التسعة على الاثلاث وسلار اضافه كلا الى الثلاثة الاولى ولم

في مقدار الكفارة وما يتعلق بها

ولم نعرف لما ذكراه دليلا اصلا مع استلزامه خلو بعض الحيضات من الوسط والاخر او من احدهما فلا يصغى اليهما ومنها ان مقدار كفارة وطي الامة غير الحرة في المشهور بل من غير خلاف فيمن تعرض لوطي الامة وان اطلق كثير ان كفارة وطي الحايض الدينار ونصفه وربعه بل حكى بعض المعاصرين الحاق بعضهم الامة بالحرة في مقدار الكفارة لكني لم اجده ولا محكيا عن غيره بل عد في كفارات الانتصار القول بان كفارة وطي امته حايضا ثلاثة امداد لثلاثة مساكين مما انفردت به الامامية قال وخالف باقي الفقهاء وفي السرائر فان وطي امته في الحيض كان عليه ان يتصدق بثلاثة امداد من طعام يفرقها على ثلاثة مساكين سواء كان وطاه لها في اوله او اخره او وسطه بغير خلاف انتهى ونحوه عبارة فقه الرضا في نكاح المتعة واذا جامعت امتك وهي حايض تصدقت بثلاثة امداد من طعام وافتى بذلك معظم الاصحاب كابن بابويه وفي المقنعة والمعتبر والمهذب والجامع والقواعد والنهاية والتحرير والذكرى والدروس والبيان ولعل الرضوي المنجبر بالاجماعين المساعد عليهما بعدم الوقوف على تصريح بالخلاف يكفي حجة ولا يكافئه خبر عبد الملك ابن عمرو عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر الله قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله عليه السلام فليتصدق على عشرة مساكين فليحمل على ما لا ينافيه من بعض التاويلات ويقيد به اطلاق بعض ما ورد في وطي مطلق الحايض كقوله في خبر داود كفارة الطمث وفي الموثق من اتى حايضا ونحوهما ولا فرق بين وطيها اولا ووسطا واخرا لاطلاق الرضوي ومعقد الاجماعين بل صريح ثانيهما وفي الجواهر ينبغي الاقتصار فيها على امته دون امة غيره فيدخل في الزوجة لعدم صدق الاضافة وحكى عن ظاهر كشف الغطاء المساواة بينهما ثم اختار في المبعضة ايضا حكم كفارة الزوجة وكذا في المشتركة وفي المكاتبة المشروطة والمطلقة التي لم تؤد شيئا كفارة الامة وفي الروض ذكر في الاخيرتين وجهين مبنيين على حكم الاجنبية وكان الوجهين سقوط الكفارة اصلا وثبوت كفارة الزوجة والاقوى فيهما ما في الجواهر من ثبوت الامداد لكونها جاريته حين الوطي ولا يجدي التشبث بالسبب القابل لان تصير حرة اجنبية وكذا الاقوى ما ذكره في المبعضة والمشتركة لعموم ما ورد وجملة مما ورد بالدينار حسبما عرفت واختصاص مورد المخرج من ذلك العموم في معقد النص والاجماع بالجارية الظاهرة في المملوكة الصرفة فيبقى غيرها تحت العموم المذكور ويقوى في وطي امة الغير الامداد ولا يقدح عدم صدق جاريته لعدم ثبوت كون الاضافة قيدا لورودها مورد الغالب والمناط في ثبوت الامداد على كون الموطوئة من صنف الجوار بانضمام دعوى ظهورها في المملوكة الصرفة وما لم يتحقق فيه المناط كله داخل في عموم وطي الحايض الثابت فيه الدينار ومنه يتضح قوة الامداد في وطي الجارية المزوجة والمحللة للغير وان حرم منها انه عرفت كون البناء في كفارة وطي الحرة على الدينار ونصفه وربعه وظاهرهم كصريح جماعة ان المراد بالدينار المثقال الشرعي من الذهب الخالص المسكوك ولو احتمالا باعتبار سكة مخصوصة فيه من نقش خاص وخصوص السكة القديمة او المسكوك في زمان صدور الحكم بل يعم مطلق السكة المتعارفة باعتبار الرواج وفي الحدائق نسبته الى الاصحاب كافة لان النقش المخصوص في رواج النقود انما هو من اغراض السلاطين جريا لسلطانهم وليس ملحوظا للشارع فيما جعله موضوعا في زمانه وهل يختص بالذهب المسكوك او يجزي ولو مع وجود الدينار ما يساوي قيمته من الفضة المسكوكة كعشرة دراهم التي كانت قيمته في زمان الحكم تردد وخلاف من الاقتصار على مورد النص ومن تنقيح المناط بكون المقصود ايصال المستحق وانتفاعه بهذا المقدار من النقد بلا تفاوت للذهب والفضة وفي جامع المقاصد انه المعروف بين الاصحاب وربما يتجه اجزاء المثقال من التبر لوجود المنفعة المخصوصة بل ربما قيل هو اولى من الدراهم لاقربيته من الدينار وعلى كل حال يقوى الوجه الثاني خصوصا مع ملاحظة مساواتهما في الدية ونصاب الزكوة ونحوهما من الموارد والاقتصار احوط وبناء على الاقتصار يجزي الدينار وان نقصت قيمته عن عشرة دراهم كما ان المدار في القيمة بناء على التخيير زمان الوطي لانه زمان الشغل وكون قيمته زمان شرع الحكم عشرة دراهم لا يوجب الاقتصار عليها خلافا للجواهر فقوى كون الغرم بقيمة زمان الحكم وهو العشرة قال نعم يجزي الدينار نفسه زادت قيمته او نقصت وكان نظره الى كون كل منهما فردا مجزيا فلا يلاحظ فيه مساواة الاخر وفي الذكرى انه قدر الشيخان الدينار بعشرة دراهم والجزء بحاله منها فان لم نقل به ففي جواز اخراج القيمة نظر لتعلقنا الى عدم اجزاء القيمة في الكفارة وعلى قولهما لا يجزي دينار قيمته اقل من عشرة انتهى وصرح بان قضيته كفاية العشرة هي عدم كفاية دينار قيمته اقل من عشرة وكان نظره الى انه اذا ثبت كون المجزي في زمان الحكم ما يساوي عشرة دراهم ذهبا او فضة فلا معنى لكفاية الاقل ذهبا كان او فضة قلنا الاصل هو الدينار لانه الموجود في الاخبار واجزاء الدراهم انما هو لمساواتها له بدعوى التنقيح وقضيته اعتبار الدينار

ن زمان تعلق الخطاب وبنايا وهو يومئذ من التعدد بلغ ما بلغ لا كما في الجواهر و لا كما في الذكرى و اما النبو فيشكل اجزاءه اختيا
نظرا الى عدم مساواته المسكوك المنصوص في الرواج وعموم الانتفاع وهو كاف في عدم الفرق بينهما ولو قيد بالاجزاء من الدراهم كما في
الجواهر منوعة كدعوى الفاضل في نهايته والمنتهى والتحرير تناول اسم الدينار له مع اكله في الاخبار واما مع العجز عن الدينار فلا
ينبغي التامل في اجزاء الدراهم والتبر واحتمال السقوط راسا هنا كما اذا عجز عن التصدق في غاية السقوط ثمّ ان ظاهر الاصحاب كون مصرف
هذه الكفارة مصرف سائر الكفارات كما صرح به جملة ولا يعتبر في المعطى التعدد كما صرح به في الروض وغيره ولا ينبغي التامل فيه في الدينار
لاطلاق نصه واما الامداد لوطي الجارية فيقوى اعتبار التعدد فيها للتصريح في نصها وسعة اجتماعها بالمساكين الثلاثة منها انه اذا
عجز عن تمام الكفارة دون بعضها فالظاهر وجوب ما امكن عملا بقاعدة عدم سقوط الميسور كما صرح به في التحرير وقواه في المنتهى و
اذا عجز عن التعدد اصلا فظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار مع تعبيره بسقوطها مع العجز عنه سقوطها اصلا ولكن في جامع
المقاصد مال الى وجوب دفع المساوي من غير النقد كالعلة وهو غير بعيد نظرا الى قوله في رواية ابن فرقد بعد ذكر الدينار وان
لم يكن عنده ما يكفر فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل
الى شيء من الكفارة بحمله على من لم يتمكن من التصدق بمساوي الدينار مثلا وعليه فان لم يتمكن من التصدق بالمساوي يجب بما
امكن ولقاعدة الميسور وان عجز عن الكفارة اصلا لحال الخطاب وهو المقارن للفعل سقطت لقوله استغفر الله مثلا الا انه كما ان
من لا يجد الكفارة وهل يعود وجوبها بتجدد اليسار الاصل عدمه وظاهر التعليل في المرسلة يفيده ايضا لكن يشكل التعلق به لعدم
جابر له في هذا الحكم واذا تمكن حال الفعل وقصر في الدفع فطرء العجز انتظر اليسار لثبوت الاستقرار والسقوط راسا احتمال بدعوى عموم
النص له ضعيف خصوصا مع عدم الجابر منها ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لاصالة تعدد المسببات بتعدد اسبابها كما حققناه في
محله وبنينا عليه في موارد سواء كان بعد تخلل التكفير او قبله بل لا ينبغي الخلاف في تكررها بعد التخلل وان اطلق في السرائر عدمه سواء
كان الوطي المكرر في وقت واحد من الاول او الوسط او الاخر او في اوقات وظاهر عبارة الشرايع عدم الخلاف في تكررها في الاخير وبالجملة
هنا اقوال اربعة احدها تكررها بتكرر الوطي عرفا مطلقا كما في شرح المفاتيح تبعا للشهيدين وثاني المحققين ومحكي المبسوط في باب
الحيض وهو الاقوى للاصل المقرر ثانيها عدمه مطلقا كما في السرائر استنادا الى اصل البراءة قال والعموم اي عموم من اتى حائضا كما
كذا القاضي بان عليه لكل دفعة كفارة فلا يصلح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء اجناس ومصادر الا ترى ان من اكل
في نهار رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف والجواب انقطاع اصل البراءة بالاصل المقرر الذي مرجعه
الى الاخذ بظاهر الخطاب وكون العموم لا يتعلق به لانه اسم جنس مراده انه بمنزلة قوله الجماع الصادق بالوطي مرة ومرتين موجب للدينار
نظير الحدث الاصغر الموجب للوضوء والجواب انا نقول سببية الطبيعة هي القاضية بسببية كل فرد من افرادها المتعدد عرفا الا ما خرج
وعدم تكرر الكفارة بتكرر الاكل في نهار رمضان انما هو لحصول الفطر بالاكل الاول والكفارة تجب لاكل الصائم ثالثها التكرر
ان تخلل التكفير او كان الوطي المتعدد في اوقات مختلفة وعدمه مع عدمهما معا ونسبه في البحار الى اكثر المحققين واختاره هو استنادا
في الاخير الى ما تقدم من سببية الجنس الراجعة الى كون الوطي مرة او مرتين سببا للدينار وفي الاول الى انه مع تخلل التكفير لا معنى لسببية
الوطي المتاخر للكفارة المتقدمة فلو وجب كفارة اخرى بمقتضى عموم سببية الوطي وكذا اذا لم يتخلل ووقع كل وطي في وقت لتغير الموجب
والموجب والجواب عن سند الاول ما تقدم رابعها عدم التكرار الا مع تخلل التكفير كما عن نكاح المبسوط ويفهم دليله وجوابه مما
تقدم وبالجملة عمدة ما للقول بعدم التكرار دعوى ظهور نحو قوله من جامع حائضا فعليه دينار مثلا ان الجماع من حيث هو هو سبب
وهو كما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فحال المكلف بعد الوطي الثاني كحاله قبله في صدق من جامع فيكون الجزاء واحدا
كما يرجع اليه سند الا المختلف وعمدة ما للقول بالتكرر ان الكفارة معلقة على الجماع من حيث ايجاده لان الحكم معلق على من اتى حائضا
او جامع امراته فالسبب هو النسبة الخارجية باعتبار وجودها في الخارج وهي لا تصدق الا على الواحد فكل واحد من وجوداته وحصوله
غير الاخر والكل سبب بمقتضى عموم من اتى حائضا وبمقتضى تعدده وتكرره تكرر المسبب هو الكفارة من وجهين احدهما بموجب فهم
العرف من التعليق في نحو هذه القضايا كما يفهم من قوله اذا جاءك زيد فاكرمه وهذا مطرد عرفا في جميع القضايا التي بهذا السياق
الا ما خرج بدليل خاص كالاجماع المنعقد على ان الاحداث الصغار المتكررة سبب لوضوء واحد وكذا الاحداث الكبار المتفقة نوعا

تكرر الكفارة في تكرر الوطي

لجنابات متعددة الوجه الثاني انه لو فرض تعدد السبب فهو على حسب تعدد المسبب العادي من ان اثر الثاني لو كان عين ما اثره الاول
كان تحصيلا للحاصل وان لم يؤثر الثاني شيئا كان خروجا عن فرض السببية الثابتة بموجب الاطلاق والعموم وان اثر مثل الاول كان
المقصود وهو الصواب ومن اجله قلنا الاصل عدم تداخل المسببات مع تعدد اسبابها اي ظاهر التراكيب التعليقات في نحو القضايا
المذكورة هو ذلك فتدبره فانه الوجه المقرر لاصالة عدم التداخل في سائر الموارد منها ان حكم النفساء حكم الحائض في حرمة الوطي
وثبوت الكفارة اولا ووسطا واخرا على نحو ما تقدم صرح به جماعة وفي التذكرة لا نعلم فيه خلافا فلو وطاها في اول نفاسها واستمر الوطي
حتى انقطع نفاسها لامكان قلة زمان النفاس فسيظهر في الذكرى وجوب الكفارات الثلاث فله حكم الوطي الواقع في الاوقات
الثلاثة واشكله في جامع المقاصد بعدم صدق الاول والوسط والاخر عرفا وفي الجواهر ولا تعدد الوطي بمجرد الاستدامة قال في الثاني
فالمتجه مراعاة اول انات مسمى الوطي بادخال الحشفة او الامثل ان قلنا به ثم قال ومنه يعرف الاشكال في ايجاب الكفارتين معا بالمستمر
للحائض اذا اتفق الوطي في اخر زمان الثلث الاول وفي اول زمان الثلث الثاني من عدم تعدد الوطي بل هو وطي واحد فينبغي مراعاة
اول اوقات تحقق مسماه ومع فرض اشتراك الزمان لتحقق فيحرج ايجاب الكفارتين تحصيلا للبراءة اليقينية للقطع بشغل الذمة
احتمال سقوط الكفارة مقطوع بعدمه انتهى وفي الاول بعد ذكر عدم الصدق عرفا قال مع احتمال البراءة وعدم ظهور تعارض و
هو محتمل البراءة عن مطلق الكفارة على بعد ولعل بعض ما في الكتابين هو وجه نظر الشهيد في البيان قال لو وطاها مقتضيا و
قارن الوطي النفاس ثم انقطع عند انتهائه او في اثنائه امكن ثلاث كفارات لصدق الوطي في الاحوال الثلاثة اما لو قصر زمانه
عما يحتمل الوطي ثلاثا فلا وفيه نظر انتهى بناء على ان النظر منه في مسئلة الاولى لكن احتمل في جامع المقاصد عود نظره الى الاخيرة
فاعترض عليه بانه لا وجه للفرق قلت الفرق ان قصر الزمان عن وطات ثلاث موجب لعدم تحقق الحالات الثلاث اذ المعتبر منها
ما يسع مسمى الوطي وهو يخدش نظر البيان ان عاد الى الاخيرة فلعله لذلك يعود الى الاولى ووجهه ما ذكر من دعوى عدم صدق
الحالات الثلاث دون ما زاد في الجواهر من عدم صدق الوطي فيها بمجرد الاستدامة لما ستعرف لكن ليس فيه عدم صدق الى الاخر
البراءة عن الكفارات كما احتمله عبارة الجامع لوقوع الوطي في النفاس قطعا ومن اجله يبعد ارادته بل مراده البراءة عن تعددها
وعليه فيتعين الكفارة الواحدة في الدينار لمصادفة الوطي حدوث الدم لاحالة وهو في معنى الوطي في اول الدم اذ المعنى حقيقة
الامتداد القابل لصدق الوسط والاخر ومنه يخدش منع صدق الاول في الكتابين الا بارادة صدقه مع الوسط والاخر جميعا والا
فاناه قوله في الجواهر المتجه مراعاة اول انات مسمى الوطي فتحصل ان المتجه في الوطي الواقع في نفاس لا يدوم بقدر صدق الاول و
الوسط والاخر عرفا وجوب الدينار باستمرار الوطي زمان الدم ام لا واما في الوطي المستمر في حال الحائض كالمستمر من اخر الثلث الاول
حتى دخل الثلث الثاني ومن اخر الثاني حتى دخل الثالث فالمتجه الكفارتان كما يعطيه عبارة الذكرى واشكال الجواهر في ايجاب الكفارتين
بالنسبة للحائض مدفوع بتحقق السببين باستمرار الوطي واستناده الى عدم تعدد الوطي بل هو وطي واحد غير مجد هنا لكفاية مصادفة
الوطي في الزمان الثاني او الثالث في ثبوت كفارته اذ المقصود في الحرمة عدم حصوله حالته لا عدم حصول وطي مستقل يتجدد فيه
ثم تعدد الوطي كذلك معتبر في تعدد الكفارة في احد الازمنة الثلاثة وفي النفاس انما منعنا التعدد حيث منعنا تعدد الكفارة
بالوطي المستمر من جهة منع تحقق الازمنة الثلاثة لا لمنع تحقق السبب باستمرار الوطي في الحالات الثلاث على تقدير تحققها كما في الحائض
ومن هذا تبين الخدشة المشار اليها في قوله ولا الوطي فيها بمجرد الاستدامة ثم انه يقوى مع فرض اشتراك زمان التحقق الذي احتمل
فيه اخيرا في الجواهر ايجاب الكفارتين كفاية كفارة الزمان المتاخر لان المراد بالاشتراك ان كان حصوله في هذا وفي هذا فهو في الثاني
من الاستدامة الملغاة عنده مع ان تحقق اول الانات في زمانين غير معقول وان كان بمعنى حصوله بها متضمنين ففي الاول لم يتحقق
الموجب بعد بل تنجز في الثاني فيجب كفارته خاصة واستدلاله بلزوم تحصيل يقين البراءة لا وقع له اذ المقام مجرى اصالة البراءة كالشك
في الدين ولذا تمسك بها فيما سمعت من الجامع لنفي الكفارات الثلاث في النفساء ويستحب لها صورة الوضوء فتنوي به القربة او مع الوجه
من الاستحباب دون الغاية من الرفع والاستباحة لوقت كل فريضة من اليومية اي فيه واستقبالها القبلة وذكر الله تعالى بقدر
الوضوء حال كونها وقت الذكر في مصلاها وتطيل الذكر بقدر صلواتها والاستحباب هو المشهور شهرة عظيمة بل الاجماع عليه محكي
ويوافقه التعبير بينبغي في بعض الاخبار وبه يضعف قول الصدوقين بوجوبه لظاهر الامر به في جملة من المعتبرة مع التعبير بعليها في بعضها

بل الرضوي ومرسل الهداية صريحان فيه لكن كل هذا لا يجدي مع اعراض الاصحاب عن القول بالوجوب لا خصوصيته في الذكر بالتسبيح والتكبير والتهليل لاطلاق الاخبار والخبر استقبلت القبلة وصليت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل ظاهر جدا في ارادة مطلق الاشتغال بذكر الله ولذا الحاق المعظم وان اقتصر بعضهم على بعضه والمقيد بمصلاها لوقوعه في بعض الاخبار وان المطلق في الباقي لكن كثيرا من المطلقات في المستحبات لا تحمل على المقيد وعلى تأكد الاستحباب ويكره لها الخضاب باتفاق النص والفتوى وفي جملة من الاخبار النهي عنه الحقيقة في الحرمة لكن الجمع بينه وبين التصريح بالجواز ونفي البأس في جملة اخرى بالحمل على الكراهة سيما مع رجحان المجوز بعمل الاصحاب والاجماعات المستفيضة التي لا ينافيها تعبير الصدوق بلا يجوز على تقدير ارادة ظاهره مع احتمال الكراهة فيه في عبارة المقنعة والملاق النص شامل لما كان المخضوب اليدان والرجل وسائر الاعضاء والمخضوب به الحناء وغيرها وان اقتصر المفيد على ذكر اليدين والرجلين وسلار على الحناء فان كان مرادهم الاختصاص فلعله لدعوى الانصراف في كل منهما بوجه يوجب الاقتصار في الحكم ممنوع فالعمل بالاطلاق كما هو المشهور اولى ولا سيما في حكم الكراهة المتسامح فيه وكذا يكره قراءة ما عدا سور العزائم من القرآن اما الجواز فعليه الاجماع في الانتصار والخلاف وعدم الخلاف فيه في المعتبر واما الكراهة فهي المشهور بل لم اجد مصرحا بعدمها وظاهر اطلاق الاكثر كالمتن الكراهة ولو ثلاث او سبع ايات وسبعين المستثنيات في الجنب عند المشهور ولعله لعدم ثبوت المخرج لها في الحائض وفي النبوي المرسل لا تقرء الحائض قرآنا وعن الصادق ع انا نأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن الى قوله ولا يقرأن قرآنا مضافا الى قاعدة المسامحة وصرح بعضهم باستثناء ما استثني من الكراهة في الجنب كانه بناء على اشتراكهما معه في اغلب الاحكام ويستفاد منه اصالة الاشتراك الا ما اخرج وهو غير بعيد وكذا حمل المصحف ولمس هامشه اما الحمل ولو كان تعليقا ففي المعتبر باجماع الاصحاب وفي الكشف والمدارك حكاية حرمته عن المرتضى واما لمس الهامش ففي المعتبر كراهته عن باقي الاصحاب ما عدا السيد وفي الصحيح الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب وحمل على الكراهة لنفي الباس عن مس الجنب ورق المصحف في الرضوي فكذا الحائض لعموم المساواة في الحكم حسب او هي اليه وكذا الاستمتاع بها لمن يحل له وطؤها بما بين السرة والركبة قبل انقطاع دمها اما الجواز فمعقد الاجماع المستفيض وداخل في عموم المعتبرة المستفيضة المتضمنة لان للزوج منها ما عدا موضع الدم واليه يرجع ما في الصحيح له ما بين اليتيها ولا يوقب لا او لو تبرعم ما بينهما وارادة ايقاب خصوص القبل من النهي للتصريح بجواز غير الايقاب ولا قائل بالفرق بينه وبين الدبر وصرح بالاجماع على جواز ايقاب الدبر في محكي التبيان ومجمع البيان وعليه ينزل الاجماع المحكي عن الانتصار والمبسوط والنهاية على جواز ما عدا الفرج كالخبر الذي فيه نحو ذلك بارادة القبل من الفرج كما هو المنصرف اليه وبه يضعف ما عن المرتضى في شرح الرسالة من حرمة الوطي في الدبر بل حرمة الاستمتاع فيما بين السرة والركبة لعموم اية الاعتزال و عدم المقاربة ومخرج ما خرج الممنوع دلالتها اولا لانصراف المقاربة الى المتعارفة المعهودة واحتمال اسم المكان من المحيض وثانيا لتخصيصها بما تقدم ولبعض اخبار تضمنت انها تتزر بازار الى الركبتين وله ما فوق الازار المحمولة على كراهة الاستمتاع بما يقع تحت الازار كذلك لعدم مقاومتها لما تقدم خصوصا مع موافقتها لمذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي وابي يوسف فميل الاردبيلي الى مختار المرتضى في غير محله وكذا يكره وطؤها في القبل قبل الغسل بعد انقطاع دمها في المشهور شهرة عظيمة بل الاجماع على عدم حرمته محكي عن الانتصار والخلاف والغنية وظاهر التبيان ومجمع البيان وروض الجنان واحكام الراوندي وفي شرح المفاتيح لا قائل بالحرمة من الشيعة بل لا يبعد كونه محصلا لعدم الوقوف على مخالف لا حكايته من غير محكي عبارة الفقيه والهداية والمقنع من انه لا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لان الله تعالى نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى ومحصلها حرمة الوطي قبل الغسل لغير الشبق وجوازه له بشرط غسل الفرج وعن الحبل المتين ان ما ذهب اليه الصدوق ليس بذلك البعيد وفي الروض له وجه وجيه لولا وجهه لكن تبع المشهور في الفتوى وبالجملة كفى بالاجماعات المستفيضة دليلا للقول بالجواز فهو الاقوى مضافا الى المعتبرة المستفيضة المصرحة بالجواز منها الموثق اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء بسند الشيخ في الاستبصار عن ابن بكير عن الصادق ع لا بسند التهذيب لروايته فيه عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابن يقطين عن الصادق ع وابن بكير اعلى طبقة من ابن يقطين لكونه من اصحاب الصادق ع فكيف يروي عنه بواسطة ثم ان ابن يقطين من اصحاب الكاظم غير معهود روايته من الصادق ع ويؤيده المنافي توزيع الكفارة على ايام

وثبوته في كل ما مع

الدم ولو

على ايام الدم ولو كانت الحرمة مستمرة بعده لناسب بقاء الكفارة ولا يقاوم هذه المستفيضة ما ورد بالمنع منه كخبر ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل فلا ينبغي من جهة عدم المقاومة الجمع بحمل المطلق على المقيد من الشبق خصوصا مع كون الشبق فردا نادرا لا يحمل عليه المطلقات ووجه عدم المقاومة اعتضاد المستفيضة بما عرفت ولا سيما مع موافقة الاخيرة لمذهب الشافعي وابي حنيفة واكثر العامة كما قيل فليحمل ما ورد بالمنع على الكراهة التي ظاهر الاصحاب الاتفاق عليها هذا واستدل كثير للمشهور بالاية ولا تقربوهن حتى يطهرن على قراءة التخفيف فان الظاهر منه ارادة الطهر الذي هو مقابل الحيض فيجعله غاية التحريم فاقتضى انقطاعه عند انقطاع الدم فلولا لا يعارضه قراءة التشديد لعدم ثبوت كون التطهر حقيقة شرعية في رفع الحدث فلا توافق القراءتين في المعنى يحمل التشديد ايضا على التطهر من الدم ولئن ثبت كونه حقيقة شرعية فيما ذكر فلا باس بالتجوز ايضا للجمع خصوصا مع مجيء تفعل بمعنى فعل كتطعم وتبين الى غير ذلك وقيل يجمع ايضا بحمل لا تقربوهن على قراءة التشديد على الكراهة وبقي حرمة الوطي قبل النقاء مدلولا عليها بجملة فاعتزلوا النساء في المحيض ويرد عليه ان بناء الاستدلال على وجوب العمل بالحكم الموجب من كل من القراءتين المتواترتين ولم يثبت ذلك بل غايته جواز القراءة بهما مضافا الى استلزام استعمال لا تقربوهن ح في معنيين لان التعدد في قراءة يطهرن لا يستلزم تعدد استعمال لا تقربوهن فالجمع الاول اولى لكنه غير متعين للجمع حتى يتم الاستدلال لامكان الجمع ايضا بحمل يطهرن بالتخفيف على معنى الطهارة من الحدث بل هو الظاهر من حمله على النقاء من الدم لثبوت الحقيقة الشرعية في مادة الطهارة و سائر مشتقاتها ولم يثبت كون خصوص الطهر حقيقة شرعية في النقاء من الدم وان استعمل شايعا فيه الا ان يرجح الجمع الاول بحصول الجمع به بين القراءتين وبين الاية والرواية بخلاف الاخير الجامع بين القراءتين خاصة ومعه ايضا لا يتم الاستدلال لقوله تعالى بعده فاذا تطهرن فأتوهن ولا يصرف التطهر فيه الى النقاء بغير موجب ثم لا يعارضه ما قبله على تقدير ان يكون يطهرن فيه بمعنى النقاء من الدم بل ح فيدل على الغاية فيكون المعنى ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن على نحو قولك لا تعط زيدا حتى يدخل الدار فاذا جلس في الدار فاعطه فان الاعطاء مشروط بالدخول والجلوس الا ان يصرف تطهرن عن معنى رفع الحدث بملاحظة الاجماع وغيره فليس مستنده الا الاية فالعمدة الاخبار المشار اليها المعتضدة بما عرفت وقد وقع في الكشف ومفتاح الكرامة هنا نقلان غريبان ففي الاول ذكر في شرح ويجب عليها الغسل عند الانقطاع انه لوجوب ما يعتبر فيه الطهارة ثم حكى عن المنتهى والذكرى تعدادا باحة الوطي مما يعتبر فيه الطهارة مع ان المصرح به فيهما اباحته بغير غسل وفي الثاني حكى ذلك من صريح نهاية الاحكام مع ان المصرح به فيها ايضا مثل المنتهى و الذكرى وعلى كل حال على القول بعدم توقف اباحة الوطي على الغسل فهل يتوقف على غسل الفرج عينا كما نسبه في الكشف والرياض الى الاكثر وفي مفتاح الكرامة الى اكثر كتب الاصحاب وظاهر الغنية دخوله في معقد اجماعه او تخيرا بينه وبين الوضوء كما عن التبيان ومجمع البيان والاحكام وفي الاخير انه مذهبنا او عليهما معا كما عن الجامع ولا يتوقف على شيء منهما بل يستحب له غسل الفرج كما عن الفاضلين والشهيدين بل نسبه في الروض الى الاكثر وفي شرح المفاتيح الى المشهور قال المشهور لا يشترطون سوى الخروج عن الحيض وللاخير الاصل مع خلو اكثر الاخبار المجوزة الواردة في مقام الحاجة عنه وربما استدل له ايضا بمرسلة عبد الله بن المغيرة عن العبد الصالح في المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا باس وقال تمس الماء احب الي بتقريب استحباب مس الماء مطلقا فيحمل الامر به في الصحيح على الندب وفيه ان ظاهرها ارادة الغسل من مس الماء ولذا استدل بها لاستحباب الغسل للوطي واما خلو جملة من الاخبار فلا يجدي لتلائم مع تضمن غيرها للتوقف عليه لصيرورته مما من النص والظاهر ويقدم النص ومما تضمنه قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن لظهور التطهر في خطابات الشرع في الطهارة لا النقاء والخلو من خروج الدم بل هي حقيقة شرعية في الطهارة بمعنى رفع الحدث او الخبث ولما تعذر ارادة الاول للاجماع وصريح الاخبار فيتعين الثاني وليس منه مجرد انقطاع خروج الدم لظهوره في الازالة عن ظاهر البدن فيتعين ارادة غسل الفرج وصحيحة ابن مسلم في المرأة ينقطع عنها دم الحيض في اخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل الغسل فبقيد الشبق لوروده مورد الغالب فان الداعي غالبا الى المباشرة في مثل هذه الحالة المنفرة كونه شبقا فلا مفهوم له ولذا كان ظاهر الاصحاب عدم الالتفات الى اعتبار الشبق اصلا من جعل غسل الفرج شرطا لاباحة الوطي او مزيلا للكراهة او مستحبا لمن وطأ قبل الغسل ومما تضمنه ايضا رواية ابي عبيدة الحذاء عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم

وتصلي قلت

وبصلي قلت فياتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا باس بتقريب تعليق الجواب على التيمم وغسل الفرج
خرج التيمم بالاجماع على عدم اشتراطه لعدم اشتراط مبدله يبقى الاخر وقال بعض ان هذا الخبر غير خال من الاعتبار فيقوى اشتراط جواز
الوطي به ولعل وجه ما عن الجامع هذا النص مع اختصاص الاجماع بخروج التيمم بدل الغسل لا البدل عن الوضوء وهو دليل شرطيته
مبدله ووجه ما مر عن الكتب الثلاثة من التخيير هو الجمع بينه وبين ما تضمن الحل بغسل الفرج وحده ولا يخفى ضعفهما مع ان مقتضى
الجمع التقييد القاضي باعتبار الامرين والاجماع مخرج للتوقف على كل من الغسل والوضوء ولا يقدح فيه ما في الكتب المذكورة ولفظ
مذ مبنا في اخرها للتعظيم لا الاتفاق مضافا الى ما في موثق سعيد بن يسار قلت المرأة يحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتتوضأ من غير
ان تغتسل افلزوجها ان ياتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وبالجملة غسل الفرج لازم بملاحظة الاخبار وكلام الاصحاب ومقتضى
ظاهر كلام المصنف وقيل انه رفع الحرمة من خصوص الشبق وهو ظاهر الصحيح بناء على حمل النواهي في غيره على الحرمة ومقتضى كلام المشهور
انه رفع كراهة الوطي قبل الغسل وهو قضية الصحيح بناء على حمل النواهي في غيره على الكراهة من الشبق خاصة والا كان مزيلا لها مطلقا
وظاهرهم الاخير وربما احتمل كونه مستحبا للمريد للوطي قبل الغسل وكان نظره مقصود على الصحيح ويرى استحبابه اوفق بالامر ومع النظر
الى الاية والخبر الاخر ظاهر كونه غاية للكراهة المدلول عليها بتلك النواهي المطلقة وينبغي التنبيه على امور منها انه ربما اشكل بعضهم
نية الغسل لاباحة الوطي اولرفع كراهته لانهما انما يرتفعان بارتفاع الحدث فليقع الغسل بنية رفع الحدث لا بنية الحدث فانه يجب بموجب
ان لكل امرء ما نوى لا يرتفع الحدث ودفعه بان المنوي الوطي على الوجه الافضل ضعيف بل غير مجد والاولى دفعه بنظير ما تقدم
مناف الوضوء للنوم من كون المقصود بالغسل هو الكون على الطهارة في الزمان المقارن للوطي من ظاهر كالوضوء ليتحقق النوم عن
طهارة منها ان هذا الغسل سواء كان رافعا للحرمة او الكراهة يسوغ التيمم بدله بشرايطه المقررة في غيره لثبوت عموم بدلية التيمم
عن الوضوء والغسل من مجموع اخباره كما هو المقرر في محله فلو اشترطنا الغسل لحل الوطي وجب التيمم مع تعذره كما صرح به في
الذكرى والدروس والروض وظاهر المنتهى واستحسنه في جامع المقاصد لكن في نهاية الاحكام لو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب
التيمم لو شرطنا الطهارة وضعفه ان كان لمنع عموم البدلية فقد اثبتناه في محله وان كان للخصوص موثقة البصري عن امراة حاضت
ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلاثا هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ونحوها في
موثقة ابي بصير لاختصاص الغاية منهما بالغسل مع فرض عدم وجدان الماء فهما معارضتان بموثقة عمار عن المراة اذا تيممت عن
الحيض هل يحل لزوجها قال نعم ونحوها الحذاء المتقدمة وقد سمعت عدم خلوهما من الاعتبار وهما بحكم المطلق والمقيد فليحكم بالمقيد
وان ابيت فلنا الترجيح للاخيرين لاعتضادهما بعموم البدلية منها انه اذا فقدت الماء والتراب معا او الماء بناء على عدم اعتبار
التيمم فهل يحل الوطي بناء على ان ذلك شرط في الاختيار خاصة او يحرم بناء على اطلاق الاشتراط صرح في نهاية الاحكام بالثاني وجعله
الاقوى في الجواهر وهو كذلك لاطلاق دليل الاشتراط ودعوى انصرافه لبيانه الى حال التمكن في حيز المنع خصوصا في الماء بناء على
عدم اعتبار التيمم للتصريح بعدم التمكن منه في موثقتي البصري وابي بصير ومن احكام الحايض انها تقضي صومها ولا تقضي صلوتها
باتفاق الاخبار المتواترة مع الفتاوى البالغة حد اجماع المسلمين بل الضرورة انما الكلام في عموم السقوط لجميع اقسام الصوم اداء
والصلوة اداء وقضاء او اختصاصه ببعض دون بعض وعلى الثاني اي قسم منها يسقط وما الذي لا يسقط اما الصلوات اليومية
وصوم رمضان فهما المتيقن من النص والفتوى بل يمكن دعوى نصرانهما في النص والفتوى اليهما خاصة فلا يشملان غيرهما وحينئذ فما لم
يكن منهما موقتا يجب فعله بعد النقاء بالامر الاول بغير اشكال وما كان موقتا كصلوة الكسوفين مثلا يشكل حكم القضاء فيه مع
الانصراف المذكور من عموم من فات ومن دعوى ان المراد الفوات ببقاء قابلية التكليف وان سلم الشمول لغير القابلية ايضا فلا
يشمل من نهاه الشارع عن فعلها الان يدعى عدم انحصار دليل قضاء الصلوة عموما في حديث من فاتته بل المستفاد من تتبع الاخبار
والفتاوى ان كل صلوة تركت في وقتها تقضى في خارج الوقت لكنه دعوى امر هو على عهدة مدعيه ومنافاة التحريم لصدق الفوت
او للانصراف ليس في غاية القوة واعلم من هنا دعوى الاتفاق في جامع المقاصد على عدم قضاء كل موقت الا انه مع ذلك هو استثنى
قضاء المنذور في الوقت المعين اذا اتفق فيه الحيض ولعله لاستفادة قضاء صومه من الاخبار فيما صادف العيد وبعض
الاخبار ايضا فيما سافر وبالجملة في قضاء المنذور المعين اذا صادف وقته الحيض وعدمه قولان وان حكي عن بعض المعاصرين

ذا اعتبرنا مفهوما لاشتراط الشبق في الصحيح اقتضى كونه رافع الكراهة منه

نفي الخلاف عن قضائه اذا سافر او مرض في الوقت المعين ولعله مؤيد للقضاء اذا حاضت فيه وتبين مما ذكر ان الحكم بقضاء الحايض و
الحكم بسقوطه فيهما في اقسام الصوم والصلوة كالزلزلة والكسوفين وساير الايات مبنيان على كونهما موقتة الا ان كانت موقتة لا يجب
فعلها في خارج الوقت والا وجب فعلها وتشخيص توقيت كل وعدم توقيته موكول الى بابه وربما يوهم منافاة هذا البناء لما في جامع
المقاصد من عدم قضاء صلوة الزلزلة مع اختياره ان صلوتها اداء في جميع العمر ودفعه بان ونسخ تمام العمر وقضاءه هو الفعل
بعده ولو سلم اولويته هو الذي بعد اداءه وان الذي قضاه هو فعله بعد الوقت الاول بعنوان القضاء فتامل ومنه يتبين حكم قضاء
النوافل الرواتب بها من الموقتة مضافا الى اولوية سقوط قضائها من سقوط قضاء فريضتها واذا عرفت ذلك فاعلم ان المراة
اذا حاضت بعد دخول الوقت بقدر زمان يسع فعل الفرض ولم تصل مع الامكان وعدم تقدر ايجاد فعلها بما يسقط
الواجب قضت فعلها بعد الانقطاع وحصول الطهر وجوبا وكذا لو ادركت الحايض التي انقطع دمها للبرء من اخر الوقت
زمانا تقدر الطهارة وفعل الصلوة وجبت تلك الصلوة اداء اي فعلها في الوقت لمدركه ومع الاهمال لها وجب فعلها بعد
الوقت قضاء والحكمان مجملا مورد اتفاق والنص وارد بهما اما اذا ادركت من اول الوقت ولم تصل فنفي الكشف على وجوب
قضاء ما الاجماع ظاهرا ونسبه الى الاصحاب في المدارك غير مرة ونص به في موثق يونس بن يعقوب في امراة دخل عليها وقت الصلوة
وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت وفي قوي ابن الحجاج عن المراة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهو الحجة مضافا الى عموم من فاتته هذا اذا ادركت زمان فعل الفريضة تامة اما اذا ادركت
زمان بعضها ولو الاكثر فلا يجب قضاؤها في المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع بل عن الخلاف الاجماع عليه لعموم سقوط قضاء
الصلوة عن الحايض مع اختصاص المخرج من الاجماع بما ادركت تمام الفرض وكذا النص بحكم التبادر وحديث من فاتته بناء على عدم
شموله للنهي عن فعله فان ما لم يدرك من اول الوقت تمامه منهي عنه خلافا للمحكي عن جمل المرتضى والكاتب فاطلقا فيما يحكى عنهما وجوب
القضاء بادراك البعض الاكثر ولم يعرف له دليل سوى خبر ابي الورد عن المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى
الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها
فاذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها وهو لضعف السند من غير جابر لا ينهض دليلا مضافا الى قوة حمل ما فرض فيه في المغرب
على الغالب من وقوع الركعتين في زمان لو اقتصرت فيه على اقل الواجب لوسع الثلاث خصوصا مع غلبة الاذان والاقامة لها
بعد دخول الوقت ويمكن الفرق بينه وبين ركعتي الظهر بمدخلية اكثرية ما يبقى من الظهر المفروضة في حصول التفريط على ان
ظاهره الذي هو قضاء الركعة خاصة غير مطابق لدعواهما التي هي قضاء تمام الفريضة وكانهما حملا الركعة على الفريضة والخروج به عن
ظاهرها اليس باولى من الخروج بنحو ما ذكرناه نعم يصلح ظاهره سندا لما عن الغنية والمقنع من الفتوى بقضاء الباقي خاصة والجواب
ح ما عرفت وعلى المعروف من عدم وجوب القضاء ح ففي جامع المقاصد هنا وصلوة القواعد انه مستحب وفي الكشف انه لم ير
الاستحباب في غير القواعد فلعل الاقوى عدمه للاصل بغير معارض معلوم والكلام في اعتبار اتساع الوقت زيادة عن فعل نفس الفريضة
لساير شرايط الصحة الغير الحاصلة مفصل في باب اوقات الصلوة فليراجع واما اذا ادركت من اخر الوقت ولم تصل ففي التذكرة
والمدارك الاجماع على وجوب القضاء وعن الخلاف والمنتهى وغيرهما عدم الخلاف فيه وبه نصوص منها صحيح عبد الله بن سنان
اذا طهرت المراة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ونحوه خبر داود الدجاجي
وقريب منها خبر الكناني وغيرها مضافا الى عموم من فاتته واطلاقها من حيث وجوب قضاء الفريضتين بمطلق الطهر قبل الغروب
وقبل الفجر يقيد بنحو رواية منصور بن حازم اذا طهرت الحايض قبل العصر صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت
العصر منضمة بعدم القول بالفرق في ذلك بين الظهرين والعشائين واطلاق الجميع من حيث وجوب القضاء بمطلق الطهر قبل
انقضاء الوقت ولو باقل من ركعة يقيد بمفهوم النبوي من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة والمرتضويين بمضمونه
في خصوص الصبح والعصر بانضمام عدم القول بالفرق بينهما وغيرها ومنطوق الصادقي عن ابن حازم فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت
الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وان طلعت الشمس قبل ان يصلي ركعة فليقطع الصلوة ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب
شعاعها مع عدم القول بالفرق بين صلوة الغداة وغيرها في ذلك معتضدة كلها بفتوى الاصحاب ومنه تبين ان ادراك الوقت

الركعة من الفريضة في هذا الحكم كسعة لتمامها فاذا اتسع قبل الغروب او الفجر لخمس ركعات فكما اتسع لتمام الظهرين والعشائين في هذا الحكم كما عن الخلاف عدم الخلاف فيه دون ما اذا اتسع لما قبل الفجر لاربع لاختصاصها بالعشاء فلا ركعة للمغرب لتكون بادراكها مدركة تمامها وقد صرح بالاجماع على المساواة فيما حكيناه فيه عدم القول بالفرق جماعة وبعض نفى الخلاف بناء منهم على عدم الاعتناء بالخلاف الشاذ الضعيف الذي عن النهاية من قضاء صلوة الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال وظاهره ولو باقل من زمان الركعة وعن المص من الميل الى وجوب القضاء اذا ادركت اقل من الركعة ولو في غير صلوة الغداة وعن المبسوط والمهذب من استحباب الظهرين والعشائين اذا ادركت خمسا فاقل وعن الاصباح من استحباب الظهرين اذا ادركت زمان الخمس والعشائين اذا ادركت زمان الاربع وعن الفقيه من وجوب الظهرين بادراك ست ركعات قبل الغروب مع احتمال ارادة المثال عن الست للخمس فما زاد فلا مخالفة فانه قال وان بقي من النهار مقدار ما تصلي ست ركعات بدء بالظهر ولا يخفى ضعف الجميع على تقدير المخالفة لان الاخبار التي ذكرناها المعتبرة والمعتضدة بما عرفت حجة على ذلك كله وعن المهذب في الاستبصار والنهاية والتذكرة ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت من الوقت اقل من الركعة قبل لاطلاق خبر الكناني وقضاء لحو ما ادركته من الوقت وظاهر جامع المقاصد التوقف فيه وهو في محله للاصل وظاهر الاخبار المتقدمة خصوصا مفهوم من ادرك ركعة والمطلق نحو خبر الكناني يقيد بها وما ادركته من الاقل لاحق له حكم يقتضي

فروع

منها لو طهرت الحائض قبل انقضاء الوقت مشتبهة في القبلة فهل يعتبر اتساع الوقت لاربع صلوات نظرا الى الحكم الظاهري الثابت في حقها ام لصلوة واحدة نظرا الى فرضها الواقعي اشكال ومنها ان ادراك الركعة مخصوص بادراك اخر الوقت لاختصاص النص به كما في قول علي ع من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة وقوله ع ايضا من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وقول الصادق ع فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم ولو تلبس بالعذر المسقط بعد الزوال بقدر ركعة فلا صلوة ظهر عليه لعدم امكانها اذ الركعة ان جعلت اولا فقد انها متلبسا بالمسقط وان جعلت اخرا فقد دخل في الصلوة قبل الوقت ومنها لو كان فرضه التيمم وقلنا بعدم جوازه في سعة الوقت فاخر الصلوة لذلك وصادف العذر من حيض وغيره فالاقوى وجوب القضاء لصدق الفوت نظرا الى الحالة الواقعية ولا ينافي صدقه عدم الاثم بالفوت ومنها ان المراد بها بالركعة تمامها وهل هو بوضع الراس على الارض للسجدة الاخيرة او برفعه منها تردد ومنها لا يجوز التاخير الى قدر ادراك الركعة لانه وقت اضطراري نظرا الى ادلة الوقت وحديث من ادرك لا دلالة فيه على جواز التاخير فلو ادرك على تقدير الاعجال في الاقوال والافعال ازيد من ركعة لم يبعد وجوبه مع اشكال واما لو ادرك على تقديره الوقت كله وجب بغير اشكال تتمة لا يخفى ان صور ادراك الطاهر مقدار الفرض او الفرضين على الطهارة من الحيض متشعبة لان ادراكها اما من اول الوقت قبل حدوث الحيض او من اخره بعد انقطاعه وعلى كل من التقديرين اتساع زمان الطهر للفرض وعدم اتساعه مرة يلاحظ بالنسبة الى ابعاض الفريضة من جهة الركعات وقد تبين ان ادراك الركعة من اخر الوقت بحكم ادراك تمام الركعات ومرة باعتبار ابعاض الركعة كاتساع الوقت لفعلها تامة الاجزاء الواجبة دون المستحبة ولا ينبغي التامل في كون المدار عليه فلو لم يسع لشيء من مستحبات الصلوة وجب الاقتصار ولو اتسع الوقت لها من غير سورة ونحوها مما يسقط في الاضطرار او وسع تمامها حال فقد الطهورين او حال عدم سعة الوقت لاستعمال شيء منهما مع وجودهما او حال وسعه للترابية دون المائية مع وجود الماء او حال فقد بعض شرائط صحة الصلوة غير الطهورين اما من اول الوقت او من اخره وفقد الشرط اما مقارنا لابتداء التكليف او بعد استمراره لوجوبه حال اجتماع الشرائط والكلام في هذه الصور جميعا يجيء مفصلا في باب الوقت لانه الموضوع لذكرها من هذا المقام اذ لا خصوصية للحيض فيها بل المسئلة كلية والحكم واحد فالعنوان الجامع هو حدوث العذر المسقط للفرض بعد دخول الوقت وارتفاعه قبل انقضائه كالعاقل اذا جن بعد دخول الوقت او المجنون عقل قبل انقضائه او الصبي بلغ او الصحيح مرض والمريض برء الى غير ذلك وتغتسل الحائض من حدث الحيض كما كاغتسال الجنب في الكيفية ترتيبا وارتماسا الا في مقدار الماء بحسب الفضيلة والاستحباب فان ماءه ازيد من ماء غسل الجنابة نصا وفتوى لكن لا بد معه اي الغسل من وضوء كوضوء الصلوة في الكيفية وقد تقدم الكلام في وجوب الوضوء وعدم وجوبه وتعيين ضمه مقدما على الغسل او التخيير بينه مقدما ومؤخرا في غسل الجنابة فراجعه الثالث من الاغسال الستة الواجبة غسل الاستحاضة وهي استفعال من الحيض في الصحاح يقال استحيضت المرئة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كذلك لا تستحيض اذا اد

بها الدم بعد ايام حيضها فهي مستحاضة انتهى وفي جامع المقاصد بعد حكايته ان ظاهره انه لم يجئ بالبناء للمعلوم قال انه بالبناء للمعلوم والمجهول معا موجودان في مرسلة يونس الطويلة والذي وقفت عليه في اللغة معناه المصدري بمعنى نفس الدم كانه غير ثابت نعم هو ثابت في اصطلاح الفقهاء على وجه الحقيقة لا المتشرعة وان لم يبعد فضلا عن [illegible] وللكلام في هذا الدم موضعان احدهما في موضوعه والاخر في احكامه اما الاول فحقيقته الواقعية دم يخرج من عرق العاذل وعن بعض اهل اللغة تسمية العاذل لانه سبب لعذل المرئة وملامتها عند زوجها وتميزه بعد خروجه عن ساير الدماء باوصاف بعضها ماخوذ من النص به وبعضها من وصف الحيض بضده في النصوص بناء على ظهور المقابلة بينهما من الاخبار فمن الاول كون دمها في الاغلب اصفر باردا لوجودهما في حسنة حفص فيقوى لوجوده في خبر الدعائم والرضوي ويحتمل ارادته من كونه فاسدا بناء على ان الدم الصحيح لا يخلو من حرارة ولا يبعد الا بعد فيه كما يحتمل مع النص على الوصف بالفاسد في خبر اسحق ومن الثاني كون خروجه بفتور اذ لم يظفر له بنص كما اعترف به في المدارك ولذا توقف في عده من اوصافه لكنه يستفاد من النص الوارد في الحيض بانه ذو دفع مضافا الى التجربة بالوجدان ولعله لذا قيل ان الظاهر عدم الخلاف فيه وزاد في المقنعة الصفاء ولعل مراده انه لا دم لونه من الصفرة مع الرقة في مقابلة غلظة الحمرة التي في الحيض حتى يضرب الى السواد ولكن لا يخفى ان هذه الصفات لدم الاستحاضة غالبية ضرورة ان ما تراه المرئة بعد عادتها مستمرا الى ان يجاوز العشرة محكوم عليه بالاستحاضة نصا وفتوى وان لم يكن بالصفات المذكورة بل في جملة من الكتب كالشرايع وغيره الحكم بالاستحاضة صريحا موضوعا لا حكما فيما تراه اقل من ثلاثة ايام وكذا ما تراه بعد غاية مدة النفاس وكذا في الشرايع وكثير من الكتب ما تراه بعد تحقق سن الياس ببلوغ الخمسين او الستين وقبل سن البلوغ من تسع سنين وينبغي تقييده بالقابلية للاستحاضة لا مطلق المطوقة ومع تحقق الحمل على غير المختار وان نسب الى الاشهر حسبما عرفت فهو استحاضة اما موضوعا او حكما ولو كان على ضد صفة الاستحاضة عبيطا فالصفات المذكورة للاستحاضة غير مطردة وجودا مع الوجود وعدما مع العدم لكن غالبية هذه الصفات كافية في التمييز بها عند الشك كما صرحت به الاخبار خصوصا تمييزها من دم الحيض بل هو مصب اكثر اخبارها ولذا وقع الاتفاق على اعتبار الصفات في الحكم بالاستحاضة اذا تردد الدم بينها وبين الحيض واما تمييزه من غير الحيض كما اذا علم عدم الحيضية لمانع كالخارج من الصغيرة واليائسة او غير البالغ ثلاثا فلربما منع من اعتبارها في الحكم بها بموضوع الاستحاضة بدعوى اختصاص اخبار اعتبارها بمورد التمييز من الحيض لا مطلقا لكنه ضعيف جدا لما مر في الحيض من ان ثبوت الموضوعات العادية بالاوصاف الغالبية سيرة عرفية لا يحتاج الى قيام الدليل عليها نعم ربما يتوجه المنع من الحكم بموضوع الاستحاضة في العاري من الصفات في غير ما ورد النص باستحاضته كما ورد بالمتصل بالعادة المتجاوز عن العشرة بعد الاستظهار او ولو قبله فلا يحكم به في الثلاثة المتقدمة والجامع للحمل لخلو الاخبار عن الحكم باستحاضتها خصوصا الاخير مع الاول وان ورد في بعض النصوص حكم المستحاضة لمن لم تغسل الصلوتين مثلا ونحوه بل وان ثبت فيرجح باقي احكام المستحاضة بعدم القول بالتفصيل لكن كل ذلك غير ثبوت كون الدم استحاضة ويفرق في ترتب حكم النزح اذا وقع في البئر مثلا وعدم العفو عن قليله في الصلوة وعدم ترتبها لانها احكام دم الاستحاضة لا المستحاضة وقد يقوى الحكم بالاستحاضة في جميع ذلك بناء على ان الاصل في الدم الممتنع كونه حيضا او نفاسا ان يكون دم استحاضة الا اذا ثبت غيرهما من قرح او جرح او غيرهما كما صرح به جماعة بل معظم المتاخرين بناء منهم عليه بل ظاهر شرح المفاتيح الاتفاق عليه وفي الجواهر لا ينبغي الاشكال فيه لكن في المدارك الاعتراف به فيما كان الدم بصفات الاستحاضة لما دل على اعتبارها ومنعه في العاري لعدم الدليل عليه وان الاستحاضة بالنسبة الى الاصل كغيرها من الدماء والذي يستفاد من بعضهم ان المعترفين بالاصالة المذكورة بعد اتفاقهم على اعتبار العلم فيها بعدم كونه من الحيض والنفاس مختلفون في اعتبار العلم بعدم كونه من القرح والجرح وعدم اعتباره على خمسة وجوه عدم اعتباره مطلقا واعتباره كذلك والتفصيل بين ما كان عاريا عن الصفات فيعتبر فيه وما كان بالصفة فلا يعتبر او بين ما كان وجود القرح او الجرح في الباطن محرزا فيعتبر وما لم يكن محرزا فلا يعتبر او بين الدم المنقطع دون الثلاثة فيعتبر وغيره فلا يعتبر والاوجه الاول لعموم ما يدل على اصالتها من الدليل وهو استقراء موارد الاخبار المحكوم فيها بالاستحاضة او بحكم المستحاضة الظاهر في ملاحظة كون الغالب في طريق بيان الموضوع هو بيان احكامه في كون المراد وجود موضوعها الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية والنفاسية مع قيام احتمال غيرها من قرح او جرح او غيرها بعلم عدم اعتناء الشارع باحتمال غيرها مطلقا مع امكانها مع ضعف

ما يستند اليه للوجوه الباقية فلا عبرة بالعلم بعدمهما مطلقا كما هو ظاهر من اعتبار ان لم يكن دم قرح او جرح كالشرايع والقواعد
وغيرهما وصريح شرح المفاتيح اما دعوى انحصار الدماء الخارج من قبل المرأة في خمسة الحيض والنفاس والقرح والعذرة والاستحاضة
فلا يحكم بالاخيرة الا مع انتفاء الباقي فاذا تم عدم القرح والجرح مع فرض انتفاء الحيض والنفاس وجب الحكم بالاستحاضة كما في
شرح المفاتيح وفيه انه لو تم الانحصار المذكور لم يتعقل الخلاف في الحكم بالاستحاضة مع العلم بعدم القرح الا بناء على الخلاف في
ان الدماء خمسة او ازيد والتعرض لهذا الخلاف بمكان من السخافة وخارج عن وظيفة الفقيه ودعوى ان الدماء وان لم تنحصر لكن القرح
والجرح لا بد من انتفاء احتمالهما للحكم بالاستحاضة كالحيض والنفاس لاستفادته من خبر قرحة الحائض باعتبار ايجابه الاختبار بالجانب
لنفي احتمال كونه من القرحة واذا كان احتمالها مانعا من الحكم بالحيض مع كونه الاصل في دم النساء فكونه مانعا من الحكم بالاستحاضة اولى
او من مرسلة يونس الطويلة فيمن رأت الدم يوما او يومين ثم انقطع من قوله ليس من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من
جوفها فالحكم فيها بعد امتناع الحيض بالقرحة دون الاستحاضة فلا يحكم بها الا مع انتفائها وفي الاول ما تقدم من ان اعتبار الجانب انما

في الاستحاضة

هو لتبين عدم امتناع الحيض بناء على خروجه من جانب معين واما الحكم به فلامكان الحيض الراجع الى كفاية احتماله وهذا التنزيل
كاف في احتماله لخروجه عن صلاحية الاستدلال به هنا وفي الثاني ان غير القرحة ايضا مذكور فيها بقوله او من الجوف ومحصله عدم
الحكم بالحيض لاحتمال غيره من سائر الدماء فغايته عدم الدلالة على المقصود لا الدلالة على عدمه والاستناد الى مجرد الاصل فان الاصل
عدم الاستحاضة ولا ينافيه كون الاصل عدم القرح او غيره ايضا وفيه ان الاصل منقطع بالاستقراء على فرض تماميته وللتفصيل الاول
اما في العاري عن الصفة فالاصل واما فيما كان بالصفة فلانقطاع الاصل بما دل على ان الاستحاضة بتلك الصفة وفيه ما مر من
انقطاع الاصل بالدليل من استقراء او غيره وللتفصيل الثاني مضافا الى انه مع الشك في اصل السبب من قرحة او جرح فالاصل عدم
حدوثه بخلافه في الاستحاضة فانها طبيعية لا يجري فيها الاصل بخلاف ما اذا تيقن السبب وشك في كون الدم الخارج منه او من الاستحاضة
فلا اصل ان الخبر المستفاد منه اعتبار نفي كون الدم من القرحة مفروضه احراز وجود القرحة لقوله فيه فتاة منا بها قرحة في جوفها
والدم سائل الخ فليقتصر على مورده وفيه ما مر من عدم دلالة النص في الشك في حدوث السبب اصل عدم حدوثه مع انه معارض
باصل عدم خروج دم الاستحاضة كما تسمعه لا يثبت به ان هذا الدم استحاضة على مستند اصالة الاستحاضة ان تم فهو الاستقراء
القاضي بالعموم وللتفصيل الثالث ان اعتبار نفي احتمال القرحة مستند الى ذيل المرسلة ومفروضها هو الدم المنقطع قبل الثلاثة
فليقتصر على مورده وفيه نظير ما في سابقه وبالجملة لا خصوصية للقرح والجرح حتى يعتبر العلم بعدمهما اذ البناء على انحصار الدماء
في الخمسة والحكم بواحد منها موقوف على نفي احتمال الباقي ونفي الحيض والنفاس مقطوع باعتباره فيبقى احتمال القرح والجرح والعذرة
معتبرا وهذا مرجعه الى عدم الاعتراف باصالة الاستحاضة شرعا بل الحكم بها من طريق انحصار الدماء ومرجع تماميته الى غير الفقيه و
الشان في اصالتها من الادلة الشرعية ولو ظاهر الاخبار والانصاف ان الدليل عليها من غير ظهور الاتفاق ليس بذلك الواضح اذ لم
نجد في الاخبار ما يتضمن كون الدم استحاضة في غير الدم المتعقب لما حكم عليه بالحيض الا دم الحامل فقد ورد في بعض اخباره
الحكم بالاستحاضة لكن مع الاتصاف ببعض صفاتها من صفرة ونحوها الا ان يستظهر من الاخبار الكثيرة الواردة في المتصل بالعادة
انه مجرد مورد سؤال فلا يقيد به الحكم بالاستحاضة وهو في حيز المنع والاستقراء لا يتم بغير تعدد موارد جزئية واما الاتفاق فالمتيقن
منه فيما كان بالصفة مع ان السيرة العادية على التمييز بها مع الاخبار المستفيضة فيها مغنية والاستناد الى اصالة عدم وجود
سبب اخر لا موقع له لمعارضتها باصالة عدم خروج دم الاستحاضة مع انها غير مجدية في الحكم بان هذا الدم استحاضة والاستناد
فيها الى غلبتها في دم النساء بعد الحيض غير نافع لعدم حجية مطلق الغلبة فالعمدة في اصالتها بناء الاصحاب عليها بوجه لا يبعد ظهور دعوى
في حصول الاتفاق منهم على ذلك ومع ذلك الاولى الاقتصار في اجرائها على صورة كون السبب من غير الاستحاضة حدوثه او حدوث
الدم منه غير متحقق واما الموضع الثاني فاعلم انه يجب على المرأة اذا تحققت دم الاستحاضة اختبار حال الدم بمشاهدته او اعتباره
لانه اقسام مختلفة كل منها وجودها متى اتفق هو حدث يوجب الطهارة للعبادة على الاقوى من عدم اعتبار الوقت في حدثيته
كما يأتي ويختلف طهور كل قسم منه وهو في معرض التنقل من حال الى حال في كل آن وزمان فيجب معرفته مقدمة لتعيين الطهور
ولا يعول فيه على الاستصحاب بناء على عدم جريانه في التدريجيات وعلى مطلق الاصل قبل الفحص وان كان من الموضوعات لعاد

لانه مما لا طريق الى معرفته غالبا الا بالفحص بل لدلالة الاخبار على وجوبه هنا من نحو قوله فلتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف
فلتغتسل وقوله فلتستدخل قطنة ونحو ذلك ومنه يتضح ما في الجواهر من انه يشكل دعوى الوجوب عليها لو كان معها ما
تستحضر حالها كما لو اختبرت حالها قبل الوقت فكانت صغيرة انتهى نعم وجوب الاعتبار شرطي فلو اخلت به مع التعقل وعلمت
بما صادف الواقع صح عبادتها والاشكال فيه من بعض الفضلاء في غير محله وفي كفاية الاحتياط بمعنى الاخذ باشق الاحوال مع امكان
الاختبار وجه مال اليه في الجواهر لكن قد يشكل مع مخالفة الاشق للاستصحاب كالصورة المحكية عنه لقيام الدليل الشرعي فيها
على عدم شرعية الغسل فلا ينعقد معه القربة بفعله فلا يجزي وان جيء به في الواقع نعم اذا لم يخالف الاصل فلا ينبغي التأمل في الكفاية
واشكال بعض المعاصرين فيه مطلقا غير متجه لان الزائد هنا مع الناقص من قبيل المستقل لغاء الزائد لا يقدح في صحة الباقي ولو توقف
الاختبار على بذل مال وجب ما لم يجحف وان لم تتمكن من الاختبار اصلا سقط قطعا وفي وجوب البناء على الاحتياط ما لم يعسر و
جواز التعويل على الاصل وجهان قوى في الجواهر الاول ليقين الفراغ ولعل الثاني اقوى لان الاصل دليل غايته وجوب الفحص وهو يسقط
بالتعذر والاختبار قد يمكن بالمشاهدة كما في اكثر افراد القليلة او فرد من الكثيرة فلا يحتاج وضع قطنة ونحوها وغالبا لا يتميز بالنحو
المعتبر بالمشاهدة كما في اغلب افراد المتوسطة واو فرد من القليلة او فرد من الكثيرة وحيث ان مدار الاقسام في الشرع بالثقب
ثقب القطنة وعدم ثقبها وتجاوز الدم عن القطنة بالسيلان الى ما وراءها وعدم التجاوز فلا يكاد يصلح مراتب الدم الا بالاعتبار
بوضع قطنة ونحوها ما لم يلبث فيتعدى الدم عن النفوذ ثم اخراجها والنظر فيها ولذا ورد في الاخبار لمكان الاختبار استدخال
الكرسف والقطنة في الفرج ولم يفصل فيها الكيفية فليكن بالوضع المتعارف في كيفية القطنة وكيفية وضعها والصبر هنيئة
ليتمكن الدم منها واخراجها بنحو لا يتغير به حال الدم الذي فيها كل ذلك لقضاء العادة بحصول الاختبار المعلوم من الاخبار ارادته
بهذا النحو ولا يجب الاعتبار بتكرر الاوقات الممكن فيها تبدل الدم وانقلابه للعسر والحرج ولم يتعين زمان مخصوص في النص و
الفتوى فليكن المدار في وجوبه على ما هو متعارف للنساء في تجديد الاختبار لقضاء التعارف بعدم الاعتناء بالاحتمال القائم
فيما دونه من الزمان في العرف والعادة وان استخرجت القطنة والكرسف فالدم الذي فيها لا يخلو من اقسام ثلاثة اما قليل او
متوسط او كثير وبها يكون الاستحاضة قليلة ومتوسطة وكثيرة ووقع التعبير عن مدار امتياز القليلة عن المتوسطة فيما تميز
عن الكثيرة بالطريق الاولى في كلماتهم باربعة الفاظ ثقب الدم الكرسف وعدم ثقبه وظهور الدم على القطنة وعدم ظهوره و
غمس الدم القطنة وعدم غمسها وهذه الالفاظ وان اختلفت معانيها في العرف واللغة لكن المراد بالجميع هنا واحد وقد صرح باتحاد
الثلاثة الاولى في جامع المقاصد وحكي شرح الجعفرية وبه يندفع ما اطال بعضهم القليلة مثلا بعدم الظهور والمتوسطة بالغمس وكذا
ضم عدم الظهور الى عدم الثقب في القليلة بناء على كونه لزيادة توضيح وكذا المراد بالرشح ليس بخارج عن الثلاثة الباقية فالمراد
بمجرد تشرب الدم وبروزه من باطن القطنة الى ظاهرها كما يرشح الماء من باطن الكوز الى ظاهره وان لم يتقاطر والمراد بالغمس استيعاب
الدم تمام طبقات عمق القطنة وثخنها ولو من موضع واحد منها فيرجع الى معنى الثقب الذي هو المراد بالنفوذ في بعض الاخبار
والمراد بالظهور على القطنة الاستيلاء من قولهم ظهر على الدار والجبل اي بلغ من اسفله الى اعلاه فيرجع ايضا الى الثقب فالمراد
من الجميع تشرب الدم من وجه القطنة المتصل بالفرج الى وجهها الاخر المتصل بالخرقة الموضوعة عليها واتفقت عباراتهم في
التعبير عن مدار امتياز الكثيرة عن القسمين بسيلان الدم من القطنة الى الخرقة اي وصوله منها اليها وعدم السيلان واما الاحكام
المختلفة المرتبة على الاقسام الثلاثة ففي ان الدم ان لطخ باطن القطنة خاصة اي وجهها الملاصق للفرج خاصة دون وجهها
الاخر الذي متصل بالخرقة اي لم يثقبها فيصل الى وجهها الاخر ويستوعب باطنه ولا نفذ في شيء من اعماقها فهي القليلة
وفي حكم القليلة عدم استيعاب سطوح العمق لزمها ابدال قطنتها الموضوعة في داخل الفرج دون الخرقة الموضوعة على القطنة
لفرض عدم ملاقاتها الدم فهي طاهرة وتجديد الوضوء لكل صلوة من غير غسل ولا تجمع بين صلوتين بوضوء حسبما يفصل شرحه
في التنبيهات المبينة للاحكام المشتركة بين الاقسام الثلاثة التي منها تغيير القطنة ايضا والمقصود هنا بيان الاحكام المختصة
بكل قسم وهذا القسم من الثلاثة مختص بحكم وجوب الوضوء لكل صلوة من غير شرع غسل اصلا اما الوضوء لكل صلوة فلا
على حدثية دم الاستحاضة باقسامها كما هو المستفاد من الاخبار ايضا ومقتضاها الوضوء لكل ما يخرج من الدم الى الخارج لكن

استمراره اوجب العفو لسائر الاحداث الصغار المستمرة والمتيقن من العفو هو عما يخرج في اثناء الوضوء او بينه وبين العبادة او
في اثناء العبادة الواحدة شرعا لانه الذي يؤدي التجديد من اجله الى العسر والحرج مضافا الى التصريح به في اخبار معتضدة بالاجماع
المحكي المساعد بالتتبع اذ لم نجد مخالفا الا العماني فلم يوجب لهذا القسم وضوءا اصلا وعليه لبس من الاحداث الناقضة والاجماع حجة عليه
كالاخبار منها صحيح ابن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وقوله في موثقة
زرارة وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وبمعناها الرضوي وغيره والمستفيضة المتضمنة لوجوب الوضوء بروية الصفرة
او الدم الاصفر الشامل للقليلة او المراد به ذلك بناء على عدم انفكاك صفرة الدم عن قلته بالمعنى المذكور وبها ينقطع اصالة
عدم الحدث ويخصص عموم حصر النواقض في غير هذا الدم اذا استند اليهما العماني مع كون الحصر اضافيا ولا ينافيها ما عسى يستظهر
له من مفهوم قوله في رواية ابي يعفور تنتظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت بتقريب تعليق الوضوء على ظهور
الدم على الكرسف الذي هو عبارة عن المتوسطة ومن قوله في خبر الجعفي ولا تزال تصلي بذلك الغسل اي غسل الانقطاع حتى يظهر
الدم على الكرسف فليحمل على ارادة الظهور على باطن الكرسف الملاصق بالفرج ومنافاة قوله زادت الكرسف لوجوب تغييره مشتركة
الورود مثل وامكان هذا الحمل جار في عبارته ايضا فلم يتحقق خلاف قلت هذه عبارته يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على
الكرسف عند كل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل واما ان لم يظهر
الدم على الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء انتهى فان اريد الظهور على الباطن اقتضى ايجاب الاغسال الثلاثة على المستحاضة مطلقا
كما احتمله منه في الكشف وان اريد الظهور على الظاهر اقتضى ما اشتهر عنه ولا ريب في شذوذه وسقوطه على كل حال واما عدم الغسل
في هذا القسم فهو ايضا اجماع اذ لم يخالف فيه الا الاسكافي فاوجب غسلا واحدا فيه للغداة لنا اقتصار الاخبار المتقدمة على ذكر
الوضوء في مقام البيان خصوصا الرضوي منها حيث تقابلت فيه الاقسام الثلاثة واقتصر فيه على ذكر الوضوء لهذا القسم بخلاف
الاخيرين ومفهوم ما علق الغسل الواحد على ظهور الدم على الكرسف ونفوذه فيه او ثقبه اياه في الاخبار الاتية في المتوسطة
بالاجماعات المحكية المساعد عليها بالتتبع ولا يكافؤها مضمرة سماعة وان لم يجز الدم الكرسف عليها الغسل كل يوم مرة وقريب منها ذيل
صحيحة زرارة على تقدير كون عدم الجواز فيهما بمعنى عدم الوصول الى ظاهره مع ان الجواز هو التعدي عن الشيء فعدم جواز الكرسف
هنا معناه عدم الوصول الى الخرقة فهو اعم من القليلة ويقدح بالاخبار المتقدمة القاضية بعدم الغسل فيها ويشهد لارادة المتوسطة
قوله في الذيل هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء وعلى كل حال لا ريب في شذوذه وسقوطه كسابقه والعمل
على المعروف من وجوب الوضوء لكل صلوة بغير غسل اصلا وان ثقب الدم القطنة وغمسها ولكن لم يسل منها الى الخرقة كانت
الاستحاضة وسطى ولزمها ما وجب للقليلة من تبديل القطنة والوضوء لكل صلوة ومع ذلك يلزمها تغيير الخرقة لاستلزام
انغماس القطنة بالدم ملاقاتها الخرقة بالنجاسة في العادة وغسل واحد للغداة في المشهور وذهب جماعة الى وجوب ثلاثة اغسال
في هذا القسم كالثالث فوجوب الغسل الواحد فيه اجماع والخلاف في الزائد والاقوى المشهور لمفهوم الاخبار المعلقة للاغسال
الثلاثة على سيلان الدم على الخرقة كاخبار يونس بن يعقوب وعبد الرحمن بن ابي عبد الله وحسين بن نعيم الصحاف وزرارة قال
في الاخير فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم
يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان المراد بعدم جواز الكرسف عدم الوصول الى الخرقة حسبما عرفت وهو وان شمل القليلة
ايضا لكنها يخرج بما يدل على عدم الغسل فيها وتبقى المتوسطة والقطع في السند من مثل زرارة غير قادح مع اتساق من تقطيع
الفقهاء اخبار الاصول وتفريقها على ابواب الفقه كما اشير اليه غير مرة فليس بقطع في السند ولذا اسنده الشيخ قال في اثناء
كلامه وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين عن حماد عن حريز عن ابي جعفر ع وما في مجمع الفائدة من عدم الصراحة في كون الغسل
الواحد لصلوة الغداة بل ظاهره في غسل انقطاع النفاس لكونه في جواب السؤال عن النفساء متى تصلي مدفوع بوقوع الامر قبله
بغسل الانقطاع بقوله تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان
جاز الدم الحديث وح فالغسل المامور به بعده غيره وبان الحمل عليه يقضي بخلو المتوسطة من الغسل اصلا وقد عرفت الاجماع على
وجوب الغسل الواحد فيها وكذا دعوى عدم دلالته على كون الغسل الواحد لخصوص صلوة الغداة كما هو المقصود مدفوعة بالاجماع

فی موضوع ... وفيه ...

المركب فان كل من قال بعدم الزيادة في هذا القسم على غسل واحد قال انه لصلوة الغداة مع ان الاختصاص بصلوة الغداة على التحقيق
عندنا ليس من المقصود لعدم اختصاصه عندنا بها كما ستعرفه وموثقة سماعة عن محمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال قال
المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء
لكل صلوة قال بعده هذا ان كان الدم عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء بتقريب ان الحديث ظاهر في بيان الاقسام الثلاثة
فالصفرة بيان القلة لملازمتها للقلة غالبا ولم يجز الدم الكرسف بيان التوسط لانه بمعنى عدم الوصول الى الخرقة الشامل للقليلة
لكن مع تعقيب ذكر القليلة يتعين هذا للمتوسطة وثقب الكرسف بيان الكثرة بناء على الغالب من وصول الدم الثاقب الى الخرقة
وان منع من كون الصفرة بيانا للقليلة فغايته عموم من لم يخرج لها وللمتوسطة بخروج القليلة يبقى المتوسطة مرادا منه والكثيرة
من الدم الثاقب فان قيل هذا ليس باولى من ابقاء الثاقب على عمومه للواصل الى الخرقة وغير الواصل وحمل لم يجز الكرسف على معنى
عدم الوصول الى ظاهره الذي يكون معه قليلة قلنا اولا التخصيص اولى من المجاز لا يقال الدوران بين تخصيصين احدهما في الثاقب
والاخرى لم يجز مع مجاز واحد في عدم الجواز لانا نقول اولا التخصيص الاول منهما تنزيل على الغالب لا تقييد او تخصيص وثانيا هذا
التجوز موجب لحمل النص على الشاذ الساقط من وجوب الغسل للقليلة فهو مرجوح ولو بالنسبة الى لزوم تخصيصين بل الحمل على
الشذوذ ممنوع راسا خصوصا مع موافقة الوجه الاخر للشهرة العظيمة وما في مجمع الفائدة وغيره من قدح السند بسماعة لو قفه و
عثمان بن عيسى ايضا لوقفه مع منعه ما لا كان عنده للصادق ع فسخط الامام ومحمد بن الحسين لاشتراكه مدفوع اولا بانجبار الجميع
بالشهرة وثانيا بمنع وقف سماعة لموته في حيوة الصادق ع على ما حكاه النجاشي مؤيدا بعدم ذكر ابن الغضائري وقفه مضافا الى
نقل الشيخ اجماع الطائفة على قبول رواياته مؤيدا بروايه جماعة ممن لا يروون الا عن الثقة عنه كصفوان وابن ابي عمير والبزنطي و
جعفر بن بشير وتوبة عثمان مع رده المال الى الامام كما حكاه النجاشي وحكاية الشيخ اجماع الطائفة على قبول رواياته مؤيدة برواية
الاجلاء عنه كالحسين بن سعيد وابن ابي الخطاب واحمد بن محمد بن عيسى والاحول وابن مهزيار والبرقيين وابراهيم بن هاشم وابن فضال
وغيرهم ولذا صحح العلامة طريق الصدوق مرة وحسنه اخرى وقواه ثالثة وفي رجاله عثمان بن عيسى وان محمد بن الحسين هنا هو ابن
الخطاب الثقة كما اعترف به المناقش في مجمعه واما الاعتضاد من مثل سماعة نظيره من زرارة غير خفي وما رواه الشيخ بسند فيه ابان بن
عثمان الذي من اصحاب الاجماع مع عده ابن ابي عمير من مشايخنا وصحح العلامة طريق الصدوق الى العلا بن سيابة مع وجوده فيه
عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان
دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد فان الظهور عليه حسبما عرفت هو بمعنى الوصول الى ظاهره وما
ذكر من ندرة عدم تلطخ الخرقة ح غير ضائر هنا لان مقابلته بالسائل يحكم بالتنصيص على ارادته ويريد فع المناقشة بعدم الصراحة
في وحدة الغسل ح كما ان المناقشة فيه بعدم الصراحة بان الغسل الواحد للاستحاضة وانه لصلوة الغداة مدفوعة بنظير ما تقدم في
خبر زرارة وما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن الصادق ع غسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف
فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة والكلام فيه ما
تقدم في غيره كما ان المناقشة فيه بنظير بعض ما تقدم في غيره مدفوعة بنظير ما مر ايضا وخبر الجعفي عن الباقر ع وان هي لم تر طهرا
اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل والكرسف بالتقريب المتقدم
والسند فيه منجبر وبعض المناقشات السابقة مدفوعة ببعض ما مر نظيره وما رواه الشيخ في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر ع عن الطامث
تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء
ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت لصدق الامتثال بالغسل مرة عند اول صلوة تتعقب النفوذ وما في الكشف من ان
احتمال الدال محتمل لكون الغسل غسل الانقطاع مدفوع بان فتح باب احتمال الغلط يفتح باب مفاسد كثيرة مع ان الامر بهذا
الغسل وقع بعد فرض الاغتسال قبله لانقطاع الحيض ان كان مراده لانقطاع الاستحاضة فالدم المفروض فيه ان كان للقليلة فلا
غسل لانقطاعها وان كان غيرها فحمل الغسل على الاغتسال للانقطاع ح فاض بكون حكمه قبل الانقطاع الوضوء خاصة ولم يقل به
احد والرضوي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت الليل والغداة

بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت لليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب والعشاء
الآخرة بغسل وضعفه ان كان فهو منجبر بالاجماعات المحكية عن الناصريات والخلاف والغنية والشهرة المحصلة فلا يكافؤها ما يستند
به للجماعة لان عمدته المستفيضة المطلقة بان المستحاضة تغتسل للفجر والظهرين والعشائين خرج القليلة بقي المتوسطة ومنه يجب
تقييدها بما تقدم وعلى فرض عدمه يجب عند الخصم تقييدها لا محالة وليس بما عدا القليلة اولى من تقييدها بالكثيرة وان
كان الخارج عن احد التقييدين اكثر ما لم يستلزم زيادة التجوز في اللفظ فيبطل استناده اليها هنا مع دعوى انصرافه بعد خروج
القليلة الى الكثيرة بناء على غلبة التجاوز مع الظهور وعلى الكرسف لكن هذه الدعوى تنافي الاستناد الا سابقا بالمفاهيم المتقدمة
اذ لا يبقى مع ورود القيد مورد الغالب مفهوم وما عدا هذه المطلقات هو صحيحة ابن عمار فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب
الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح
وتحتشي وتستثفر ولا تحني وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت
المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وفيه ان ثقب الكرسف اعم من تواصله الى الخرقة والمراد هنا الكثيرة الغير الواصلة بقرينة ذكر
المبالغة في التحفظ من تلويث البدن بل بالاحتشاء والاستثفار وعدم الحني وضم الفخذين بل وذكر دخول المسجد فيما لا يثقب الظاهر (?)
في منع الدخول اذا ثقب وما هو الا الخوف للتلويث الظاهر من جهة كثرة الدم وربما يستدل ايضا بصدر مضمرة سماعة المتقدمة
اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وفيه ظهوره في الكثيرة بالتقريب المتقدم وبخبر ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان
صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل لتعليق الاغتسال فيه على مجرد صبغ الدم القطنة الحاصل بدم المتوسطة ولا
ينافيه وصف الدم بعدم الانقطاع وفيه ظهور الصبغ مع عدم الانقطاع في الكثيرة وان لم يكن ظاهرا فيها فهو اعم منها فليقيد
بالنسبة الى المتوسطة بالاخبار الدالة على الاقتصار فيها بغسل واحد وبقوله في مرسلة يونس الطويلة وسئل عن المستحاضة
فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال
مثل المثعب قال في الحكم بالغسل والوضوء لكل صلوة وان سال قاض بثبوته ان لم يسل وهو المتوسطة وهو اخص مما يستند به
للخصم وفيه ان ظاهره وجوب الغسل لكل صلوة ولم يقل به احد في شيء من اقسام المستحاضة فلا بد من التاويل فيه بان يحمل لكل
صلوة على ارادة الوقت كل صلوتين فليس باولى من حمل الغسل فيه على غسل الحيض وغايته عدم ذكر الغسل الثابت في المتوسطة
والكثيرة وهو هنا غير بعيد لعدم ذكر الاغتسال للحيض على التاويل الاول فيه هو بعينه (?) لا مكان ... الى الظهور فلنا ذكره اهم من
غسل الاستحاضة لسوق الحديث لبيان حالات حيض من استمر دمها وهو غير بعيد ... ايكال حكم استحاضتها الى ... لا لغيره من الاخبار
مع انه مذكور بعده في قوله واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة بالحمل على وقت كل صلوة والدم على
الكثيرة بقرينة قوله متصلا به وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء ثم ان سلم الحمل على ما يرومه الخصم فليست
دلالته بمرتبة غيرها من الصراحة فهو مع وحدته غير مكافئ لغيره من الاخبار المعتضدة بما سمعت فيحمل على ما ذكرنا واما وجوب
الوضوء في هذا القسم لكل صلوة غير الغداة فهو اجماع وللغداة خلاف غير موقوف على الخلاف في اغناء كل غسل واجب عن
الوضوء لانه اختار هنا وجوب الوضوء من اختار هناك الاغناء عنه كالسيد في جمله وبالعكس كالمحكي عن الشيخ والصدوقين و
الحلبيين والقاضي والمشهور وجوبه للغداة ايضا كغيرها بل في الكشف تاويل عبارة النافين لوجوبه بما فسر المصنف في النكت عبارة
النهاية التي هي كعبارتهم قال في تفسيرها انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة وانما يجب عليها لغيرها الوضوء فلا ينافي وجوب
الوضوء لها ايضا انتهى وعليه فالاجماع المدعى على خلو تلك العبارة عن الخلاف والغنية غير دال على نفي الوضوء للغداة مضافا
الى ما فيه على تقديره والاشبه الغير المشهور وعلى كل حال الاقوى الوجوب لعموم كل غسل معه وضوء وخصوص ما في ما عدا
عبارة المرسلة المتقدمة من المعتضدة بالشهرة المحصلة فلا يكافئها مستند الجماعة اذ عمدته تضمن جملة من اخبار المتوسطة للغسل
بغير ذكر الوضوء وهو ظاهر في نفيه لمقام البيان وفيه اولا نفي الظهور لسوق البيان لذكر ما يوجبه خصوص الدم الثاقب فلو (وضوء)
موكول بيانه الى عموم حدث الاستحاضة ثانيا غايته الظهور ولا يكافئ التصريح المعتضد بالشهرة وبه ينقطع الاصل وعموم
مفهوم الحصر للنواقض مع احتمال كونه احدها ثانيا ... وهل الغسل الواجب هنا هو لخصوص صلوة الصبح خاصة ام للغد ...

الخمس وكلها غايته والثمرة عديدة منها اذا تركت الغسل لصلوة الصبح ولو نسيانا فلا يجب لباقي الفرائض على الاول ويجب على الثاني وكذا
اذا رأته بعد الزوال مثلا اختار جدي العلامة في المصابيح الاول مستندا الى الاصل والعمومات قال كما صرح بعضهم بنفيه لغيرها وهو
ظاهر الباقين انتهى وتبعه في الجواهر وكان الاستظهار من الباقين من مجرد اضافة الغسل الى الغداة في عباراتهم لظهورها في عدم
الشركة بل في الجواهر يمكن تحصيل الاجماع من تخصيصهم الغسل بكونه للغداة وفيه ظهور السياق في ارادة نفي وجوب غيره للصلوات الباقية
كما في الكثيرة لا عدم وجوبه لغير صلوة الصبح واختصاص غايته بها ويشهد له تصريح بعض المعبرين بالاضافة بوجوبه لغيرها ايضا كما
هو المحكي عن الفخر وتبعه جماعة وصرح به في شرح المفاتيح والرياض ولعله الاظهر لعدم وجود الاضافة الى الغداة او صلوتها في شيء من
النصوص فتوى وابتنى بما عدة وعليها الغسل كل يوم مرة وظاهره الوجوب الشرطي لكل ما يقع في اليوم من الصلوات وفي صحيحة زرارة قال
وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ومقابلته بقوله اذا جاز صلت الغداة بغسل والظهرين بغسل والعشائين بغسل
ظاهرة في انها تصلي هذه الصلوات اذا لم يجز بغسل واحد ولعلها قرينة على ارادته من قوله في موثقة اذا نفذا اغتسلت وصلت قبل
قوله اغتسلت وصلت في نفسه ظاهر في توقف طبيعة الصلوة على الغسل وعليه فكذا خبر عبد الرحمن ولا اقل من اقتضاء نحو هذا
الاطلاق فيما حدث الدم وقت الزوال مثلا ان تغتسل وتصلي وهو من جملة الثمرات كما عرفت ولو منع جميع ما ذكر فغايته الاجمال
كما في باقي الاخبار خصوصا المفاهيم ويجب حمل المجمل على المبين وبه ينقطع الاصل والعموم المستدل بهما في المصابيح مضافا الى ثبوت
حدثية الخارج وقت الغداة وبعيد من مذاق الشرع كونه حدثا في زمان وغير حدث في زمان او حدثا ابتداء غير حدث استدامة
بل الاستقراء في الاحداث الصغيرة والكبيرة قاض بخلافه لان ما هو حدث بالنسبة الى فريضة من الفرائض اليومية اصغرا او اكبر حدث
بالنسبة الى غيرها ولا ينافي حدثيته للجميع كون المبيح لها جميعا غسل واحد لبنائه على العفو بالنسبة الى النص واما حكاية اضافة
الغسل الى الغداة في عبارة الاصحاب كعبارة فقه الرضا فالتعبير بها انما هو من جهة وجوب وقوع الصلوات الخمس بذلك الغسل
اذا حدث الدم قبلها ولا يكون الا بالاغتسال قبل صلوة الصبح وان ابيت فالاضافة غير صريحة في الاختصاص ولا واقعة في عبارة
الجميع على وجه يصح منه دعوى الاجماع كيف وقد خالفه جماعة كالفخر هنا وكاشف اللثام وجامع المقاصد في الروض والمقاصد العلية
في موجبات الوضوء وفي شرح المفاتيح والرياض وكشف الغطاء وشرح البغية بل ظاهر الشيخ علي في حاشية الروضة ورسالة ارسال (?)
المسلمات وعلى هذا القول هل الموجب للغسل مطلق حصول هذا الدم لاقتضاء اطلاق حدثيته ذلك وحصوله وقت صلوة
الصبح اي ما قبل طلوع الشمس لاقتضاء الاضافة الى الغداة بمعنى الوقت ذلك وحصوله قبل فعل الفريضة لاقتضاء الاضافة اليها
بمعنى صلوة الغداة ذلك وجوه اظهرها الاول وان ثقب القطنة وسال الدم من القطنة على الخرقة ولو نسبيا من بعض جوانبها كانت
الاستحاضة كثيرة ولزمها مع ذلك الذي وجب للقليلة والمتوسطة من تغيير الخرقة والقطنة وغسل واحد للغداة غسلان
اخران غسل منهما لصلوة الظهر والعصر يجمع بينهما بذلك الغسل وغسل ثالث لصلوة المغرب والعشاء يجمع بينهما بذلك الغسل
وكذا يجمع بين صلوة الليل وصلوة الصبح بغسل واحد هو الذي وجب للمتوسطة ان كانت متنفلة يجمع بينهما ايضا بذلك
الغسل والمراد بجمع كل صلوتين بغسل في هذا القسم فعلهما متعاقبا بغير فاصلة بعد الغسل اما وجوب الاغسال الثلاثة في هذا
القسم فهو مورد اتفاق النص والفتوى ولا ينبغي اطالة الكلام فيه واما وجوب الوضوء فيه لكل صلوة فهو المشهور كما في المختلف
وفي باب السلس والمبطون من الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى عدم الخلاف فيه واستظهره في التذكرة من علمائنا قال ابن ادريس
اوجب الوضوء لكل صلوة وعبارة علمائنا لا ينافي ذلك ومنه يعلم ان تشنيع المص على ابن ادريس في غير محله حيث قال في المعتبر
وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال الوضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان
يكون غلطه لما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف من ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما
ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء انتهى وهذا غريب مع فتواه في الكتاب والشرايع بذلك ودعوى الفاضل
الشهرة عليه ولكن المنسوب الى الصدوقين والشيخ في النهاية والسيد في الناصريات والمفيد والقاضي وابن حمزة وزهرة وسلار عدم وجوب
الوضوء في شيء من الصلوات وفي بعضها كالناصريات والغنية دعوى الاجماع على ما فيه ولكن النسبة من جهة الاقتصار على ذكر الاغسال
وهو غير صريح في نفي الوضوء فلعل الاجماع الذي في بعضها مصروف الى وجوب الاغسال الثلاثة دون عدم الوضوء وفي المختلف

نسب الخلاف للتصريح الى المفيد لكن في الجواهر نسب اليه القول الثالث نعم اختاره بعض متاخري المتاخرين كما عن مجمع البرهان والكفاية
والمدارك واختاره في المعتبر وجوبه مع الاغسال الثلاثة خاصة وتبعه في الرياض ويحكى للشيخ ونسب الى السيد في جمله وابن طاوس
للنفي مطلقا خلو نصوص هذا القسم من ذكره مع كونها في مقام البيان وربما يستظهر مما علق الوضوء لكل صلوة على عدم ثقب الدم الكرسف
كصحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء بدعوى ان مفهومها انه اذا
ثقبه لا تفعل كذلك لانها تفعل ذلك مع زيادة مع ان الاصل كاف في نفيه بعد عدم ثبوت حدثية هذا الدم على الاطلاق والجواب اما
خلو النصوص فنفيه اولا سوق البيان فيها لما يجب من جهة السيلان من تثليث الاغسال دون ما يجب بمجرد الثقب والنفوذ كالوضوء
لكل صلوة ويشهد له خلوها من ذكر واجبات اخر ايضا يجب بمجرد لطخ القطنة وغمسها فلا دلالة لذلك وثانيا هو معارض بما يذكر دليلا
للوجوب فيه ذلك محكم عليه واما مفهوم نحو خبر ابن عمار فيبطل دعوى كون مفهومه ما ذكر بالتنصيص على الوضوء لكل صلوة ان ثقب
الكرسف والمتوسطة كروايتي سماعة وغيرها واما الاصل فينقطع بما يذكر دليلا للوجوب ومنه ظهر دليل القول الثاني فانه خلو النصوص
المذكورة مع ما ورد بان كل غسل معه وضوء فان مقتضى الجمع بينهما نفي الوضوء الا مع الغسل وفيه عدم اقتضاء ما ذكره اولا نفي
الوضوء فلا يقتضي الجمع كذلك فالاقوى القول الاول والدليل عليه انه ثبت من نصوص القليلة والمتوسطة ان هذا الدم الخارج
عند الصلوة الثابتة لو كان احدهما كان موجبا لحصول النجاسة المعنوية المسماة بالحدث ومع ازدياده وكثرته اولى بحصولها واذا تحقق
الحدث وجب الرفع او المبيح والنص والفتوى متطابقان على نفي الزيادة على ثلاثة اغسال فينحصر الرافع بالوضوء وكانه لذا صرح الاصحاب
بانه يجب في الكثيرة ما يجب في القليلة مع زيادة ونوقش بمنع الاولوية مع وجوب الاغسال كما في الرياض وغيره تبعا للمكشف يدفع بان
الغسل لا اثر في دفع الحدث الواقع لا في منع وقوع الحدث والمقصود بالثبوت من الاولوية هو مجرد الحدثية وحصول النجاسة منه لا وجوب
الوضوء بسببه ولا منحلته لكونها مغتسلة ومتوضاة في ذلك ولا مجال لانكار هذه الاولوية ولا يعارضها الاخبار البيانية اولا من جهة
سوق البيان فيه لحكم اخر وثانيا من جهة عدم المكافأة لقطعية دلالة الاولوية وصراحة لا صلوة الا بطهور وضعف دلالة الخلو وثالثا
لقوة ما دل على وجوب رفع الحدث للصلوة وتاكد عمومه كتابا وسنة وفتوى فلا يقيد ولا يخصص في المقام بنحو هذه الدلالات لا سيما
خصوصا مع مخالفتها المشهور واما المفهوم الضعيف فقد عرفت حاله فالعموم يبقى سليما عن المعارض الا ما يقتضيه استمرار الحدث
من العفو المفهوم من الاخبار المتيقن منه بالنسبة الى الوضوء هو العفو الثابت في سائر مستدام الحدث الاصغر بعد ان لم يثبت زيادة
عفو منها وبالنسبة الى الغسل هو العفو عن الزايد من ثلاثة اغسال ولا ملازمة بين العفو عن اعادة الغسل الخارج بعده مع العفو
عن اعادة الوضوء لم خصوصا مع تفاوتهما في المشقة قطعا فلا غبار في الحكم بوجوب الوضوء لكل صلوة ولا مناص عنه بقي كلام في
موجب الاغسال الثلاثة ويحتمل فيه وجوه احدها ان يكون سبب وجوبها هو حصول الكثرة مطلقا بحيث لو تحققت قبل صلوة الصبح
وجبت الاغسال الثلاثة في الاوقات الثلاثة للصلوات الخمس فيكون وجوده لحظة موجبا للثلاثة اغسال وان لم يستمر اصلا ثانيها
ان الموجب لكل غسل وجود الدم الكثير حدوثا او استمرارا في وقت الصلوة ولو لحظة فلا يجب غسل الظهرين الا بوجود الكثرة
وقت الزوال وهكذا غسل الغداة والعشائين كما جزم به في الذخيرة ومن حكاه في الذكرى قال وقيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات
الصلوات ونسبه في الجواهر الى الرياض ولعله كذلك لتعبيره بعدم اعتبار خصوص وقت الصلوة وعلى هذا القول لو رأت السيلان
بعد صلوة الظهر او المغرب قبل صلوة العصر والعشاء كطروه في الوقت قبل الفرضين في ايجاب الغسل وهل الذي لا يوجب الغسل
للصلوة على هذا القول لا يؤثر حدثا اصلا او لغير الصلوة مما يتوقف على الطهارة فيكون محصله ان حدثية الدم الكثير مبنية
على ايجابه الغسل للصلوة فاذا طرء في خارج الوقت وفيه بعد فعل فريضة الوقت وصادف ثم لم يتر صليها بوضوء خاصة او ان اعتبار
الوقت انما هو لوجوب غسل لفريضة الوقت ففي الفرض يصلي الاتية بغسل وجهان المستفاد من تفريع الذكرى على اعتبار الوقت
قوله لا فرق في الصوم بين كونه قبل فعل الظهرين او بعده فعلهما واما بالنسبة الى الظهرين اي صلوتهما فلا يجب ان كثر بعد ما غسل لهما
هو الثاني اذ لو لم يوجبه لغير الصلوة كما لم يوجبه لها لما وجب للصوم في الفرض ويؤكده ايجاب الشهيد مثل هذا القول تقديم الغسل
على الفجر للصوم والمستفاد من تفريع الروض عدم الغسل للصوم في الفرض المذكور وعلى هذا القول معللا بانه لم يوجب الغسل الا بعد
وجوده في وقت العشائين وقد تقتضي الصوم هو الاول اذ لو اوجب لغير الصلوة حيث لم يوجبه لها الموجب للصوم في الفرض والاقوى

نهاضة مع

في الاغسال الموجبة فيها في المتوسطة والكثيرة

الثاني للامر بالغسل للطواف والوطي وكذا غيرهما خصوصا فيما كان الدم الموجود في خارج الوقت مستمرا من الموجود في الوقت قبل
الصلوة الوجه الثالث ان وجود الدم الكثير في اي وقت لحظة موجب للغسل للصلوة التي تعقبه وان لم تكن اللحظة في وقت تلك الصلوة
فان طرء قبل الفجر وانقطع قبله وجب غسل لصلوة الفجر ولو استمر الى ما بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب غسل الصلوتين الظهرين
وان انقطع قبل الزوال ولم يعد كما في الروض والرياض واختاره جماعة رابعها ان الموجب للاغسال الثلاثة استمرار الكثرة الى العشاء
من غير انقطاع في البين مطلقا فان استمر كذلك الى وقت الظهرين فغسلان والا فواحد كما هو ظاهر القواعد ومن عبر بعبارته و
الوجه الاول وان كان ربما اقتضاه اطلاق ما في جملة من الاخبار من انه اذا سال الدم اغتسلت لكل صلوتين غسلا لكن لم نجد به قائلا بل
صرح غير واحد بالاجماع على عدمه كما ان الاخير وان اقتضاه ظاهر بعضها كخبر معوية بن عمار للامر بالاحتشاء والاستثفار وضم الفخذين
وعدم الاحتباء وقت الصلوتين والرضوي بل في الحدائق ان اعتبار الاستمرار هو ظاهر الاخبار وان كان في فهمه من بعضها غموض
لكنه كما ان الاول افراط فهذا تفريط بل لعله غير مراد لمن عبر باعتبار الاستمرار كالقواعد وغيره وانما مرادهم عدم الانقطاع بعد
غسل الصبح بالمرة والا فلا يجب غير غسل الصبح او بعد غسل الظهرين بالمرة فلا يجب غير غسلين ويشهد لذلك تصريح الشهيد في
الروض باعتبار الاستمرار بنحو عبارة القواعد ثم تصريحه ايضا بكفاية وجود الكثرة لحظة ولو انقطعت بعدها قبل الزوال للغسل
الظهرين ولحظة كذلك قبل المغرب لوجوب غسل العشائين وهكذا في جامع المقاصد في الحدائق الذي نسب عبارته الى ظاهر الاكثر
وكانه لذا قال في الكشف ان الاستمرار الذي يوهمه عبارة القواعد لعله غير مراد فما يحقق القول به من الوجوه الاربعة هو الوجهان
المتوسطان ويتفرع عليهما احكام كثيرة منها ما اشرنا اليه من وجوب غسل الظهرين للصلوة اذا وجدت الكثرة قبل الزوال وصارت
قليلة عنده فلا يجب على الثاني للصلوة ويجب على الثالث والاقوى عدم اعتبار الوقت في الغسل لتعليق الاغسال الثلاثة في الاخبار
على السيلان مطلقا من غير تقييده بالوقت ولا ينافيه قوله في بعض الاخبار تغتسل وقت كل صلوتين او عند كل صلوتين لظهوره
في كونه وقتا للفعل لا وقتا للوجوب ومقتضاه لولا مخالفة الاجماع كان الوجه الاول لكنه مع مراعاة الاجماع تقتضي الوجه الثالث
ودعوى ظهور اعتبار وقت الصلوة من خبر الصحاف كما في الذخيرة والذكرى ممنوعة لان توهمه اما من قوله فان كان الدم فيما بينها
وبين المغرب لا يسيل بدعوى ان مفهومه ان كان فيما بينها وبين المغرب يسيل وظاهره السيل في تمام البين وهو ممنوع لان المنطوق هو
عدم السيل في شيء مما بين فالمفهوم هو السيل في شيء مما بين واما من قوله صبيبا لا يرقى اي لا يسكن والخصم معترف بعدم ارادة عدم
السكون ابدا بل ولا في زمان ولذا اكتفى باللحظة من غير استمرار ودعوى لا دليل على التقييد بكونها في الوقت والخبر على خلافه ادل كما
قال في الروض واستدل به للمختار وبالاطلاق المذكور يندفع اصالة عدم ثبوت الحدثية الكبرى لهذا الدم الا فيما وجد منه في الوقت
ضرورة ان الحدثية انما تثبت بترتب الغسل عليه في الاخبار والمرتب عليه هو مطلق السيلان فهي كسائر الاحداث وجودها مطلقا
موجب للغسل في وقت وجوب المشروط كما هو ظاهر الاخبار الكثيرة في ايجاب الغسل كالقليلة في ايجاب الوضوء الا ان عفو تعدد
الكثرة واذ اتضح ذلك فاعلم ان ظاهر اكثر من اعتبر وقت الصلوة هو وجود الدم الكثير فعلا فيه وصرح جماعة بان الكثرة اذا انقطعت في الضلع
قبل احد الاوقات الثلاثة مثلا لكن مع العلم بعودها في الوقت وظنه او رجاؤه كان بحكم الموجود في ذلك الوقت في وجوب غسله
منهم الشهيد في الذكرى قال وجب غسل العشائين اذا انقطعت الكثرة قبل وقتهما وظن العود وافرط في التذكرة فقال لو كان الدم
كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب
ولو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلاثة انتهى وصرح بعضهم بان انقطاع الدم المتوسطة كذلك بالنسبة الى
غسل الصبح والظاهر كونه مراد كل من قال به في الكثيرة نعم انقطاع القليلة ليس كذلك عند هؤلاء ظاهرا فلو انقطعت القليلة مثلا
قبل الزوال وعلمت بعودها ليلا لم يجب الوضوء الا للصلوة الظهر ان لم تحدث بعد الظهر حدثا اخر اتفاقا ثم اختلف كلام هؤلاء
فمنهم من اعتبر العلم بالعود كما في الموجز وشرحه والتذكرة ومنهم من اكتفى بتجويز العود كما في الذكرى ولم نعرف دليلا لتاثير رجاء
العود في وجوب الغسل للوقت الذي يتعقب الانقطاع على القول باعتبار الوقت وللوقتين اللذين بعد الانقطاع كما سمعته عن
التذكرة ولو على القول بعدم اعتبار الوقت سوى دعوى ان مدار وجوب الاغسال كونها ذات مرض الاستحاضة الكثيرة والمرض
باق ما لم ينقطع للبرء ثم لا باس بجريان هذه المقالة بناء على عدم اعتبار الوقت ايضا الا ان رجاء العود اذا صير الدم المعدوم كا

كالموجود فلا تفاوت بين المعدوم في الوقت او في خارجه لكن لا ثمرة فيه على هذا القول لانا نعود اذا فرض قبل الوقت او بعده
قبل الصلوة فالعبرة بالدم الموجود وان فرض بعد الصلوة فاستناد وجوب الغسل الى اللحظة الخارجة الخالية من الدم ليس باولى
من استناده الى اللحظة في الوقت وعلى كل تقدير اعتبار رجاء عود الدم في الوقت والاكتفاء به في وجوب غسله بعيد من النص
وان امكن تقريبه بدليل بالجواد ما ذكروه وان وجوب الاغسال الثلاثة معلقة على المستحاضة بالدم الكثير والمشتق حقيقة في المتلبس
بالحدث على النحو المعارف في تلبسه بذلك الحدث فالاتيان لمعارضة خلوها من الحدث غير مضر بالصدق على اختلافها طولا
وقصرا ولعلما اليه بنظر ما في كشف الغطاء في القسم الخامس من وضوء صاحب الحدث المستدام من قوله ويحكم باستمراره مع الفواصل
المعتادة على وجه لا تفي بالعبادة او تفي انتهى لكن هذه الدعوى في حيز المنع ايضا لظهور تعلقها بالمستحاضة باعتبار ما لزومها
الدم ضرورة ان الملحوظ عنوان المحدث بها فالمشتق هنا كالمشتق في لفظ الواقف والجالس لا كالمرتضع والمتكلم والقارئ
ويكشف عنه حال القليلة فانهما في اقتضاء الحدثية سواء في الاخبار الا ان احدهما كبير والاخر صغير وهم لا يلتزمون في القليلة ما
التزموه في المذكورة كما اشير اليه هذا مع انه لا يتم الدليل في الدم الحادث قبل الوقت المنقطع قبله لعدم تحقق صدق المشتق وهو
المحدثة بدم الاستحاضة لعدم الحدث قبل الوقت عند هؤلاء الا ان يحصر مقالتهم بالكثيرة الموجودة في وقت كالموجودة في
الزوال المنقطعة او المتبلبة بالعلة بعد صلوة الظهرين او الموجودة في الفجر اذا انقطعت بعد صلوته او بعد طلوع الشمس كما هو
ظاهر عبارة التذكرة والذكرى ويبقى عليه مؤاخذة ما مر عن التذكرة فان غسل الظهرين حال الخلو من الدم يقتضي كونه رافعا
فلا وجه معه لغسل العشائين كما في الوضوء لكل صلوة فانه لا يجب مع فرض عدم الدم من حين الوضوء الى الصلوة الاخرى مطلقا
الا انه لكون الانقطاع للبرء او لغيره فان الدم العائد ليلا في عبارة التذكرة الشامل للعائد في اخر وقت العشائين الحكم فيه بانه
بقية الاستحاضة الاولى لبس باولى من كونه استحاضة اخرى اذ ليست هي كالحيض لها اقل واكثر معينان الا ان يجعل الميزان هو
العائد في مدة وقت الصلوات الخمس فهو من بقية الاولى وبعده فهو اخرى ويستند فيه الى قضاء العرف والعادة بذلك
وبالجملة مبنى القولين على ان موجب الغسل بعد البناء على اعتبار الوقت هو وجود عنوان المستحاضة بالدم الكثير في الوقت وكونها
دامية في الوقت مقتضى الاصل وظاهر الاخبار الاقتصار في الحكم على الرؤية الفعلية المحققة لكونها دامية في الوقت فلا يجب شيء بعد
انقطاع الدم لبرء كان او لغيره نعم يجب بعد انقطاع الدم غسل واحد للصلوة التي بعده لا اثر حدثية الذي لا يرتفع الا بالغسل كما ذهب اليه
بناء على عدم اعتبار الوقت في حدثية الدم الكثير والمتوسط وينقح المقام ان الكلام في انقطاع الدم يقع من جهتين احديهما ان الانقطاع
هل يوجب انتقاض العمل السابق من طهارة او صلوة او العمل الواقع في اثنائه الانقطاع ام لا والفروض المتصورة في الانقطاع بعضها
لا كلام فيه الا من الجهة الاولى وبعضها فيه كلام من الجهتين ولعدم التمييز لاحدى الجهتين من الاخرى يحصل الخلط والاشتباه في
الحكم فالاول ما اذا ابتدات الكثرة في الفجر او الزوال او المغرب وكانت مستمرة من قبلها اليها وانقطعت فيها قبل الغسل فلا اشكال
ح في وجوب الغسل من اجله للصلوة بعده لبرء كان او لغيره لانه حدث كبير لم يات رافعه فلو لم يغتسل مع الكثيرة للصبح وانقطع قبل
الظهر فيجب الغسل للظهر ولو على القول باعتبار الوقت ولا يجري هنا المقالة المحكية عن جماعة من وجوب الوضوء خاصة للانقطاع
ولو كان كثيرا واما اذا ابتدات قبل احد الاوقات الثلاثة او كانت مستمرة الى ما بعد الصلوة في وقت وانقطعت قبل الوقت
اللاحق فح اما على القول بعدم اعتبار الوقت في وجوب الغسل كما اخترناه فحكمه حكم المنقطع في الوقت لتحقق الحدث على هذا
القول ايضا ولم يحصل رافعه واما على القول باعتبار الوقت لا يجب الغسل لعدم تحقق حدث كبير على هذا القول واما الوضوء
فيجب لانه لا يقصر هذا الدم عن القليلة فما دل على وجوب الوضوء للقليل من الاستحاضة يدل على وجوبه في محل البحث بالفحوى ولا
يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص الغسل بصورة الاستمرار
لم يكن وجه للوضوء قال ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان ظاهر اختصاصها بالقليلة
ضرورة ان ظهورها في القليلة لا ينافي الثبوت في الكثيرة بالاولوية كما لا ينافي ايضا انتفاء الغسل الموجب للوضوء الحكم بوجوب
الوضوء للاولوية وبالجملة القول باعتبار الوقت انما هو في الكثيرة والمتوسطة واما القليلة فالنص والفتوى متطابقان على
اطلاق حدثيتها فما يوجد من الكثيرة المنقطع قبل الوقت وان نفي عنه حكم حدثية الكبرى من الغسل فلا ينفي حكم حدثية الصغرى

يجب بطهارة للوقت الذي بعده ام لا الثاني ان الانقطاع هل يوجب مع

لا منافاة مع الحكم بان بعضه حدث ولعل هذا وجه الاجماع على حدثية مطلق الاستحاضة كما صرح به في المختلف وغيره بناء على
ارادة الحدثية الصغرى كان حدثيتها الكبرى تختلف فيها في الفرض وغيره فتلخص ان الحكم بوجوب الوضوء هنا دون الغسل على النحو
باعتبار الوقت هو مقتضى الادلة ومثل عبارة القواعد من قوله والانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء منزل على هذا الفرض لذكره اولا ان الغسل
انما يجب اذا استمر الدم الى الوقت فناسب ان يومي بذكراخيرا انه اذا انقطع ولم يستمر الى الوقت وجب الوضوء خاصة في الوقت ثم
انه يجري التفصيل المتقدم في وجوب الغسل بين ما كان للبرء فلا يجب ولغير البرء فيجب للوقت اللاحق واذا انقطعت الكثيرة المستمرة
او الحادثة في الوقت بعد الغسل الموظف وبينه وبين الصلوة او في اثناء الصلوة او بعدها في الوقت او في خارجه او في اثناء الطهارة فان كان
الانقطاع في زمان لا يسع الاعادة فهو كلا اثر له وكان بحكم استمرار الدم في جميع الصور وان كان في زمان يسع الاعادة او للبرء فهو مما
يقع فيه الكلام من الجهتين وكذا انقطاع القليلة في هذه الصورة فاما من جهة قدحه في العمل السابق فان كان الانقطاع بعد الصلوة
فالاقوى مضي العمل وعدم الاعادة لبرء كان او لغيره لقاعدة الاجزاء بل لظهور الاخبار من نحو قوله اغتسلت للظهرين تؤخر هذه وتعجل
هذه وقوله في القليلة توضأت لكل صلوة مؤيدة بالاجماع على قولهم ان المستحاضة اذا فعلت ما عليها كانت بحكم الطاهر ولم اجد من
افتى بالاعادة هنا نعم احتملها بعض الفضلاء وضعفه اقول بعدم الاعادة اذا كان لفترة ولو المتسعة واما من جهة ايجاب الغسل
لما يستقبل من الوقت الاخر فعلى الكلام المتقدم في انقطاع الدم الموجود قبل الوقت فيما قبله وان كان الانقطاع بعد الغسل وقبل
الصلوة ففي الجواهر ظهور الاتفاق على الاعادة ان كان لبرء ويوافقه قوله في الذكرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب
الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار لكن في المعتبر قال يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في
نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث وعن الجامع ان فرغت من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت وان انقطعت في الصلوة
اتمها والظاهر عدم الفرق عنده بين موجب الوضوء والغسل في عدم الاعادة وفي الجواهر لولا ظهور الاتفاق على الاعادة لقوي عدمها
للاجزاء والاستصحاب مؤيدا بعدم اشارة في شيء من النصوص اليها وعدم تصور الفرق بين انقطاعه بعد الصلوة وبينه بعد الطهارة
وقال بعض الفضلاء لولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة
في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ولكن لما لم يكن بد من مراعاة ظاهر الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه
من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ دون الغسل اذ كما نسب الى كثير كما عليه الشهيدان وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب
الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر الى وقت صلوة اخرى
فيوجب الغسل لها انتهى وعمدة ما يستند اليه لعدم الاعادة امران احدهما عدم عموم الحدثية لهذا الدم وثانيهما عموم العفو به له اما منع
عموم الحدثية له فهو بمكان من الضعف خصوصا في الخارج بعد الطهارة لانها مقتضى ترتب الغسل على مطلق السيلان كما في سائر الاحداث
بالنسبة الى موجباتها وهو السبب في انتقاض كل غسل او وضوء بحصول موجبه في اثنائه حسبما سمعته في وقوع الحدث في اثناء غسل
الجنابة ثم ان عدم غسلها سبحا واعتبار معاقبة الصلوة وجواز الصلوة الثانية من كل صلوتين بغسل مستقل وعدم جواز ايقاعه قبل الوقت
ولو على تقدير عدم اعتبار الوقت شواهد عدم ارتفاع الحدث ولا يعقل عدم ارتفاعه مع وقوع غسلها الا من جهة استمرار الحدث شاهدا
دليل كون الخارج في اثناء الغسل حدثا الا انه عفو فاذا ارتفعت العفوية كان وجوب الطهارة بموجب عدة الحدثية لا للاجماع كي يقتصر
حتى يقتصر فيه على المتيقن من الوضوء ومنه ينقدح دعوى عموم العفوية كما مر عن المعتبر ضرورة ان متى ثبت ان السقوط عفو كان
الضرورة اقتصر على مورد الضرورة وهو حال الاستدامة دون الانقطاع مع امكان دعوى عدم انصراف دليل العفو الى غير حالة
استمرار الدم وبه تبطل مؤيدات الجواهر لظهور الفرق الذي لم يتصور بين الانقطاعين بان الغسل انما يجب بعد الانقطاع فاذا كان
قبل الصلوة وجب للصلوة دون ما بعدها لمضيها ولا يجب لنفسه واما وجوبها للصلوة المستقبلة في الوقت الاخر فهو امر اخر غير ما نحن
فيه مع انه لا يجب لها ايضا بناء على اعتبار الوقت واما عدم الذكر في النصوص مع جواز ايكاله الى مقتضى الحدثية لعله لكون مورد الفاعل
المستمر فيه الدم الى الدخول في الصلوة واما الاستصحاب فلا يجري مع تغير الموضوع واما قاعدة الاجزاء فغير جارية على تقدير تقييد
العفوية بعدم الانقطاع واما الاتفاق هنا على الاعادة فهو مطابق لاقتضاء الحدثية لا لمحض التعبد وما عن الجامع خال من الدليل
غير دعوى عموم العفوية وكذا ما حكاه بعض الفضلاء عن بعض من تاخر من عدم تجدد طهارة اصلا واضعف منهما ما في الموجز وشرحه

على ما افاده بعض الفضلاء وفيما افاد تامل

وهاية الفاضل من الحكم بوجوب الوضوء خاصة دون الغسل اذ لا يعقل له دليل الا البناء على منع عموم الحدثية الخارج بعد الطهارة ووجوب
الوضوء اجماع وقد عرفت فساد المبنى وفرق فى الكشف بين الوضوء والغسل بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا
مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة انتهى ولا يخفى ان قوله ولا يوجب الغسل الا مع استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة غير فارق
لاستمراره فى الفرض ايضا ومن الغريب ما يوجد من نسبة هذا القول الى الشيخ فى جملة من الكتب منها الجواهر بل نسبه الى ظاهر
المبسوط والخلاف مع ان الفرض فيهما المستحاضة اذا توضات وانقطع دمها بعد الوضوء وظاهره القليلة بل صريح الخلاف من استدلاله
بان دم الاستحاضة اذا كانت قليلا حدث يجب له الوضوء وهو فرض انقطاع الدم القليل وعلى كل حال الاقوى القول باعادة موجب
الدم السابق المنقطع ان غسلا فغسلا وان وضوءا فوضوءا كما فى انقطاع القليلة فوضوء وفاقا للشهيد وجماعة لما مر من كون الطهارة السابقة ضرورية
وقد انقضت الضرورة وان كان الانقطاع فى اثناء الصلوة فذهب الشيخ وتبعه الفاضل فى جملة من كتبه وجماعة الى المضى فيها من
غير ابطال للنهى عن ابطال العمل وتقريره ان الدم قبل انقطاعه عفو ولا اثر لحدثيته ونفس الانقطاع ليس حدثا فلا يبطل قهرا
وح يكون ابطاله شمولا للنهى مضافا الى اقتضاء الاستصحاب للصحة والجواب ان العفو مقيد بالاستمرار وبالانقطاع ينكشف
حدثية الدم قبل انقطاعه وعدم العفوية فى الواقع وانه لم يكن الدخول صحيحا فهو بطلان قهرى فلا يكون مورد النهى لان مورده
ما استند البطلان الى فعله وبعد ثبوت هذا ينقطع به الاستصحاب مع انه على تقدير عدم ثبوته وفرض الشك فى بقاء الصحة
لا يجرى ايضا الرجوع باحتمال الانكشاف الى الشك فى الصحة من الاصل فلا مناص من القول بالبطلان واعادة الطهارة وفاقا للحلى
وجماعة نعم على القول بصحة الطهارة المتعقبة بالانقطاع يقوى المضى هنا لبنائه هناك على بقاء اثر العفو مع الانقطاع وبقائه
مع الدخول فى الصلوة اولى وان كان الانقطاع فى اثناء الطهارة بحيث تبين ان الانقطاع يتبين به اثر حدثية الدم المنقطع يجب
استينافها وفاقا للشيخ وجماعة لما عرفت بطلانها بتخلل الحدث المنظهر منه فى اثناء ها حسبما تقدم فى محله ومنكره فى الحكم انقطاع القليلة
وصرح فى الذكرى بالمضى ان كان لغير برء واما الكلام فى هذه الصور الثلاث للانقطاع من جهة وجوب الغسل او الوضوء للوقت
الذى بعده بحيث حكمنا باعادة الطهارة تكون المعادة رافعة فلا يجب معها شئ قطعا وحيث حكمنا بالمضى وعدم الاعادة فان كان
مع فرض الانقطاع فى اثناء الطهارة فضيها وان لم اجد قصرحا به فيما كان للبرء لكنه بحكم الرافعة وكذا مع فرضه بعد الطهارة غسلا
او وضوءا لانه مقتضى بقاء العفوية ولا ممنوع لصحة الدخول معه فى صلوة دون اخرى فهى على حكم المتطهرة الى حصول الناقض
وان كان مع فرضه فى اثناء الصلوة فالمضى فيها غير مستلزم لجواز الدخول معه فى اخرى لان مستنده اما حرمة الابطال فلا يجرى فى
الاخرى واما بقاء العفو فلا يستلزم ايضا بقائه فى الاخرى كما هو قضية استدامة الحدث فيجب التجديد غسلا او وضوءا للعبادة
المستقبلة من صاحبتها فى هذا الوقت وصاحبة الوقت اللاحق بناء على المختار من عدم اعتبار الوقت فى وجوب الغسل وعلى القول
باعتباره لا يجب لصاحبة الوقت اللاحق الا الوضوء ويجب الغسل لصاحبة هذا الوقت كالعصر والعشاء للمنقطع فى صلوة الظهر او
المغرب لتحقق حدثية الدم عند الجماعة بوجوده فى وقت الزوال والمغرب فيجب فيهما وان كان مع فرض الانقطاع بعد الصلوة فالوجه
عدم استلزام اجزاء ما صحة الدخول فى اخرى مطلقا على المختار من عدم اعتبار الوقت وعلى تقدير اعتباره فالتفصيل المتقدم بين
صاحبتها فى الوقت وصاحبة الوقت اللاحق ومما تقدم يتبين بالمقايسة حكم انقطاع الدم المتوسط من الجهتين بناء على كل من
القولين المتقدمين فى كون الصلوات الخمس غاية للغسل او الغداة خاصة وحيث حكمنا بالانقطاع فى الصور الثلاث الاخيرة فلا
يفرق بين الانقطاع للبرء او للفترة المتسعة فى ظاهر الاكثر كما لم يفرق فيما تقدم نها خلافا للشهيد وجماعة ففرقوا بين ما كان للبرء فيجب
او للفترة فلا يجب وهذا الفرق هنا ليس فى الضعف بمثابته هناك بل لا يخلو هنا من قوة لان مرجعه فيما تقدم الى دعوى ان
وجوب تكرار الغسل والوضوء لمجرد عنوان المستحاضة وان لم يكن دم وهو مناف للاخبار على تقدير ظهورها فى كون السبب وجود
الدم فى الاوقات الثلاثة قطعا ومخالف لظاهر ما علق الحكم على سيلان الدم جدا واما هنا فمرجعه الى دعوى ان الدم الذى وجد
فى الوقت يجب المضى فى وظيفته وان انقطع لغير برء وليس ببعيد من الاخبار لاطلاقها خصوصا مع كون المستحاضة ذات فترة كما
غالبا فهى على الحالة الغالبية مورد الاخبار مع امكان منع ما هو سند الاعادة من كون الحكم من باب العفو للضرورة وهى مرتفعة
مع امكان الطهارة الرافعة بدعوى احتمال كون العفو لوجود الداء توسعا على المستحاضة فهو ثابت الى البرء كالعفو دم الجرح ما لم يندمل

مؤيدا بعسر الاعادة مع الفترة لغلبتها خصوصا اذا اشترط المضى باحراز البرء لعدم احرازه فى مستقبل الاحوال غالبا وان كان الاظهر
جريان العفو هنا على موجب الضرورات كسائر مستدام الحدث فيختص بحال الضرورة والعسر ممنوع اذ ليست الفترة غالبا لها
بل الغالب ان لها فترة نعم المضى مع الفترة ايسر لكن لا يلزم مراعاة الايسر فى الشريعة ثم المضى مشروط بعدم احراز البرء كما ستعرف وعلى
هذا ينبغى وجوب انتظار الفترة المتسعة لفعل الصلوة مع الطهارة اذا عرف حصولها فى الوقت ولو قلنا بعدم وجوب الاعادة فلا
يجب انتظارها بقى الكلام فيما انقطع الدم ولم يعلم انه لبرء او فترة على القول بالفرق بينهما احتمالات الحكم بالاعادة حتى يعلم او يظن انه لبرء او يشك فى انه لفترة والحكم
او يشك لبرء وكلام الجماعة فى ذلك مختلف والاقوى على القول بالفرق عدم الاعادة حتى يعلم البرء او يظن من العادة او اخبار العارف بعد الاعادة حتى
اما لتحكيم عموم المستحاضة بالكبيرة تغتسل ثلاثا مع الشك فى مصداق المستثنى كما لا يخلو من قوة مقررة فى محله ولان المقصود من عدم يعلم او يظن صح
تكرير الطهارة التخفيف والانقطاع غالبا فلو توقف عدم التكرير على احراز العود المفقود غالبا لم يحصل التخفيف ولان ظاهر
الاخبار ان المستحاضة على ما هى عليه من الحالة الغالبة وظيفتها ذلك والغالب وجود الانقطاع مع عدم احراز العود ولا ظنا و
للحرج بايجاب تكرار الطهارة عليها ما لم يحرز العود مع كونه غالبيا معتضدا كل ذلك باستصحاب العفو وفاقا للجواهر وخلافا للظاهر
نهاية الاحكام فاوجب الطهارة لاصالة عدم العود والاحتياط لعدم العلم بصحة ما وقع من الطهارة واما كفاية الظن المذكور بالبرء
فلتعذر العلم بالمستقبل غالبا وكذا على المختار من عدم الفرق بين البرء والفترة لو انقطع ولم تعلم انه يسع الزمان للاعادة ام لا
فلا تعيد الا اذا علمت السعة او ظنها حسبما ذكر لما ذكر ولزوم الحرج هنا اوضح وعلى الاقوى اذا انكشف بعد العمل انه انقطاع برء او فترة
متسعة وجوب الاعادة وعدمه وجهان من الاجزاء وانكشاف الخطاء وتبين وجود الحدث والاقوى الاعادة بناء على ما قرر فى محله من
عدم اجزاء الظاهرى عن الواقعى وهنا امور ينبغى التنبيه عليها ويتوقف معرفة جملة منها على معنى الكلية التى صرح بها فى الكتاب كغيره
بقوله واذا فعلت المستحاضة باى دم من الثلاثة ذلك الذى ذكر وظيفة لكل واحدة من اقسامها الثلاثة صارت طاهرا اى فى حكم
الطاهر من جواز تلبسها بكل ما يتوقف على الطهارة وقد عرفت فى غايات الغسل ان هذه الكلية معقد الاجماع المستفيض والمخالف فيها
ابن حمزة وقد اومانا سابقا الى عدم ثبوت كون مفهومها من انها اذا لم تفعله كانت بحكم الحائض او غير الطاهر من جميع الوجوه معقد
الاجماع ولا يخفى ان صيرورتها طاهرا فى معقد الاجماع تحتمل معان احدها صيرورتها طاهرا بالنسبة الى خصوص الصلوة فمفهومها ان لم
تفعله لا تصح صلوتها نظرا الى وقوع الاعمال الموظفة فى الاخبار شرطا لصحة صلوتها وعليه لا يستفاد منها حكم غير الرواتب اليومية
لكنه ان احتمل فى الاخبار فهو بعيد من كلام الاصحاب لتقييدهم ذكر اعتبار الاعمال فى الصلوة مفصلا ولا ثمرة معه فى هذه العبارة
فالظاهر كون مرادهم ان الاعمال المحصلة للطهارة الصلوتية محصلة للطهارة بالنسبة الى غيرها ثانيها ارادة صيرورتها طاهرا فى ضد
الحائض نظرا الى كون الاستحاضة غالبا هى الدم المستمر من ايام الحيض والاخبار تعطى انها بحكم الحائض كما تعطيها لفظة الاستحاضة
فانها استفعال من الحيض وصيرتها الافعال بحكم الطاهر كما التزم بعض الافاضل وعليه يستفاد منها مفهوما حرمة جميع ما يحرم على
الحائض ان اخلت بشئ من الافعال وهو بعيد لاقتضائه حرمة الصوم والوطى للمستحاضة بالقليلة ان لم تتوضا بل وان توضات اذا
لم تغسل الفرج وتغير القطنة وحرمة طلاقها الى غير ذلك مما لا يلتزم ثالثها صيرورتها بحكم الطاهر من جميع الوجوه حدثا وخبثا كما
يقتضيه ظاهر لفظ الطاهر مطلقا فى المقام ويستفاد منها مفهوما انها ان اخلت بشئ من الافعال لا تكون طاهرا من جميع الوجوه لكن جواز
غاية مخصوصة وعدم جوازه موكول الى مراجعة الادلة الخارجية والفائدة فى منطوقها اذ تعطى منطوقا كالمعنى الثانى المتقدم ايضا جواز
دخولها مع الافعال ما لم يكن هناك حدث اخر فى كل ما يدخل فيه الطاهر من جميع الاحداث والاخباث وانها صيرورتها بحكم الطاهر من الحدث
الذى وجب ذلك الدم ولا زمها باحتر كلما يباح للطاهر من جميع الوجوه اذا لم يكن هناك حدث اخر وبه فارق منها مفهوما ان كل مستحاضة
اذا اخلت بشئ من وظيفتها كانت ممنوعة من كلما اثر ذلك الدم المنع وبقى تشخيص المنع الذى يؤثره الدم موكولا الى مراجعة الادلة وهى
ايضا نقدمه ايضا بعد وضوح كون المراد فيه فرض عدم حدث اخر فالمنطوق على المعانى الثلاثة الاخيرة متحدة فى اقتضائه كون الافعال
رافعة لحدث الدم وان كان اخذ الاخير فهو يبين المفهوم وكونه صيرورتها حائضا بالاخلال بعيد بل ممنوع كما مر مضافا الى عدم قرينة
الى ارادة الطاهر من الحيض فى المنطوق هنا والمعنى الاخير هو الاظهر فى الارادة خصوصا مع ملاحظة وقوع العبارة بعد ذكر ما يجب فعله
لاجل حدث الدم وقد عرفت رجوع الثالث الى منطوقه ومفهومه فلا يتحصل منه الاجماع على تاثير دم الاستحاضة المنع من جميع الغايات

وان ثبت فی بعض الغایات منع بعض الاحداث الکبار من فعلها لکنه غیر مستلزم لمنع کل ما هو حدث من فعلها ودعوی ان ثبوت منع الحدث الکبیر من غایة فی الجملة مع ثبوت الاستحاضة حدث کبیر بدلیل ایجاب الغسل له کاف فی وجوب غسل الاستحاضة لدخول المسجد ونحوه مثلا ممنوعة جدا ضرورة عدم الملازمة بین منع حدث کبیر ومنع الآخر بل یحتاج فی منع کل الی الدلیل ولیس ذلک مثل الحدث الصغیر قطعا ولا دخول المسجد ونحوه کغایة الصلوة الوارد فیها لا صلوة الا بطهور واذ لم یرد هنا لا دخول الا بطهارة او بطهور وهذا وادعی فی المصابیح حصول الاجماع الذی منعنا تحصله من العبارة المتقدمة وبالجملة علی ما ذکرناه لیرجع الی مقتضی الادلة وفی کل غایة یحتاج الی النظر فی موضعین احدهما ما تفیده حدث الاستحاضة منها حتی تتوقف علی طهارة المستحاضة وثانیهما بعد ثبوت التوقف کفایة ما یقع منها للصلوة عن التجدید لها وعدم الکفایة اما الاول فقد مر فی الغایات توقف الصلوة والصوم والطواف ومس کتابة المصحف علیها بلا اشکال ولا خلاف و ان توقف دخول المساجد قرائة العزائم علیها غیر ثابت والظاهر الاجماع المرکب جوازا ومنعا بینهما وکذا بینهما وبین الوضع فی المسجد وقد یستدل لمنعها من الغایات المذکورة غیر الاربع الاول بعموم خبر غسل الاستحاضة واجب بعد معلومیة عدم وجوبه لنفسه وعموم الامر فی الرضوی بالوقت الذی یجوز فیه نکاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها یقوم مقام الغسل الحائض مجبورین بالشهرة ومعتضدین بالاجماع المنقول المؤید بفتوی جل من تقدم اما عموما او خصوصا وقد تقدم فی باب الغایات توقف صحة صوم المستحاضة علی غسلها مجملا واوکلنا التفصیل الذی یتوقف علیه من اغسالها الی المقام فنقول اما غسلها للغداة فیما تقدم سببه علی الفجر واستمر الی ما بعده او تاخر عنه لکن تقدم علی الصلوة غسلا کان او سیلانا فلا خلاف فی اعتباره فی صومها بل صرح بالاجماع علیه الکرکی فی حواشی الجعفریة نعم فی الروض ان ذاکان بعد الفجر یحتمل ضعیفا عدم وجوبه للصوم وان وجب للصلوة لسبق انعقاده وفیه انه بعد قیام الدلیل علی اعتباره یکون من قبیل الشرط المتاخر وما فی حواشی الشهید من تقیید شرطیته بقبلیته علی الفجر او حصول السیلان محتمل لارادة صلوة الفجر من الفجر کما یطلق کثیرا او وقت الفجر حتی یکون مخالفا فی الغسل المتاخر عن الفجر ولا یجب تقدیمه علی الفجر للصوم کما ذهب الیه بعض لان المقصود الطهارة عند الدخول لان الدلیل هو خبر ابن مهزیار لا یعطی غیر التوقف علی ما تعمله المستحاضة للصلوة وهو الغسل المتاخر عن الفجر ولا استبعاد فی شرطیة الغسل المتاخر لثبوته فی غسل الظهرین وکذا لا یجب تقدیمه اذا فاتها غسل العشائین الماضی کما قضی به بعض بدعوی ان الحدث فیما بین غسل العشائین والفجر هو المتیقن ارتفاعه بغسل الفجر المتاخر فالحدث المقارن لما قبل الفجر لا دلیل علی عفویته اذا لم یبق غسل العشائین وفیه انه مرتفع اثره بغسل الغداة وان وقع بعد الفجر وان کان الاحوط فعله مقدما علی الفجر وتجدیده بعد الفجر ایضا ومنه یظهر عدم التوقف علی غسل اللیلة السابقة لارتفاع اثر حدثها بغسل الغداة فغسل اللیلة اللاحقة اولی لحصول الفراغ من العمل نعم اذا طرء الدم قبل الفجر وانقطع فیما قبله بحیث لم یوجب بحسب ما اخترناه من حدثیة الدم الطاری قبل الوقت مطلقا غسلا وانما الحدث یجب علیها کسائر ذات الحدث الکبیر تقدیم الغسل للصوم علی الفجر لتدخل فیه متطهرة واما غسل الظهرین فلم اجد فی اعتباره للصوم مخالفا الا ما وقع للفاضل فی النهایة قال ومن یشترط فی الصوم غسل العشائین او الظهرین وتقدیم غسل الغداة علی الفجر اشکال انتهی واما النص فصحیح ابن مهزیار المسند فی هذا الحکم مضمونها البطلان اذا صامت من غیر ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لکل صلوتین وهو ظاهر جدا فی الغسل حالة الصوم وهو غسل الغداة والظهرین لا اعتباره فی الصوم لیس الا لکونه حدثا منافیا له مستدام اراد الشارع الطهارة الحکمیة والاستباحة منه وهذا مقطوع به مفهوم من اخبار الاستحاضة وهو یقضی بعدم ارادة غسل اللیلة اللاحقة لعدم اشتراط شیء من العبادات بالطهارة فیما بعد الفراغ وخروج الوقت لا سیما مع ملاحظة الصوم بالنسبة الی غیره من سائر الاحداث الکبار کالحیض والنفاس والجنابة مما هو اعظم حدثا واکد التباعد منه فی الصوم بل بملاحظة جمیع مبطلات الصوم اذ لیس فی شیء منها ما یقدح فی الصوم المتقدم فکذا هنا قطعا واما توقف وطئها علیها ففیه ثلاثة اقوال احدها التوقف علی الغسل خاصة نسب الی الصدوقین وربما نزل علیه کلام غیرهما لاستبعاد مدخلیة غیر الغسل فی الوطی کما فی جامع المقاصد وغیره ثانیها التوقف علی الغسل والوضوء ونسب الی المشهور بل فی الذکری والمنتهی نسبته الی ظاهر الاصحاب لقولهم یجوز وطئها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة خرج ما یقطع بعدم مدخلیته وهو غیرهما ثالثها عدم التوقف علی شیء منها صرح به فی المعتبر وجماعة ممن تاخر مستندین الی عموم ما احل وطی الزوج وخصوص المستفیضة منها صحیحة عمار وهذه یاتیها بعلها الا فی ایام حیضها وقریب منها غیرها وربما اید باستقصاء

حل وطی الحائض قبل الغسل حل وطئها بغیر غسل بطریق اولی وفیه قیام احتمال کونها قبل الغسل بحکم الحائض لدامیة لا النقیة غیر المغتسلة وفی المستفیضة انها بالمستحاضة بالمستفیضة المانعة عنه قبل الغسل منها صحیحة مالک بن اعین عن المستحاضة کیف یغشاها زوجها قال ینظر الایام التی کانت تحیض فیها وحیضتها مستقیمة فلا یقربها فی عدة تلک الایام من ذلک الشهر ویغشاها فیما سوی ذلک من الایام ولا یغشاها حتی یامرها فتغتسل ثم یغشاها ان احب بناء علی ظهور الاغتسال للاستحاضة وان زوجها ان احب ان یاتیها حین تغتسل وفی روایة قرب الاسناد قلت یواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلک فلتغتسل ولتتوضا ثم یواقعها ان اراد وفی الرضوی المستحاضة وقت الغسل کما مر وفی صحیحة ابن مسلم فی الحائض اذا رات دما بعد ایامها الی قوله فلتجمع بین کل صلوتین بغسل ویصیبها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة لظهورها فی ارادة انها لو تغسل لفعل الصلوتین وحل لها ان یصیبها زوجها وحلت لها الصلوة والا لکان قوله حلت لها الصلوة حشوا وفی صحیحة صفوان هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بین الصلوتین بغسل ویاتیها زوجها ان اراد بناء علی ترتب الاتیان علی ما تقدمه فی الذکر دون انعطاف جملته علی الجمل السابقة حتی تنتفی الدلالة وقوله فیما هو کالصحیح لزرارة بعد ذکر الاغتسال ثلاثا والاحتشاء فاذا حل لها الصلوة حل لزوجها ان یغشاها لظهور الفاء فی تفریع الحل علی ما قبله ای فاذا حل بالافعال المذکورة الدخول فعلا فی الصلوة دون مجرد ارتفاع الحرمة الثابتة فی ایام اقرائها حتی تنتفی الدلالة او یدل علی نفی اشتراط شیء ومنه یعلم ما فی انشاء الاستدلال به للثالث وقوله فیما هو کالصحیح ایضا بعبد الرحمن البصری بعد الامر بتغییر الکرسف والاغتسال لکل صلوتین وکل شیء استحلت به الصلوة فلیاتها زوجها ولتطف وربما نوقش فی سنده بابان بن عثمان ولیس فی محله وفی الدلالة بانها من المفهوم الضعیف کما فی الجواهر وقد یدعی انه من المفهوم المتبادر عرفا فی المقام لظهور السیاق فی کون استحلال الصلوة بما ذکر مقدما فکان هناک صغری مطویة والکلام فی قوة قوله ان هذا ما یستحل به الصلوة وکلما یستحل به الصلوة یستحل به الوطی ومن التعبیر بکل شیء استحلت به لا سبیل فیه لما احتمل فی معنی الحل فی سابقه من قوله فاذا حلت لها الصلوة من ارادة مجرد ارتفاع الحرمة ولولا غیرها من الاخبار لاکتفی بها لابطال القول الثالث لانها علی تقدیر دلالتها خاصة مع المستفیضة المتقدمة حال المجمل والمبین او المطلق والمقید فلیحکم علیها ویقطع بها الاصل والعموم لا سیما مع اعتضادها بالشهرة ومحکی الاتفاق المستظهر لکنها ظاهران فی التوقف علی کل ما یستباح به الصلوة ومن اجله ذهب جماعة الی عدم حل وطی المستحاضة الا بعد فعل کل ما یلزمها للصلوة کما هو ظاهر محکی المقنعة خصوصا احکی لفظها والمراسم والسرائر وموضع من المنتهی والنهایة والحاوی والجمل والعقود والکافی والاصباح وشرح الجعفریة والتذکرة وعن المرتضی والاسکافی واختاره فی الریاض قال فیه کثیرة کانت الاستحاضة او غیرها اغسالا کانت وافعالا ام غیرها وفی قوله اخیرا لا سیما عبارة الاولة الواردة فی ذکر الاقسام الثلاثة للمستحاضة الی قوله والعمل علی الاول ولی زیادة ظهور فی تعمیمه للقلیلة ومع ذلک نسبه الی الشهرة العظیمة ولعل منشاء النسبة منه ومن غیره التعبیر بانها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة حل وطئها ولا یخفی ان غیر الخبرین الاخیرین من المستفیضة الاخیرة الواردة فی مقام البیان سیما مع سبق السؤال فی بعضها عن حل الوطی لم یتضمن غیر الغسل الا الاحتشاء فی بعضها الظاهر فی کونه للصلوة دون الوطی لمنافاته لفعله وهو دلیل نفی اشتراط غیر الطهارة واما الخبران فاولا الدلیل قائم علی ارادة خصوص الغسل مما یحل الصلوة لان فی ثانیهما حل الوطی مقرون بحل الطواف المعلوم عدم الاکتفاء له بما تفعله للصلوة الا بالغسل منه الا لوجوب اعادة الباقی له کالصلوة الثانیة حسبما تعرفه بل هو قرینة المراد من اولهما ایضا لخروجهما مخرجا واحدا مضافا الی قیام الدلیل فی الاول ایضا علی ارادة خصوص الغسل وهو انه لو ارید به حل الصلوة من جمیع الوجوه فاما ان یراد معه الحل الفعلی بمعنی انه حیث یحل فعلا الدخول فی الصلوة یحل الوطی وهذا یوجب اختصاص حل الوطی فیما بعد الافعال قبل ان یصلی لانها اذا صلت لا یحل لها بعد ذلک ان تصلی فعلا بل بعد اعادة الوضوء وغیره من الافعال او یراد معه الحل فی وقت بمعنی انه اذا حل فی وقت ما الدخول فی الصلوة یحل الوطی وان لم یکن عنده حل الصلوة باقیا وهذا خلاف المتبادر من قوله اذا حل لها الصلوة حل ان یغشاها من مقارنة زمانهما فینحصر الامر فی ارادة حل الصلوة لا من جمیع الوجوه بل الحل الحاصل من الغسل وثانیا الاعموم فیهما من هذه الحیثیة اما فی الاول فظاهر واما الثانی وان عبر فیه بکل شیء لکن المتبادر کل شیء مما ذکر مقدما بقوله ولتغتسل ولتستدخل الکرسف فان ظهر علی الکرسف فلتغتسل ثم تضع کرسفا آخر ثم تصلی فان کان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الی الصلوة ثم تصلی صلوتین بغسل واحد کل شیء استحلت الحدیث و اولی بالانصراف الیه الثانی والمقدم ذکره فیها غیر الغسل هو الاحتشاء فی الثانی ووضع الکرسف فی الاول وهما منافیان للوطی لم یکونا مقصودین وثالثا غایتهما العموم لکنهما لعدم مدخلیة فی حل الصلوة وغیرها من المستفیضة علی تقدیر دلالة الخلوة من غیر الغسل

لا للحیض وفی موثقة سماعة بعد الامر بالاغتسال الصحیح

فی صحیحة ... رکنی ... صحیح

على نحو اعتبار ما عداه يكون مختصا او مقيدا بها ولعله من هنا كان ظاهر جامع المقاصد نفي عدم الخلاف في غير الغسل من اعمال القليلة فانه في شرح عبارة القواعد ومع الافعال تصير بحكم الطاهرة قال ويلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا ياتيها زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الوطي بعد الغسل انتهى وهذه العبارة في المنتهى في موضع اخر غير الذي حكيناه عنه ويتجه الاقتصار على الغسل وان قلنا بمدخلية الوضوء في رفع الحدث الاكبر لتوقف رفعه على الوضوء المنضم الى الغسل دون المنفرد للصلوة الثانية ولعل ما في الجامع مبني عليه ايضا ومنه يتبين عدم توقف وطي المستحاضة القليلة على شيء مع احتمال التعميم فيما عدا القليلة لغير الغسل ايضا اعتبارا بعموم الخبرين المعتبرين ومنع الانصراف الى البين كما يشعر به العدول عن التعبير بما يشار به الى ما تقدم ذكره الى التعبير بكل شيء وعدم مدخلية غير الغسل في الوطي اجتهاد بمجرد استبعاد في مقابلة النص مع انه قد يرتفع الاستبعاد بناء على توجيه وجوب تغيير القطنة والاحتشاء بالوجه الاتي في اخر التنبيهات من ان الاحتشاء الموقوف عليه على تقديره هو فيما قبل الدخول في مقدمات الوطي كما صرح به في شرح البغية وغيره فهو غير مناف بل هو تغيير القطنة الموظف للصلوة فانه الذي تدل عليه ان لم نعمل في الطهارة الصلوتية لا يحل الوطي بتلك الطهارة وهذا غير مانع ايضا من مباشرة الوطي فلو كانت القطنة باقية ترفع للوطي واما حكاية ذكر الطواف فمع امكان منع قرينيته بالتزام عدم وجوب اعادة شيء له من افعال الصلوة كما ستسمعه فيما ياتي عن المصابيح وغيره فغايته خروج ما خرج بالدليل والمراد في خبر زرارة ان حل الفريضة في وقت من جميع الوجوه سبب الحل الفعل كل غاية اخرى الى الوقت الاخر ومقارنته لزمانين كما ذكر غيره لازم ولا ظاهر كما هو قضية القول فيما ياتي بجواز اتيان غايات متعددة للاعمال الواقعة للصلوة من غير تجديد شيء وتخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بالاخبار الباقية فرع المكافئة المفقودة دلالة لضعف خلو البيان عن التصريح جدا خصوصا في عموم كل شيء وكذا سندا لاعتضادها بالشهرة العظيمة وما حكاه في الجامع عن المنتهى معارض بما حكيناه لكن ينبغي القطع بعدم التعميم لاعمال غير ذات الغسل من القليلة لاختصاص مفروض جميع الاخبار بذات الغسل حتى الخبرين فالمراد في ثانيهما كل شيء من اعمالها اذ لا استقلال فيه مع ضمير استحلت الراجع الى مفروض السؤال حتى تكون العبرة بعموم الجواب فيدعى شموله القليلة فلا مخرج في غيرها عن الاصل والعموم ولعله من هنا ادعى غير واحد من المعاصرين عدم الخلاف في اباحة وطي المستحاضة بالقليلة بدون الاعمال ومن هنا قد يتجه البناء في وطي ذات الاغسال على اباحته بالاغسال الخاصة الا الوضوء الجزء من الغسل على القول به لدلالة عدم مدخلية اعمال القليلة على عدم مدخلية ما هو مثلها في القسمين الاخرين وفاقا لصريح الرياض مع امكان التعبد فيهما بظاهر الدليل خصوصا مع احتمال الفرق بقوة دمها ولذا احتيج فيهما الى الغسل والمفروض ان النص ايضا مفرق بينهما في ذلك بناء على عموم الخبرين من حيثية الاعمال وتغيير القطنة بوجوبها لما ستعرفه في التنبيه الاخر من التنبيهات لا ينبغي تجديد اعتباره لسائر الغايات ومع ذلك الاظهر عدم التوقف في القليلة على شيء وفي الكثيرة والمتوسطة على غير غسلها للصلوة وان كان الاحوط عدم وطي ذات الغسل الا بعد جميع اعمالها للصلوة واما الموضع الثاني ففيما هو معقد الاجماع من انها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهرة لا دلالة عليه لظهور العبارة في ان لها بمجرد وقوع ما تفعله للصلوة الدخول في كل ما يتوقف على الطهارة والتامل هنا في ثلاثة امور غير محررة في كلامهم جدا احدها ان عين ما تفعله للصلوة مجوز للغير فلا احتاج الى تجديد شيء لغاية اخرى ام نوعه فيجدد ثانيها انه على تقدير الاول هل اثر كل غسل يختص بوقت فريضة الوقت او بمقداره ولو في خارج الوقت الى وقت الغسل الاخر والفرق فيما اراد فعل غاية بعد طلوع الشمس وانتصاف الليل فعلى الثاني يكتفي بغسل الغداة او العشائين وعلى الاول تحتاج لها غسلا ثالثها ان غسل الصلوة يبيح الصلوة وسائر الغايات فالغايات جميعها غايات الغسل وان الغسل شرع لاباحة فريضة الوقت وهي غايته خاصة واستباحة باقي الغايات من احكام حل الصلوة وقد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولبعض الاخبار ويظهر الفرق في حدوث الدم حيث لا فريضة كما بعد طلوع الشمس مثلا فعلى الاول تغتسل لو تدخل المسجد مثلا او تقرء العزائم وعلى الثاني لا تدخل الا بعد الزوال والاغتسال للصلوة بل ويظهر في الغسل في الوقت بقصد غير الفريضة من غاية اخرى فلا يشرع على الثاني بخلاف الاول اما الاول فقد صرح جدي في المصابيح بان قضية العبارة المذكورة عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم قال وظاهر ما نقلناه من كلامهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الغسل

عليها الصلوة الطواف بعد الغسل للطواف ومن المعلوم عدم وجوب استقلال دخول المسجد بغسل غير غسل الطواف انتهى وقد تبين منه دليل الحكم ايضا اما عدم تجديد الغسل فكما قاله ولم اجد من افتى بوجوب تجديده بعد وقوعه لفريضة الوقت لغاية اخرى في وقتها وهو المتيقن من معقد الاجماع على منطوق العبارة المتقدمة لما تسمع من كلامهم في تجديد الوضوء واما الامر الثاني فمقتضى عموم عبارة معقد الاجماع وعدم الزيادة في الاخبار على الثلاثة اغسال للمستحاضة مع انها لا تمنع من عمل في وقت قطعا هو عدم التجديد لشيء من الغايات مطلقا كما صرح به بعض من تاخر وهو ظاهر شرح البغية قال وتباح اي كل مشروط بعدم الحدث الاكبر من وقت صلوة عملت منها اي الاعمال الموظفة الى وقت الاخرى في الكثيرة انتهى وعلى هذا فتصح الغاية بعد انتصاف الليل بغسل العشائين وبعد طلوع الشمس بغسل الغداة ولكن ظهور اتفاقهم على اغتسالها لصلوة الليل دليل بنائهم على اختصاص اثر غسل العشائين بوقت صلوتها ولا فرق بينه مع غيره قطعا وهذا قضيته ما في الروض قال لكن للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابه الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الورد وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل لها عن اعادته للصبح انتهى ومؤداه عبارة كشف اللثام ومنه الوجه فلو حدث الدم الكثير بعد طلوع الشمس مثلا واتفق الكسوف اغتسلت مستقلا لصلوة الاية وكذا اذا ارادت غاية غيرها فرضا او نفلا في ذلك الوقت لعدم سقوط الخطاب بشيء من الغايات عنها في وقت من الاوقات لاجل هذا الدم قطعا مع كون الكثير منه حدثا على الحال متى ما وجد ولا تستباح الغايات بغير طهارة منه تبيح ولا مبيح الا الغسل فيجب شرعا او شرطا لتلك الغاية ثم تاتي به غيرها بغير تجديد الغسل ايضا كما في الغسل الواقع للفريضة لدلالته عليه واستفادته منه الى ان يدخل وقت الفريضة فيجب التجديد لها لظهور الاخبار في وجوب الغسل عندها واما الاقتصار في الاخبار على ثلاثة اغسال فلعله من جهة ورودها في بيان حكم الصلوة ولا غسل لها ازيد من ذلك وكذا اذا طرء الكثير في الوقت بعد فعل الفريضة فتغتسل لسائر الغايات ومنه يتبين الامر الثالث من ان سائر ما يتوقف على الغسل كالفريضة في كونها غايات للغسل اذ لو كانت اباحتها من احكام استباحة الفريضة لم تشرع الا في الوقت بل مع وقوع الغسل بقصد الصلوة وبطلانه سيما الاول واضح وان استوجهه في الجواهر لما عرفت من انها لا تمنع من عمل في وقت قطعا الا ان يقال بان اباحة الصلوة تستتبع اباحة سائر الغايات مطلقا في وقتها وفي غير وقتها ومعه ايضا لا يسوغ فعل الغاية خارج الوقت اذا صادف طرو السبب فيه كالكسوف قبل الزوال مثلا لعدم سبق اباحة صلوة وكذا اذا طرء السبب في الوقت بعد فعل الفريضة وقبل فعلها واذا ارادت الدخول في غاية قبل اداء الفريضة واذا ارادت ان تغتسل بقصد غاية غير الصلوة وكل ذلك تضييق لاوقات فعل الغايات الواجبة والمستحبة على المستحاضة وهو خلاف ما يظهر من النصوص والفتاوى ولولا هذا الحدث فيه لكان تخلصا عن جملة من المنافيات خصوصا فوات المعاقبة بفعل الغايات بغسل واحد كما تسمعه واما عدم تجديد الوضوء لما يتوقف على الوضوء من سائر الغايات فهو وان كان مقتضى عموم العبارة المتقدمة التي هي معقد الاجماع ولذا نسبه اليهم في المصابيح لكن مراجعة كلماتهم تقضي بظهور اتفاقهم على وجوب تجديده خصوصا في القليلة ولعل مراد المصابيح عدم تجديد الوضوء الذي مع الغسل للغاية المتوقفة على الغسل خاصة وعلى كل حال لا يجمع بين غايتين بوضوء سواء كانت مما يجب لها الوضوء فلا يجمع بين صلوتين فريضتين بوضوء واحد قطعا او يستحب بل لا احد فيه خلافا ممن ذهب الى وجوب الوضوء فيها لكل صلوة ثم حكوا عن الشيخ تجويز صلوة النوافل بوضوء الفريضة قال في الذكرى كانه يجعل الصلوة المامور بالوضوء لها على المعهودة من التو والفريضة قلنا ويحمل الصلوة على الفرض وما يتبعها ومن توابعها نافلتها كما يتبعها في الغسل لكل صلوتين ومن هنا قال الفخر في بعض حواشيه ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت مشعرا بالمفروغية عنه وهو المتجه بناء على ظهور الاجماع ويدل عليه مضافا الى ذلك على تجديده في الكثيرة نظير ما سمعته في استدلالنا على وجوب الوضوء لكل صلوة فيهما من الاولوية وكانهم بنوا الفرق بين الوضوء والغسل في التجديد بالنسبة الى سائر الغايات على عدم الفرق بين سائر الغايات المتوقفة على الطهارة مع الصلوة وقد ثبت عندهم تكرير الوضوء لكل صلوة وعدم تكرير الغسل فكان الحكم كذلك في سائر الغايات فكانهم يرون الاقتصار في الاخبار على ذكر الصلوة وفي عددها على ذكر الصلوة والصلوتين انما هو لورودها في

في مقام بيان حكم صلوة المستحاضة اما لوقوع الاسؤلة عنها او لكونها التي يهتم ببيانها لانها المبتلى بها في الليل والنهار ولم يكن
عليها في كل وقت ازيد من صلوتين فلذا اقتصر على ذكرهما وفي الحقيقة الحكم ثابت للغاية الواحدة والغايات المتعددة لان الملحوظ
فيه اثر الحدثية وتساوي سائر ما يتوقف على الطهارة ويمكن توجيه الفرق مع قطع النظر من مقايسة الصلوة بان تجديد الوضوء في
القليلة هو حكم استدامة الحدث الصغير على وجه الكلية والقليلة من اقسام يجري فيها ومن هنا قال في الخلاف المستحاضة ومن به
سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقد صرح غير واحد في باب السلس بان المستحاضة
بحكمه واذا ثبت بذلك الوضوء لكل غاية في القليلة فيثبت في الكثيرة او المتوسطة بالاولوية المشار اليها سابقا واما استدامة
الحدث الكبير بحيث لم يثبت له على وجه الكلية طهارة ولذا قال في شرح البغية ان استدامة الحدث الكبير يسقط عنه التكليف فيقتصر
في الغسل هنا على ما يستفاد من اخبار الاستحاضة اذ لا مورد له في الاخبار ولا اثر الا في المستحاضة والمستفاد من اخبار الباب عدم
الزيادة على الاغسال الثلاثة في اوقات الصلوات اليومية واما اطلاق قوله اذا فعلت ما تفعله المستحاضة القاضي بظاهره
بعدم تجديد الوضوء لكل غاية فيمكن عدم مخالفته لما ذكرنا لانتفاء عنوان استدامة الحدث فيها بتجديده بدعوى ان ما فيه لبيان
حكم الدم من حيث خصوصية الاستحاضة او المرتبة من حيث عنوان المستحاضة وهو اللاحق باعتبار استدامة حدثها الكبير لا الصغير
المفروغ عنه في باب السلس او الصغير ايضا لكن من حيث ما يحكم بخصوصية الاستحاضة من تغيير القطنة ونحوه مما لم يثبت في المستدام
غيره لا تكرار الوضوء الواجب عليها وعلى غيرها المفروغ عنه ايضا سابقا فلا منافاة بين العبارة المذكورة مع ما ذكرناه من جريان تجديده
الوضوء لعنوان الاستدامة كما هو واضح ثم لا يخفى ان مقتضى القاعدة كون المرجع في تعدد الغاية ووحدتها لاجل الحكم بتجديد الوضوء
وعدمه الى ما يكون في نظر الشرع واحدا او متعددا وهذا يتميز بالفهم من الامارة والاثار ولا ضابطة له كلية تفرد اذا عرفت ذلك
فلنذكر التنبيهات اللازمة منها انه صرح جماعة بوجوب المعاقبة بين الصلوة وطهارة المستحاضة بل صرح غير واحد بانه المشهور و
استظهر في الجواهر عدم الخلاف فيه بالنسبة الى الغسل مشعرا من نقل الخلاف فيه في المدارك بالنسبة الى الوضوء دون الغسل وفيه
نظر اذ لو تبرا في الغسل كما ستعرف وعلى كل حال في محكي المختلف جواز الفصل بين الوضوء والصلوة وفي الكشف في الغسل وفي المصابيح
بينهما معا بل استظهر فيه جواز الفصل بين الوضوء والصلوة وسائر الغايات من الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة بين الطهارة
وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع انتهى وربما استظهر كل من المعاقبة وجواز الفاصلة من بعض الاخبار
فوجوب معاقبة الوضوء من نحو قوله يصلي كل صلوة بوضوء لاشعار الباء فيه بالمقارنة وعند في نحو قوله ويجب الوضوء عند
كل صلوة لان كلمة عند تقتضي المقارنة ولهذا لا تصغر كقبل وبعد واعترض بعدم وجود كلمة عند في اخبار الوضوء من طرقنا
نحو قوله في روايتي ابي المغرا تغتسل عند كل صلوتين وابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر واما جواز الفصل عن الغسل فمن نحو خبر
ابن عبد الخالق فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وخبر ابن بكير فعلت ما تفعله المستحاضة
ثم صلت لان كلمة ثم للتراخي ولا يخفى ضعفه لانهما خصوصا الاخير لا ظاهر في وجوب التراخي عمدة ما يستند اليه لجواز الفصل
في الوضوء والغسل معا بعد الاطلاقات مشروعية اتيان غايات متعددة بغسل واحد فانها مستلزمة لوقوع الفصل بين ما عدا
الغاية الاولى وعمدة ما يستند لوجوب المعاقبة بعد قاعدة لزوم الاقتصار في العفو على مقدار الضرورة وهو المتصل وجوب
الوضوء لكل صلوة ولو كان الفصل جائزا لما كان التجديد واجبا لبقاء اثر الوضوء الاول ولذا استدل الشيخ في محكي الخلاف على
وجوب المعاقبة في الوضوء بوجوب تجديده لكل صلوة حيث قال دليلنا ما قدمناه مشيرا الى ما قدم من انه يجب تجديد
الوضوء عند كل صلوة والذي يقتضيه النظر ان يقال بوجوب المعاقبة بين الوضوء وكل غاية من الغايات لوجوبها في استدامة الحدث
الصغير وقد عرفت ان الاستحاضة القليلة من اقسامه ولم يتم فيها ما يوجب خلافه لان اخبار الوضوء ان لم يكن فيها اشعار بالمعاقبة
ولو من جهة تضمنها وجوب التجديد فلا دلالة فيها على خصوص جواز الفصل واما الاطلاقات من نحو قوله تتوضأ لكل صلوة فهو مساق
لبيان مجرد وجوب تجديده لكل صلوة فلا عبرة به من حيث الفصل والوصل بل هي من حيث تضمنها وجوب التجديد لكل صلوة تدل على
المعاقبة بالتقريب المتقدم كما فهمه الشيخ حيث استدل به عليها موذنا بان التجديد من جهة وجوب المعاقبة واذا ثبت في وضوء القليلة
ثبت في وضوء الكثيرة بالجريان الاولوية في نقض وضوئها من وضوء القليلة فيستتبع معاقبة وضوئها ايضا كما لا يخفى خصوصا

ومعاقبة الغسل من نحو ولم تجمع بين صلوتين بغسل وفي السرائر من لفظة مع

مع كون وجوب المعاقبة مطلقا مما يقتضيه الشهرة العظيمة واما وجوب المعاقبة بين الغسل وغاياته فلا اشكال في عدمه اذا وقعت غاية
او غايات بعد فريضة الوقت متصلة بها للفراغ عن جواز اتيان غايات بغسل الصلوة بل منفصلة عنها ايضا كلا او بعضا لا ينتهي
ان لم تكن مفصولة عن الفريضة لتعين عليها اما الاتيان في وقت مخصوص وهو ما بعد الفريضة بغير فصل بدعوى عدم منافاته لما قبله
الفصل كما في الفريضة الثانية في الغسل للصلوتين وهذا مما ينافيه المعلوم من النص والفتوى من انها اذا اتت بما تفعله المستحاضة لا تمنع
من على في وقت والاتيان بغسل مستانف لو في اوقات الصلوة وهذا ايضا خلاف المعلوم من النص والفتوى كما صرح به في المصابيح
فيما حكيه من عبارته بل بناء على ما يرى الشيخ في الخلاف من كون التجديد يعمل رعاة المعاقبة في عدم التجديد ومادلالة على عدم وجوب
المعاقبة وان وقعت بغير تقدم الفريضة متعددة او منفردة ففي الجواز مع الفصل عن الغسل وجهان بل قولان من انها كالصلوة
نظرا الى مساواتها فيما هو مقتضى الحكم من اقتصار العفو مع استدامة الحدث على قدر الضرورة وهو صورة المعاقبة والى قضية
عموم قوله كل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها مع عدم الفرق فيما بين الوطي وغيره من الغايات ويجب المعاقبة في الصلوة كما
تجمع لكذا غيرها ومن ثبوت شرعيتها منفصلة عن الغسل اذا صلت الفريضة قبلها متصلة بالغسل فكذلك اذا لم تصل لعدم
مدخلية الصلوة في الحكم بحيثية الدم بالنسبة الى الغاية الواقعة بعده مع مفصولة قطعا الا على القول بان الصلوة هي غاية الغسل لا غير
وان جواز غيرها من احكام استباحتها كما سمعته مع تضعيفه ففي الوجه الاول قوة لان قضيته مساواة الصلوة لسائر الغايات في جهة
المنع فيها مع معلومية كون دم الاستحاضة حدثا لا [؟] واما قوله كل شيء استحلت به الصلوة فمعناه على وجه يصلح تفريع
حل الوطي مطلقا عليه هو كل شيء من نفس الافعال في نحو معاقبة الصلوة التي حكم خارج عما استحلها به اذ لو كانت هي ايضا داخلة
فيما استحل به لوجب تاديتها زوجها بعد الصلوة بفاصلة وهو خلاف صريح النص والفتوى وعلى هذا يكفي الاصل في نفي وجوب
معاقبة غير الصلوة للغسل واما وجوب المعاقبة بين فريضة الوقت والغسل ففيه قولان المشهور وهو الاول لما ورد من الغسل عند كل
صلوة او عند كل صلوتين وقد ادعى ابو ادريس ان كلمة عند عند العرب تفيد المقارنة ولوجوب الاقتصار في العفو على قدر الضرورة
وهو صورة المعاقبة واختاره في المصابيح ومثله في الكشف الثاني للاصل واطلاق بعض الاخبار وخبر اسمعيل بن عبد الخالق اذا
كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وخبر ابن بكير فاذا مضى عشرة ايام فعلت ما
تفعله المستحاضة ثم صلت وثم للتراخي ولا باخبار دخول المسجد والطواف قبل الصلوة ولان سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم
والوطي على القول بتوقفه على الغسل يجوز بينها الفصل لان اكثر الغايات مما لا يجتمع في وقت واحد فاذا اغتسلت للصلوة فلا بد
من تحقق الفصل في البعض والقول بتعدد الغسل وافراد كل عبادة بغسل خلاف الاجماع كما قيل ولعل المشهور هو الاقوى لصراحة
الاخبار المتضمنة للفظة عند ولا اقل من ظهورها وهي بحكم المقيد لما اطلق فيه الغسل للصلوة وبه يقطع بها الاصل ولعل تقديم
ركعتي النافلة في الخبر غير مناف كما صرح به جماعة لكونها من توابع الفريضة كالاذان والاقامة وثم في الخبر الاخير كغيره من [؟]
وغيرها ظاهر في ارادة مجرد الترتيب لا جواز الفصل المبحوث عنه مع انه لو كان لبيان الفصل لوجب لظهورها في الفريضة وجواز
الفصل في سائر الغايات غير مستلزم لجوازه في الصلوة لاحتمال اختصاص فريضة الوقت بوجوب المعاقبة لمزيد الاهتمام بامرها وبه
يتضح ان فصل الغايات المجتمعة مع الصلوة لا يدل على جواز فصل الصلوة ولعله من هنا صرح كثير في وجوب المعاقبة الا بالصلوة
وقد عرفت ظهور ما تقدم من المصابيح من قوله ولان سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم الخ في المفروغية عن جواز انفصال
غير الصلوة والا كان مصادرة ومنه ينقدح ان دعوى الاجماع المركب بين وجوب المعاقبة للغسل في الصلوة وغيرها من الغايات
ممنوعة ولا ابعد ما ابعدها كدعوى الاجماع المركب بين وجوب المعاقبة للوضوء مع الفصل في ذلك باستفادة منه لا دعوى
الاجماع على عدم الفرق وعلى هذا لو تراخت كثيرا بعد الغسل قبل الصلوة جاز ايقاع غاية اخرى بذلك الغسل واعادته للصلوة وفي
تعميم حكم وجوب معاقبة الغسل على هذا القول لنحو صلوة الايات ولكل صلوة واجبة وجه ومنها ان ظاهر جملة من العبارات بل
صريح الرياض ومحكي المقنعة وجوب ايقاع صلوة الظهرين والعشائين بغسل واحد لظاهر ما تضمن الامر بالجمع بينهما في النص بغسل
واحد تقدم هذه وتوخر هذه لكنه ليس للوجوب قطعا لعدم وجوب الجمع بينهما في هذا الوقت فضلا عن على القول بوجوب
جمعهما بغسل واحد ايضا بل بمجرد عدم تجديد الغسل لكل منهما بناء على عدم وجوب المعاقبة ومع تعاقب فعلهما في اي جزء من الوقت

وما في الجواهر من ظهور عدم الفرق بين الوضوء والغسل مع

على القول بوجوبه نعم قد يوهم قوله في خبر ابن مسلم فليجمع بين كل صلوتين بغسل وقوله تغتسل لكل صلوتين في غير واحد من الاخبار
لكنه ظاهر في الرخصة لكونه في مقام توهم وجوب خمسة اغسال للفرايض الخمس بملاحظة انها من مستدام الحدث وغير ذلك لورود الامر بالغسل
لكل صلوة ايضا كما في الموثق تغتسل عند كل صلوة وفي مرسلة يونس ان فاطمة كانت تغتسل في كل صلوة وكذا غيرها ولذا قطع في جامع
المقاصد والمدارك بجواز افراد كل صلوة بغسل بل عن المنتهى استحبابه لقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وهو مبني على مشروعية
التجديد في الغسل وان لم يكن مستحبا فرخصة نعم وفاقا للجماعة وافرط بعض فضلاء المعاصرين فاشكل في وجوب الغسل للصلوة الثانية
اذا حدث الكثير بين الصلوتين لكونه افرادا به بالغسل وهو في غير محله بل كانه لا خلاف في وجوب الافراد بغسل لمعلومية كون
الكثرة حدثا مانعا من الصلوة نصا وفتوى نعم لا رخصة في افراد ما عدا الثانية من فريضتي الوقت فتاتي جميع الغايات في وقت
كل فريضة بغسلها الواقع لها جمعا او افرادا العموم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر الظاهر في كونه غير مبيح ولو خلت
بالغسل للفريضة ابحرح جواز ايقاعه لغاية اخرى غير الصلوة والمتجه عدم افراد غيرها من الغايات بالغسل بل تاتيها جميعا بذلك الغسل
وهل تصلي بعد فريضتي الوقت الظاهر نعم ان لم يوجب معاقبة الصلوة للغسل لهاح افراد ثانيتهما بغسل كما لو كانت مغتسلة للصلوة
بل لا يبعد جواز افراد اولتهما ايضا بدعوى اشعار جواز افراد الثانية بجواز افراد فريضة الوقت مطلقا ثم لا يخفى ان المراد من
المعاقبة هنا هي المقارنة العرفية فلا ينافيها الاذان والاقامة بل في الذكرى القطع بجوازهما وكذا لبس الساتر وتحري القبلة
في زمان يسير والانتقال من مكان الى مكان قريب امثال ذلك من غير فرق بين المقدمات الواجبة او المستحبة او الافعال المباحة
والمدار في الجواز على المقارنات العرفية دون غيرها وان كان من مقدمات الصلوة كالاجتهاد في القبلة في زمان طويل فالواجب
من نحو هذه الواجبات يجب تحصيلها قبل الغسل والظاهر ان انتظار الجماعة مثل تحري القبلة يجوز في زمان يسير دون الطويل
وان اطلق استثنائه في الدروس لكن لعل مراده ايضا اليسير ولا يبعد كون جواز الفصل بالاذان والاقامة والتكبيرات الست والدعا
بينهما من جهة انها اشبهت افعال الصلوة فالمتلبس بها كالمتلبس بالصلوة ولعله من هنا اقتصر على استثنائهما في الخلاف وفي الذكرى
عللها بانه نظر الى فعلها على الوجه الاكمل وفيه تامل ومنها انه منع في الذكرى والكشف من تقديم طهارة المستحاضة على وقت
الصلوة وفي الاول ان الحاجة من الموجبة فالمناسب للصلوة في اول الوقت يصلح جعله غاية بناء على عده من غايات الوضوء والجنب
لادلة الدالة على تعيين الوقوع في الوقت نعم كوجوب معاقبة الفريضة يجب الاقتصار في التقديم على ما لا ينافيها بان يقارن الفراغ
دخول الوقت متصلا بالاذان والصلوة وصرح في الكشف تبعا للنهاية الاحكام بجواز التقديم كذلك هذا في الواقع مقدمة للفريضة الوقت
واما لغيرها من الغايات الخاطئة بها فلا مانع من الوضوء قبل الوقت لها بل هو مقتضى الادلة لما عرفت من عدم امتناع المستحاضة
من عبادة في وقت وعموم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر بناء على ارادة ان تفعل مثل ما تفعله للصلوة لا عين
وكذا الغسل لعين ما ذكر كيف لا وفرض وجوب المشروط بالطهارة عليها قبل الوقت كثيرة من صلوة اية وغيرها مع مضادة فرض حدوث
الدم قبل الوقت ترى يسقط الخطاب لعدم امكان الطهارة ولا يمكن التزامه وان التزم بعض الفضلاء واما اخبار انها تغتسل عند
كل صلوة او صلوتين او غسلة ومنها فقد عرفت انها انما اقتصرت على ذكر ذلك لورودها في مقام بيان حكم صلواتها فلا يخص بما
تضمنه ومنها ان ظاهر الاصحاب كما صرح المصنف انه يجب عليها الاستظهار اي الاستيثاق في منع الدم من الخروج والتعدي الى
خارج الفرج اصلا ان امكن والا فمنع زيادة خروجه على القدر الغير الممكن بقدر الامكان والاجماع عليه ما بين ظاهر وصريح مستفيض
ويدل عليه الاخبار ايضا ما تضمن الامر بالاحتشاء والتلجم والاستثفار كما في مرسلة يونس وغيرها ووضع الكرسف وازدياده وادخال
قطنة بعد قطنة الى غير ذلك وهي معتضدة بالاجماع المستفيض كما مرة في ثبوت الوجوب الظاهر في نحو المقامات في الغير المقدمية
للصلوة ولا حاجة معه الى الاستناد بوجوب منع النجاسة من البدن حتى يناقش بعدم تماميته فيما لا يلوث الظاهر كما اذا فرض وقوع
قطرات منه على الارض حال الركوع والسجود مثلا وان امكن دفعه بان خروجه من غير اختيار مظنة التلوث به فلا باس بايجاب التوقي
من مظنة المبطل في الصلوة وبان قليل الدم معفو ودعوى اختصاص العفو بغير هذا الدم لمكان هذه الاخبار وان لم يكن به باس
لكنه رجوع الى الاستدلال بالنص وبانه فيما لا يمكن منعه راسا وجوب التوقي من زيادة لا تلاقي الا الملاقي قبلها انما هو موقوف
على القول بازدياد النجاسة بملاقاة مماثلها والتزامه في خصوص المقام رجوع الى النص ايضا كما لا حاجة الى الاستناد بان هذا الدم

وعلله في اوائلها بعد الحاجة اليه والخبر انها توضأ لكل صلوة ع

حدث فيجب الاستظهار في منعه حتى يناقش بانه انما امكن منعه اصلا فمنع زيادته غير مجد لان الحدث غير قابل للزيادة والنقصان
وان دفعه الشهيدان في الذكرى والروض بالتزام العفو عن حدثيته ما لا يمكن منعه للحرج فالخارج بتفريط هو الحدث وينتقض
به الطهارة فمن اجله وجب التحفظ والاستظهار بقدر الامكان واعترض عليه في الجواهر بمنع استفادة ما قضيته من الادلة بل
مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبة للصلوة خاصة ومراده من الشرطية للصلوة باعتبار
حدثيته لا خبثيته كما يظهر من كلامه بعده في ذكر ما كان الخروج لغلبة الدم والظاهر استفادته من ظهور ذكره في سياق ما يعتبر
للصلوة في كون اعتباره لها ايضا خصوصا مع عدم اختصاصه في الاخبار بالواقع قبل الطهارة لظهوره ايضا في عدم انتقاضها
بالخارج في اثنائها وبعدها ما قبل فعل الاستظهار والا لوجب قبلها فهو واجب للصلوة لا للطهارة وعليه فهو ظاهر ما لم يختص
منه بما بعد الطهارة من كلام الاصحاب ايضا لكنه في اصل بناء ايجاب الاستظهار على كونه لمنع الحدث تامل لانه مبني على كون حدثيته
هذا الدم ببروزه الى خارج الفرج وهذا وان اقتضته مقايسته سائر الاحداث لكنه مناف لحكمهم بان طهارتها مبيحة وان قامت
بوظايفها التي منها الاحتشاء ونحوه ضرورة اقتضائه استمرار الحدث ولا يتم الاستمرار الا بكون نزول الدم مع وجوده في فضاء
الفرج حدثا كالحيض وبناء على انه لمنع الحدث يتجه وجوبه لغير الصلوة ايضا من الغايات المتوقفة على الطهارة ومن هنا اوجبه الشهيد
في تمام نهار الصوم وان كان يتوجه عليه ان المعتبر في صحة الصوم غسل الصلوة لا الطهارة من حدث الاستحاضة فيكفي استظهارها
للصلوة وعلى كل حال استظهر في شرح المفاتيح من الاخبار وكلمات الاخيار ان زمان الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة
لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل
مع الشد والاستيثاق غير متيسر انتهى لا يخفى ان الاخبار مختلفة في زمانه ففي بعضها ذكره مقدما عليهما وفي بعضها مؤخرا
عنهما وفي بعضها ظهور التقديم وفي بعضها ظهور التاخير فلا وقت له معينا واما التعاقب فلا ينافيه مجرد وضع الكرسف غالبا
ثم الظاهر من الاخبار خصوصا مع ملاحظة شرطيته للصلوة ان زمان نهايته وجوبه هو الفراغ من الصلوة وما عن بعض المشايخ
المعاصرين من ان الذي يظهر من الاخبار انه لا تقييد له بل تبقى محتشية حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت وتغيرها عند
كل صلوة فيه ان كان مراده وجوب الابقاء كما هو ظاهره عدم مساعدة دليل على وجوب احتشائها في سائر الاوقات حتى يجب
بقاؤها محتشية الى الانتقال او الصلوة بل ظاهر الاخبار وجوب احتشائها لاجل الصلوة باقية عليه الى الفراغ غاية الامر
وجوب تبديل المحشو من القطنة ونحوها بعدها للصلوة الاخرى وان لم تجمع بينهما وبقيت محتشية الى زمان فعل الاخرى
فتبدل المحشو قبلها وتبقى كذلك الى الفراغ عنها وهكذا ولا كيفية مخصوصة للاستظهار بل بكل ما يحبس الدم والمذكور
في الاخبار هو التلجم والاحتشاء بالكرسف والتلجم والاستثفار اللذين بمعنى واحد كما احتمله في الوافي هو شد شيء على الوسط
ووضع خرقة بين رجليها على الفرج وشد احد طرفيها على المشدود بالوسط من خلفها والاخر كذلك من قدام وكذا الاستثفار
الموجود في بعض الاخبار ايضا بابدال التاء ذالا ان لم يكن هو بمعنى التطيب بالدخنة كل ذلك مبني ظاهرا على الارشاد الى ما
هو المتيسر غالبا واذا تضرر بحبس الدم في هذا المقدار من الزمان سقط وجوبه بل ربما حرم وكذا يلزم من به داء السلس و
البطن الاستظهار في منع خروج البول والغائط على حسب الدم المذكور ومنها انهم صرحوا بوجوب تغيير القطنة المحشوة بها
قبل كل صلوة بل الاجماع عليه مستفيض النقل والاخبار كذلك في غير القليلة وتم فيها بعدم القول بالفصل كما صرح
به شيخنا البهائي وتبعه في الرياض ويساعده التتبع فلعل منع بعض مشايخنا الاجماع المركب في غير محله فلا يحتاج معه الى
الاستدلال عليه بوجوب تقليل النجاسة مهما امكن مع عدم العفو عن قليل هذا الدم ولو لمكان اخبار الاستحاضة حتى
يناقش فيه بان النجاسة في الباطن ومع الغض عنه هو من النجاسة المحمولة فيما لا تتم فيه الصلوة وان لزوم التجنب مع ذلك كله
في المقام لاجل النص رجوع الى الاستدلال بالاخبار وما في الجواهر من تقويته عدم وجوبه لظهوره من بعض اخبار اخر منطوقا
ومفهوما مضافا الى اشعار الاطلاق بعضها بانها تضع كرسفا وتصلي بذلك والى ان التغيير مع عسره المنفي لا فائدة فيه لتنجس
الثانية بمجرد وضعها كالاولى خصوصا في الكثيرة السائلة ضعيف لعدم مقاومة بعض الاخبار على تقدير دلالته لتلك
المستفيضة المعتضدة بالاجماعات المستفيضة والاطلاق بعضها مساق لبيان وجوب اصل الوضع والعسر المنفي ممنوع والفائدة

لعلّها تقليل النجاسة المطلوب ولو في خصوص المقام لمكان هذه الاخبار مع احتمال كونه شرطا تعبدياً للصلوة لا للنجاسة واخرى
المتقدمة ما مضى بإثباته مع امكان بناء ايجابه على ما تقدم في اول الاستحاضة من وجوب اختبار الدم بعد تحقق الاستحاضة عند
الصلوة مع وجوب الاستظهار فانها ان لم تكن واضعة لقطنة في خارجة عن مورد تغيير القطنة كما اذا كانت واضعة وتعلم عدم اصابتها
دم فلا يجب تغييرها قطعا كما صرح به غير واحد وان لم تعلم نقاءها يجب اخراجها للنظر فيها لاعتبار الدم ثم يجب الاحتشاء للاستظهار
والمتبادر من اخبار الاحتشاء وضع الطاهر جدا ولهذا يتحقق تغيير القطنة ويلوح وجوبه عن المناقشات المتقدمة نعم يتم وجوبه
بهذا الطريق لغير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لتوقفها على الطهارة الحاصلة للصلوة وطهارتها مع احراز الدم مجلا
لا تتمحص كيفيتها الا بعد تشخيص حال الدم وهو موقوف على اخراج القطنة للنظر فيها ونحوه ما تقدم من توقف حل الوطي عليه
انها اذا لم تخرج القطنة المحتشية بها لاغسال الصلوة لا يحل وطاها بذلك الغسل **تكملة** اذا انتقلت الاستحاضة من قسم الى آخر قبل
فعل طهارتها فان كان من الادنى الى الاشد كالمتوسطة انتقلت الى الكثيرة وقت الفجر اكتفت بوظيفة الاشد وتداخلت فيها
وظيفة الادنى مهما امكن التداخل فيها فيكتفى بغسل واحد لصلوة الغداة لانه من التداخل الجائز واما ان كان الانتقال من الاشد الى
الاضعف جرى بالنسبة الى الاشد حكم الانقطاع وبقي الاضعف على ما يقتضيه من حكم كما لو انتقلت الكثيرة الى المتوسطة قبل المغرب
فيلزمها الغسل للمغرب من جهة حدث الكثيرة ويبقى حكم المتوسطة من وجوب الغسل لصلوة الصبح وقد يتداخل موجبها كما لو طرأت
الكثيرة في الليل وانتقلت الى المتوسطة ليلا واستمرت عليها الى الفجر اكتفت بغسل واحد للفجر ولو انتقلت بعد فعل الطهارة او
في اثنائها او في اثناء الصلوة فان كان المنتقل اليه اثره اقوى كالقليلة صارت بعد الوضوء متوسطة وقت الفجر او كثيرة مطلقا
او المتوسطة صارت كثيرة وقت الظهرين تنقض الوضوء لانه انما يبيح من مثل موجبه اذا طرأ بعده او في اثنائه لا الاقوى من موجبه
وفي شرح البغية لم يستبعد المضي في الصلوة على موجب الادنى اذا انتقلت في اثنائها الى الاعلى وان استأنفت حكم الاعلى للصلوة
الاخرى وفي كشف الغطاء احتمله قويا ولا يخفى ضعفه لفرق ان ليس الا شبهة ابطال العمل وقد مر في الانقطاع للبرء ان مثله غير قادح في
نفي الابطال واما لو صارت القليلة متوسطة وقت الظهرين على القول بعدم مدخلية غسلها لما فيهما او المتوسطة كثيرة وقت الفجر بعد
التلبس بالطهارة فما بعد ففي انتقاض الوضوء في الاول والغسل في الثاني وعدمه وجهان من مساواة المنتقل اليه مع سابقه في اثر
الحدثية في هذا الوقت فتعمها الاخبار والعفو ومن كون المنتقل اليه حدثا آخر فاشبه طرو البول ومن المتيقن مثلا ويقوى الثاني بل عن
انصراف اخبار العفو الى استمرار الدم المتطهر منه وعليه يشكل المضي وعدم الانتقاض اذا انتقلت من الاعلى الى الادنى ايضا وان
افتى بالمضي في كشف الغطاء قال ولو تغيرت الى الاقل وكانت عاملة الاكثر دخل الاقل في الاكثر انتهى ولو تعدد وتكرر الانتقال واختلف
احوال الدم قبل الطهارة كان المعتبر بالاكثر كما صرح به في البيان وكشف الغطاء ففي قولها لو اختلفت دفعات الدم عملت على اكثرها
ما لم يكن لبرء وفي ثانيهما بعد ذكر تقلبات الدم واذا تعددت الاحوال قبل الطهارة كان العمل على الاكثر واذا انقطع الدم اصلا فتوضأت
او اغتسلت للانقطاع ففاجأها الدم قبل الصلوة اعادتها لعموم ما قضية الدم غاية العفو مع استمراره كما في المسلوس الا على ما
انتج فيه من عدم اقتضاء الخروج بنحو السلس وان فاجأها في اثناء الصلوة ففي كشف الغطاء هنا وفي شرح البغية في المسلوس معتلا
بمفاجأة الحدث المستدام للمتطهر في اثناء صلوته المضي في الصلوة مع انه لا فرق بينه وبين العود قبلها الا شبهة ابطال العمل هنا
وقد عرفت ان مثله من البطلان لا الابطال ومنه يتبين ان الاستحاضة اذا طرأت للطاهر في اثناء الطهارة او بعدها او في اثناء
الصلوة وجب الانتقاض والبطلان وتلخص من جميع ما سمعت ان دم الاستحاضة بناء على المختار من تأثيره الحدث متى ما حصل اذا طرأ قبل
الفجر تختبر حال الدم قبل ان تصلي الغداة بوضع قطنة حسبما تقدم ثم اخراجها للنظر الى حال الدم فيها ثم بعد النظر تحتشي بقطنة طاهرة
وتأتي بما يوجبه الدم لصلوة الفجر من الوضوء لو كان قليلا او الغسل لو كان كثيرا او متوسطا ثم تخرج القطنة بعد الصلوة فان كانت
نقية فهي طاهر لا غسل عليها ولا وضوء للصلوة الآتية لتبين زوال الدم بالمرة وان خرجت ملوثة ولم تعلم متى تلوثت قبل الشروع في
الطهارة حتى تكون الآن طاهرا او بعد الصلوة حتى تكون موجبا للطهارة للصلوة الآتية على المختار او في اثناء الطهارة او الصلوة او
ما بينهما حتى تكون ايضا كذلك فيجب عليها الطهارة الموظفة لذلك الدم للصلوة الآتية لانها متيقنة الطهارة والحدث شاكة في المتقدم
والمتأخر نعم لا طهارة غيرها لزوال الدم قبلها وتبين من ذكر الحكم على تقدير كل واحد من الاحتمالات ان الحكم ذلك اذا خرجت ملوثة وعلم

بان الدم قد انقطع في كل من تلك الحالات الا اذا علمت بالانقطاع بعد الشروع في الوضوء قبل الغسل فتعيد الوضوء خاصة وان خرجت
ملوثة وكان الدم مستمرا الى وقت الظهرين فان كان باقيا على المرتبة السابقة من القلة والكثرة والتوسط فالحكم واضح من وجوب فعل
مثل الطهارة السابقة لها وان انتقل الى مرتبة اخرى بان كانت قليلة فصارت كثيرة في وقت الظهرين فالحكم ايضا واضح من وجوب
الطهارة الموظفة للمرتبة المنتقلة اليها وان انتقل الى الكثرة قبل الزوال وكان قليلا او متوسطة وقت صلوة الظهرين فكما لو كانت
كثيرة في وقتها على المختار اغتسلت وتوضأت لصلوة الظهر وجددت الوضوء لصلوة العصر ولو كانت قليلة عند صلوة الظهر
فصلت بوضوء فصارت كثيرة قبل صلوة العصر صلتها بغسل ووضوء ولو صارت كثيرة في اثناء الصلوة فالظاهر بطلانها واستينافها
بغسل بل مع تجديد الوضوء ولو اختبرت الدم فوجدته كثيرة قبل صلوة الظهر توضأت واغتسلت واحتشت وصلت الظهر و
وجب بعدها بلا فصل بناء على المعاقبة تجديد القطنة فان رأتها نقية بعد اخراجها عاملت نفسها معاملة الطاهرة بالنسبة
الى الغاية المستقبلة وان رأتها ملوثة بقليلة او متوسطة فعليها الاحتشاء وفعل صلوة العصر بوضوء او بكثيرة فلها ان تغتسل
وتجدد الوضوء وتصلي العصر بلا فصل بناء على المعاقبة من غير تجديد غسل ولها ان تغتسل وتجدد للعصر على المختار من جواز
الافراد بالغسل ويكفي لثبوت وظيفة الكثيرة في العصر خروجها ملوثة بالكثرة بعد صلوة الظهر وان لم يكن حين الشروع في صلوة
العصر كثيرة بعد لان ظاهر النص والفتوى ان الدم اذا كان سائلا مثلا وقت الزوال اغتسلت وصلت الظهر ثم جددت القطنة
والخرقة والوضوء وصلت العصر في اقل زمان يمكن لمراعاة المعاقبة والدم لا يصل الى مرتبة السيل على الخرقة غالبا في هذه
الفاصلة اليسيرة بل يزيد في الاغلب شيئا فشيئا الا اذا كان صبيبا خارقا هذا وان لم اجده مصرحا به في اكثر الكتب لكن لا
ينبغي التأمل فيه **الرابع من الاغسال الواجبة غسل النفاس** وهو بكسر النون في اللغة ولادة المرأة سميت به اما المقارنتها بـ
النفس التي هي الدم او لمقارنتها خروج النفس الادمي او لمقارنتها تنفس الرحم وتفرجها من المضايقة بخروج الولد كما صرح بذلك
جماعة وان انكر المطرزي كونه ماخوذا من الاخيرين والفعل نفست كتعب يقال نفست ايضا بضم النون والنفاس ايضا بمعنى
الحيض والفعل بفتح النون لا غير والولد منفوس والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء وجمعها نفاس كعشراء وعشار وفي كنزها
انه لا ثالث لهما في جمع فعلاء على فعال ويجمعان ايضا على فعلاوات كنفساوات وعشراوات وفي اصطلاح المتشرعة منقول الى
نفس الدم الخارج مقارنا للولادة او بعدها وتداول المصنف وغيره ولا يكون النفاس الا مع الدم فاذا ولدت من غير دم اصلا كما يتفق
انه وقع ايام النبي صلى الله عليه وآله فسميت الجفوف فلا نفاس لها اجماعا منا ولا حدث ولو ولدت ولدا تاما ولذا لم يخل تعريفاتهم للنفاس من اعتبار
الدم ففي بعضها انه دم الولادة وفي آخر هو الدم الخارج من فرج المرأة عند الولادة وفي ثالث دم خارج عقيب الولادة وفي رابع دم الولادة
معها او عقيبها الى غير ذلك ومع تحقق الولادة الاصل في الدم الخارج من الرحم الحكم بالنفاس لكن اصالته مختلفة بالنسبة الى احتمال غيره
من الدماء فبالنسبة الى الحيض والاستحاضة وجود الولادة ناف لهما فلا يحكم بهما اصلا تحكيما للعادة وبالنسبة الى غيرهما كالعذرة
اذا امكنت كما اذا حملت البكارة بالمساحقة والقرح والجرح فان كان غيره محتمل الحدوث من اصله او محتمل خروج الدم منه كان الاصل
مع تحقق الولادة الحكم بنفاسية هذا الدم ترجيحا للظاهر الحال وعملا بظاهر الاخبار خصوصا ما كان نحو قوله لم تصل حتى تخرج رأس
الصبي وقوله تصلي ما لم تلد وما اشبه ذلك وان كان معلوما اصل السبب وخروج الدم منه ايضا لكن لم يعلم ان هذا الدم الخارج
منه او من الولادة فوجهان من اصالة الطهارة حيث قام الاحتمال خصوصا فيما سبق سببه واتصل خروج دمه الى زمان الشك و
من صدق خروج الدم بعد الولادة فيشمله ظواهر الادلة والاخبار المومى اليها في الصورة المتقدمة مع قوة سببية الولادة الطارئة
فتستتبع الاثر وفي كشف الغطاء لا يبعد ترجيح الظاهر وهو دم الولادة هذا مع تحقق الولادة ومع عدم تحققها كما اذا شك في
الخارج انه مبدأ نشوء مضغة فالاصل هو الحيض ان امكن والا فالاستحاضة وعلى هذا فلا بأس بجريان قاعدة كلما امكن ان يكون نفاسا
فهو نفاس في الدم الخارج بعد الولادة كما صرح به جد في المصابيح خصوصا في غير صورة ذات الوجهين لاقتضاء العادة خروج
دم النفاس عقيب الولادة فيجب الحكم به مع وجود المقتضي وعدم المانع مع انه يصدق على الخارج بعد الولادة انه نفاس عرفا فيعطى
حكمه تحكيما للعرف ثم لا اشكال ولا خلاف عندنا في انه لا يكون الدم نفاسا اي من موضوع النفاس الذي يوجب الحدث والاحكام
المترتبة عليه حتى تراه بعد تمام الولادة او معها لا قبلها اما الذي بعدها فهو نفاس باتفاق النص والفتوى كما ان الذي قبلها ليس نفاسا

اجماعا بقسميه وصرح بعد من النص ايضا من موثقة عمار المرئية بسببها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم
تلد وفي خبر زريق رات الدم وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج لم يجب عليها الصلوة الحديث انما التردد فيما تراه
قبل في انه على القول باجتماع الحيض مع الحمل هل يعتبر في الحكم بحيضيته فصل اقل الطهر بينه وبين دم النفاس كما يعتبر بين الحيضتين
ام لا فيحكم بحيضيته ان جمع سائر شرائط الحيض وان اتصل او انفصل باقل من عشرة ايام المشهور هو الاول للخبرين المذكورين مؤيدين
بما تقدم عن التكوني ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رات الدم وهي حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على راس الولد
اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة وفيه مع احتمال كون يعني الخ من الراوي بناء على نفي الحيضية مع الحمل اصلا وانما هما حال
الطلق وكل منهما خلاف المقصود وقبل الخبران معتضدان بنفي الخلاف المؤذن بالاجماع في الخلاف عن اعتبار تخلل اقل الطهر بين النفاس و
الحيض وفيه ظهور ارادته من معقد الاجماع الحيض المتاخر لان مذهبه عدم اجتماعه مع الحمل المستبان فكيف يشترط تخلله في حيضيته
ويشهد لذلك قوله الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض
انتهى نعم هما معتضدان بعموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة الظاهر في عدم كون ايام صلوتها مطلقا اقل من العشرة سواء كانت بين
حيضتين او حيضة ونفاس وفي الروض وغيره الاستدلال لاشتراط ذلك بالنص المعتبر لتخلل اقل الطهر بين النفاس والحيض المتاخر
عنه مع دعوى عدم القول بالفرق ودعوى الاجماع المركب في حيز المنع وربما استدل له ايضا بعموم ان النفاس كالحيض في الحكم وفيه
ان هذه المنزلة غير منصوصة حتى يؤخذ بعمومها مع ما قيل من ان الفرق بينهما موجود في عدة امور ولعل هذا منها وان امكن دفعه
بدعوى اصالة المساواة ايضا والعمدة الخبران المنجبران بالشهرة العظيمة المعتضدان بعموم نفي الطهر في اقل من عشرة وبهما ينقطع
اطلاق اخبار الحيض وقاعدة الامكان فيضعف ما مال اليه في المنتهى واحتمله في نهاية الاحكام واختاره في محكي التذكرة وتبعه
في المدارك والذخيرة وحواشي التمهيد وبعض من تاخر عنهم للعموم المتقدم السالم عن المعارض لضعف الخبرين ومنع عموم اقل الطهر
كما في النهاية قال ونمنع من اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين وان الطهر انما يعتبر للعلم بحيضية ما بعده لا
ما قبله وهنا ما بعده نفاس قطعا فيلغى اعتباره والجواب انجبار الخبر وظهور العموم من نص لا يكون الطهر اقل من عشرة لما بين الحيضتين
وغيرهما ومنع دعوى ان اعتبار العشرة انما هو للاحق دون السابق فان ذات العادة اذا رات دما قبلها وملاء العادة فصل لا بينهما بنقاء
اقل من عشرة ولا يزيد مع الدمين على العشرة فيحكم بدم العادة حيضا وبالذي قبلها استحاضة لا حيضا مستقلا من جهة قصور النقاء
الذي بعد ما عن العشرة وان بلغها حكم على كل منهما بحيض مستقل قلنا ان قصور الطهر يؤثر في السابق كاللاحق ولو كان المانع مجرد عموم
اقل الطهر عشرة لقوي القول بحيضية الدم السابق اذا اتصل بالنفاس لارتفاع مانع اقلية الطهر ولم يستفد من النصوص وجوب فاصل
بين دمين حدثين مطلقا وانه لا بد مع ذلك ان لا يكون اقل من عشرة بل غاية المستفاد ان فاصل الطهر بينهما لا يكون اقل من عشرة الا ان
يدعى ان النفاس بمرتبة الحيض ولا نسلم حيضين قطعا لكن كونه من موضوع الحيض حقيقة في حيز المنع وكونه بحكمه عموما غير لفظي ودخول
محل البحث في المستفاد ممكن منعه الا ان يدعى عدم القول بالفرق بين الموصولين والمفصولين باقل من عشرة في الحكم كما يظهر من نهاية
الفاضل فانه بعد ذكر المفصولين قال ولو رات الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان لكن
بمجرد هذا لا يصح دعوى الاجماع المركب لكن عدم الحيضية ليس لمجرد قصور الطهر بل الخبران المنجبران كما بيناه في المنع وهما يعمان الصورتين
معا ويؤيده او يعضده بناء على احتمالها عموم المساواة مع الحيض ثم على تقدير اعتبار الفصل باقل الطهر بينه وبين الحيض سابقا ولاحقا
ان فصل بينه وبين بعض الدم السابق باقل الطهر دون كله فهل يحكم بحيضية الدم المفصول بعشرة دون الباقي ام كله استحاضة كما اذا
رات الدم قبل النفاس عشرة ايام ثم خمسة نقاء ثم نفست ففي الحكم بحيضية الخمسة الاولى من عشرة الدم تردد من ظهور وحدة الدم وعموم
كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض والاول ارجح واما الدم المصاحب للولادة فلا ينبغي التامل في كونه نفاسا لصدق ما هو المدار
فيه من دم الولادة اي المسبب عنه وورود التصريح به في رواية زريق المتقدمة المؤيدة بذيل خبر السكوني ولا يعارضهما قوله في خبر عمار
تصلي ما لم تلد بناء على ظهور تلد في انفصال الولد كغيره مما عبر بنحوه لوروده مورد الغالب من عدم خروج الدم قبل الانفصال وللظهور
الاتفاق عليه كما تعطيه عبارة الخلاف من قوله ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي مع انه صرح المعظم بكونه
نفاسا وغير المعظم لم يصرح بخلافه وانما فسره بما تراه عقيب الولادة ويحتمل التعبير بالغالب كما احتمله في المختلف والمدارك وارادة ما يعم

ابتداء الولادة في مقابل الدم الخارج قبلها كما احتمله في الكشف وحيث ان المدار على دم الولادة فهو متبع فيما تنفع المرتد ولو سقطا ما هو
بصورة الانسان ولو في مبدء تصويره في بعض اجزائه ولو وضعت لم يبلغ ذلك كالمضغة وما قبلها ففيه خفاء ولكن المضغة التي هي
قطعة لحم مبدء خلق الانسان فلم اجد خلافا في تحقق النفاس بها الا من الاردبيلي قال في المجمع الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمى
ادميا او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدء انسان لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس انتهى وكان مراده بجزئه خروج عضو من
الادمي الموجود في البطن وولادة اللحم ايضا جزء من الانسان يخلق مقدما ثم يتكامل وربما توقف فيها بعض من تاخر لكن بعض المتوقفين
قال لولا الاجماع والاجماع محكي في التذكرة ومحكي شرح الجعفرية وخلاف الاردبيلي مبني على ان العبرة بصدق الولادة الماخوذة من وضع
مستوى الولد ولو اول خلقته كما هو قضية ظاهر الاخبار او وضع ما هو مبدء نشو الادمي وان لم يبدء بخلقه نظرا الى ان النفاس هو الحيض
محتبس لاجل تربية الحمل ولذا ينقطع بمجرد انعقاد النطفة ويستفاد من الاخبار ان المعتبر وضع الحامل الحمل الاظهر الثاني ولو نظرا الى الاجماعات
المساعد عليها بالتتبع ثم قيد بعضهم الحكم في المضغة باليقين بكونها مبدء النشو كما عن التذكرة والنهاية وشرح الجعفرية وكشف الالتباس
والذكرى وجامع المقاصد والروضة والمسالك والمدارك واطلق اخرون كما في القواعد وعن المعتبر والمنتهى والتحرير والدروس ويحتمل
ان يكون ترك القيد من الجماعة لمعلوميته ارادته فان اعتبار احراز الموضوع لازم وانما اطلق لحصول العلم غالبا فيها بخلاف ما قبلها من
العلقة فلا خلاف مع احتمال ان يكون بناء الاطلاق والتقييد على الخلاف في ان وضع اللحم بمجرده يحكم معه بنفاسية الدم الا
مع قيام ما يوجب الشك في كونها مبدء النشو كما يقتضيه الاطلاق او لا يحكم معها بالنفاس الا مع قيام القرائن على انها مبدء نشو كما
يقتضيه التقييد والاقوى الاول للقطع العادي مع انقلاب النطفة لحما بانه مبدء خلق الولد ثم يعتبر القطع بكونها لحما وما ذكر
في مبنى خلاف الاردبيلي يتبين ان انكار الروض على الكركي توقفه في حكم الذكرى بنفاسيته ولو مع تحقق مبدء النشو حيث قال لا وجه
للتوقف بعد فرض العلم في غير محله لاستناد الكركي في التوقف الى انتفاء تسمية الولادة بناء على انها المدار دون مبدء النشو فلا
يجدي تحقق كونها مبدء للنشو واما العلقة التي هي قطعة دم غليظ ففيها عبارات ثلاث من الاصحاب احدها الحكم بنفاسية الخارج معها
من غير تقييد بتحقق كونها مبدء النشو كما عن البيان ثانيها نفي النفاسية معها من غير تقييد كما في الروض وعن المعتبر والتحرير ثالثها الحكم
بالنفاسية فيها ان تحقق كونها مبدء النشو كما في نهاية الفاضل والذكرى والظاهر ان هذا التقييد مراد لمن اطلق الحكم بالنفاس معها
لغاية بعد بناء اطلاقه على ان مجرد العلقة يتيقن معها مبدء النشو كما احتمل في المضغة واما من اطلق النفي فيحتمل ان يكون التقييد مرادا
له اذ لا معنى لانكار النفاسية مع فرض العلم بكونه مبدء النشو بعد البناء على انه المدار ويحتمل بناء الاطلاق والتقييد على الخلاف في ان
مجرد العلقة يمكن القطع معها بكونها مبدء خلق الانسان فيحكم بنفاسيته دمها ان حصل العلم او لا يمكن كما تقدم في النطفة لانها مجرد
دم لا يثبت منها مبدء الخلق بوجه معتبر فلا يحكم معها بالنفاس مطلقا ويشهد له تعليل النفي المطلق فيها في الروض بعدم اليقين بكونها
مبدء النشو وكذا في المعتبر قال اما العلقة والنطفة فلا يتيقن معها الحمل فيكون حكمه حكم دم الحائل انتهى وهذا هو الاوجه واما
النطفة فلم اجد عبارة مطلقة بنفاسية الخارج معها بل المطلقة بالنفي كثيرة كما عن التذكرة والتحرير والبيان وتقدم عن المعتبر بل
في محكي المناهج اما النطفة فلا خلاف في عدم النفاس بها او عدم تسميته وضعها ولادة او وضع حمل وان علم كونه مبدء الولد انتهى بل
لم اجد من صرح بنفاسية الخارج معها ولو مع التقييد بتيقن كونها مبدء النشو الا في الذكرى فاحتمل ثبوت النفاس مع النطفة بعد
العلم بكونها مبدء نشو الادمي مع التصريح ببعد العلم معها جدا وهو كذلك بل هو متعذر وعليه فلا يعتبر قول القوابل فيها ونحوها
انه لا يعتبر في الحكم بالنفاس كون ما تضعه ولدا تاما قطعا كما لا ينبغي التامل في عدم كفاية النطفة مطلقا انما التردد في المضغة
والعلقة والاقوى في الاولى الحكم بالنفاس بمجرد وضع المضغة الا مع قيام قرائن خارجية غير مجرد المضغة توجب الشك في كونها مبدء
النشو وفي الثانية عدم الحكم الا مع قيام قرائن زائدة على مجرد العلقية توجب العلم او مع قيام البينة بكونها مبدء النشو ولا حد
لاقله اجماعا بقسميه وللصدق على اللحظة فتدخل في عموم النفاس من غير مخرج لها وربما يستدل برواية ليث عن النفساء كم حد
نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد بتقريب ثبوت الحد لا كثره فالمنفي هو حد الاقل لكن ربما استظهر
من جهل السؤال ارادة حد الكثرة ولذا حمل الشيخ نفي الحد في الجواب مع ثبوت الحد لطرف الكثرة على ارادة نفي حد شرعي لا يزيد
ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وبرواية ابن يقطين في النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط وربما

اشكل بما بعد من قوله الى ثلاثين يوما فانه رق وكانت صفرة اغتسلت للطهر في السؤال عن غاية الكثرة لكن كان ثانيا في كون السؤال عن اكثر
ما تترك الصلوة دلالة عموم تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط على ثبوته باقل ما تراه وعلى كل حال في ثبوت الصدق والاجماع غنى
عن تكلف النصوص في حد الكثرة وردت روايات اشهرها عند اصحابنا انه لا يزيد على اكثر الحيض الذي هو عشرة ايام بل في المعتبر نسبة
النقل المستفيض عن اهل البيت وقال المفيد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وعليها العمل لوضوحه
عندي وبالجملة نسب الاصحاب كون اكثره عشرة الى الاخبار الصحيحة مع انه لم يرد التنصيص بالعشرة في رواية معتبرة نعم وردت مستفيضة
بانها تقعد عن الصلوة بقدر ايام عادتها كما في التهذيب عن ابن سنان ايام النفاس مثل ايام الحيض وفي صحيحة زرارة قلت له النفساء
متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء
فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء الى غير ذلك ولذا قال الشهيد في الذكرى الاخبار الصحيحة المشهورة
تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها انتهى وغير خفي ان كلما
ان مرادهم بروايات العشرة هي هذه المستفيضة الامرة برجوعها الى ايام الحيض بتقريب ان اكثر ايام الحيض عشرة فاكثر جلوسها في النفاس
كذلك ولكن الشهيد حيث فهم من قولهم اكثر النفاس عشرة ارادة جلوسها عشرة كلما وجدت الدم الى العشرة مبتدئة كانت او مضطربة
او ذات عادة هي عشرة او اقل منها مع تجاوزه عن العشرة او انقطاعه عليها من اجل هذا فهم منافاته لما في الاخبار من ان ذات العادة
تجعل عدد ايام عادتها نفاسا وربما ظهر من المختلف ايضا فهم ذلك من المشهور حيث يظهر من سياق كلامه ان اختياره رجوع ذات
العادة الى عدد عادتها هو غير القول المشهور لكنه ليس بذلك الظهور ولعل هذا غفلة من الشهيد لا سيما لاجل مقالتهم حسبما
عرفت بالروايات التي منطوقها الامر برجوع المعتادة الى ايام عادتها بل كثير ممن صرح بان اكثره عشرة صرح بان ذات العادة تاخذ في
النفاس بعدد عادتها في الحيض كما في المعتبر فانه مع اختياره كون اقصى النفاس عشرة حسبما سمعت قال في الفروع لا ترجع النفساء مع تجاوز
الدم الى عادتها في النفاس ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة الى ان قال وضابطه البقاء
على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي لها عشرة ايام ثم تصير مستحاضة لكنه فتوى منه لا انه فاهم ذلك من فتوى الاصحاب بان اكثر
النفاس عشرة ولذا خصه الفاضل في هذه المقالة فقال في المنتهى بعض المتاخرين غلط ههنا فتوهم ان مع الاستمرار تصير عشرة متمسكا
بذلك ظاهرا اما في المعتبر وبالجملة المشهور ان اكثر النفاس عشرة بمعنى ان اكثر ما يمكن ان يحكم بالنفاسية هو العشرة لا انه عشرة مهما امكن
وجد الدم عشرة فما زاد فهو على حد قولهم ان اكثر الحيض عشرة وعن الفقيه والانتصار والمراسم واحدى عبارتي المقنعة وظاهر الهداية
وجمل السيد ان اكثره ثمانية عشر يوما مطلقا ذات عادة كانت في الحيض ام مبتدئة ام مضطربة اذا تجاوز الدم العشرة وفي المختلف
فصل هو وفي ذات العادة المشهور وفي المبتدئة والمضطربة الجامعة قال اذا تجاوز دم النفاس العشرة فذات العادة عادتها نفاسها
نفاسها والمبتدئة والمضطربة نفاسهما ثمانية عشر يوما واستحسنه في التنقيح وربما مال اليه بعض متاخري المتاخرين وقواه بعض
المعاصرين وعن العماني ان اكثره واحد وعشرون يوما وهذه عبارته وايام عند آل الرسول ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما
فان انقطع دمها في ايام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة
الدم صبرت ثلاثة ايام ثم احتشت واستثفرت وصلت واعترض عليه بالتدافع بين قوله ايام حيضها مع قوله احد وعشرون يوما في
قوله صبرت ثمانية عشر ثم استظهرت من انها ليست الاكثر عنده والا لم يكن وجه لقوله صبرت ثلاثة ويمكن توجيهه بان مراده ان
اكثر ما يمكن من جلوس النفساء ولو مع غاية ما يكون من استظهارها هو واحد وعشرون اجمالا وهذا التفصيل من انها لو كانت غير
ذات عادة جلست هذا العدد نفاسا ان وجدت قبل الدم وان كانت ذات عادة جلست نفاسا بعدد عادتها فان انقطع الدم عليها
اغتسلت من النفاس لاخبار الجلوس بعدد عادتها وان تجاوز العادة جلست ثمانية عشر نفاسا لاخبار الجلوس ثمانية عشر جمعا بين
الروايتين ثم هذه بعد الثمانية عشر ان لم ينقطع دمها جلست للاستظهار ان لم تكن كثيرة الدم يوما او يومين وان كانت كثيرة الدم
ثلاثة ايام فهذه احد وعشرون يوما في التذكرة حكى عن المفيد في كتاب احكام النساء قولا آخر هو احد عشر يوما ولكن حكي مجموع عنه الى
العشرة وهذه اربعة اقوال المحققة ثم ان شاذا من القائلين بان اكثره عشرة ربما اختار في صورة تجاوزه ذات العادة من عادتها وان لم يتجاوز
العشرة الى الاقتصار في النفاسية على عدد العادة كما قواه في الرياض وان لم يقف به وشاذ آخر منهم ذهب الى جلوس ذات العادة في صورة

وانه قال انما ذكرنا في كتبي ما روي في الباب وانما على فتياي العشرة

تجاوز العشرة عشرة ايام كما سمعته عن المعتبر ولا يخفى شذوذ ما مر عن المختلف والعماني بل مجموع الاقوال ستة لكن غير الشاذ منها اثنان
القول بان اكثره ثمانية عشر مطلقا والقول بان اكثره عشرة ايام وقد عرفت ارادة اهل هذا القول العشرة على نحو ما هي في الحيض اي
لغير المعتادة فيما تجاوز الدم العشرة وهو الاقوى والمعروف المشهور بين اصحابنا وهو متضمن للحكم في صورتين احدهما اذا تجاوز الدم
العشرة وعند هؤلاء لا يزيد نفاسها على العشرة بحال لكنها ان كانت غير معتادة كان نفاسها عشرة وان كانت معتادة كان نفاسها
عدد العادة وان كان عشرة ثانيتهما اذا لم يتجاوز الدم العشرة وان تجاوز العادة وعندهم انما يكون الجميع نفاسا مطلقا اما في
الموضع الاول فلنا على عدم الزيادة على العشرة بحال بعد الاصل المقرر في الخلاف والتهذيب بل اجماع علمائنا عموم وجوب الصلوة
والقدر المتيقن سقوطها في العشرة للاتفاق على نفاسية هذا القدر فبقي الباقي والاجماع المحكي عن الخلاف والغنية ومرسلة المقيد
المحكي عنه في السرائر كما في الكشف عن الصادق عليه السلام لا يكون دم نفاس اكثر من زمان حيض والرضوي النفساء تدع الصلوة اكثر ايام حيضها
وهي عشرة منجبرين بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكي ومعتضدين بعموم مساواة النفاس مع الحيض الا ما خرج المستفاد من الاخبار
كما ستعرف خصوصا المعتبرة منها بنحو رواية ابن سنان وزرارة المتقدمتين الاخبار الواردة في النفساء بعد اعمال الترجيح المعول
عليه عندنا في ترجيح الاخبار وبيان ذلك ان ما تضمن منها التنفس بازيد من ثمانية عشر يوما على اختلافها عددا من الواحد والعشرين مع
الاستظهار او الثلاثين او الاربعين او ما بين الاربعين الى الخمسين او الثلاثين مرددا بينها او بين الاربعين الى الخمسين او الستين وقيل او
السبعين كلها من شواذ الاخبار بل اجماع اصحابنا على عدم الزيادة عن ثمانية عشر ظاهر لمن تتبع نقل المبسوط الاختلاف بينهم ان ما زاد
على الثمانية عشر حكمه حكم دم الاستحاضة ومع ذلك هي موافقة لفتوى المخالفين عليهم فيتعين حملها على التقية وفي المصابيح ان
الاخبار التي تضمنت الزيادة على الثمانية عشر كالاربعين والخمسين فهي روايات شاذة متروكة لم يعمل بها من اصحابنا بل اجماعهم على
على خلافها فبقي اخبار الثمانية عشر واخبار الرجوع الى العادة ولا ريب ان وجوه الترجيح مع الاخيرة لان الاولة المعتبر منها هو ما
تضمن الاسناد الى نفاس اسماء بنت عميس لان غيرها هو مرسلة المقنع قال روي انها تقعد ثمانية عشر يوما وهي مع ضعفها راويها
غير عامل بها بل بالعشرة والمحكي سابقا عن المفيد من قوله انما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر يوما وهو ايضا مرسل
ومع ضعفه راويه غير عامل بالعشرة كما صرح به في ذيل هذه العبارة بان عملي على العشرة مع عدم تبين كونها غير ما تضمن قصة اسماء وما
في العلل بسند مقطوع ضعيف لرجال لاي شيء اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما قال لان اقل الحيض ثلاثة واكثرها عشرة واوسطها
خمسة فجعل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفيه مع ضعف السند عدم ملائمة العلة لوضع الاستظهار الموجود في كثير من اخبار الثمانية
عشر وفي العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه للمأمون النفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وفيه مع ضعف
السند ايضا تضمنه منع القعود ازيد من ثمانية عشر المنافي لوضع الاستظهار في جملة منها او المعتبر منها المتضمن لحيضة اسماء بنت
عميس في دلالته قصور لتبين في بعضها الان اسماء سألت النبي في حجة الوداع حين تنفست بمحمد بن ابي بكر عن امرها فقال منذ كم ولدت
قالت ثمانية عشر يوما فامرها بالاغتسال ولا دلالة لترتيبه الا على الامر بالغسل حين سألت وكان وقت سؤالها ثامن عشر فلعلها لو كانت
تسئله قبل كان يامرها به ايضا وفي بعضها الاخر ليس الا ان اسماء تنفست فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل في ثمانية عشر بعد الولادة وهو ايضا
محتمل لما ذكر من وقوع السؤال حين ما امر وفي بعض اخر انه سئل ابو جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء نفست فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله
ان تغتسل في ثمانية عشر ويجري في امر النبي صلى الله عليه وآله ما تقدم وفي جواب الباقر عليه السلام وان كان نوع تقرير لكن الاكتفاء بمجرد حكاية امر النبي صلى الله عليه وآله
ايماء الى الاعطاء من جواب النوع حسبما تسمع وفي المصابيح بعد ذكر ما تضمن ذلك وان في سند بعضها ابن فضال وهو ضعيف
قال ان هذه الاخبار متعددة المضامين متفاوتة المتن والاصل منها هو محمد بن مسلم وانما اختلف الطرق والظاهر انها رواية واحدة و
انه نقل في بعضها بالمعنى كما هو شايع في الاخبار ثم ما فيها من امر النبي صلى الله عليه وآله يوم الثامن عشر وجواب الامام عليه السلام بحكاية امر النبي صلى الله عليه وآله ان سلم ظهوره
في المقصود من جهة تقريره ونحو ذلك لكان معارضا بما رواه الشيخ والكليني عن ابراهيم بن هاشم رفعه قال سألت امرأة ابا عبد الله عليه السلام
فقالت اني كنت اقعد من نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله عليه السلام ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل
للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء بنت عميس فقال ابو عبد الله عليه السلام ان اسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر
يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها النبي صلى الله عليه وآله ان تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة والشيخ حسن في المنتقى روى في الموثق كالصحيح عن حمران بن

في حد اكثر النفاس

اعين انه قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرء ابا جعفر ع عنى السلام وقل له انى كنت اقعد اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها
ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر من افتاها بثمانية عشر يوما فقال قلت للرواية التى رووها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد
الى قوله فقال ابو جعفر ع ان اسماء سألت رسول الله ص قبل ذلك لامرها بامرها قلت فما حد النفساء فقال تقعد ايامها التى كانت تطمث
فيهن ايام اقرائها الحديث ومع هذا لا ينبغى الوثوق بما تضمن حكاية اسماء بل هذا قرينة ان المتضمن للجواب عن السؤال بمجرد حكاية معطى
فيه من جواب السؤال وانه تقية بالتقريب لا فى على ان جملة من اخبار الثمانية عشر تضمنت الاستظهار بعد الثمانية عشر وهو مناف
لكونها الاكثر وان صريح الدلالة منها هو صحيح ابن مسلم المتضمنة لانها تقعد ثمانى عشرة سبع عشرة لان غيرها لم يتضمن الا حكاية
امر النبى ص لها حسبما سمعت والترديد فى هذه الصحيحة موهن لها اذ لو كان من الراوى فلا حجية معه وان كان من الامام تخييرا فهو مع
كونه غير المقصود من تعيين الثمانية عشر لا قائل به من سائر ان جميع اخبار الثمانية عشر مع ملاحظة ما مر عن المصابيح من رجوع اخبار
محمد بن مسلم الى رواية واحدة بل ومع الغض عنه لا يبلغ عدد اخبار العشرة الذى هو عشرة فان الكلينى والشيخ فى كتابيه رويا نحوا من
عشرة احاديث هى غير الروايات المتفرقة التى لم نتمها ولا يبلغ اعتبارها ايضا لان العشرة اكثرها صحيح متكرر فى الاصول ولا وضوح دلالتها
لصراحة جميعها فى الامر بجلوسها بقدر ايام حيضها او قرئها او عادتها وصراحة غيرها من المتفرقة فى ان اكثره عشرة ولا قوة عواضدها
لاعتضاد اخبار العشرة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع وحكى الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية بخلاف اخبار الثمانية عشر
فانها لقلة القائل بها قريبة من الشذوذ بل ربما رميت به ولا اقل من اعراض المعظم بل جملة من الاعاظم رووها ثم تعرضوا عنها وتعولوا على
اخبار العشرة كالشيخين وغيرهما وفى السرائر قبل كتاب الطهارة بورقة حكى انه سئل المفيد عن قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وعن مبلغ
لذلك فقال ذلك فقد رأيت فى كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفى الرسالة المقنعة ثمانية عشر وفى كتاب الاعلام احد وعشرين يوما
فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة وانما ذكرت فى كتبى ما روى من قعودها ثمانية عشر
يوما وما روى فى النوادر من استظهارها باحد وعشرين يوما وعلى فى ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون نفاس اكثر من
زمان حيض انتهى وفى التهذيب كلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهى اخبار آحاد لا تقطع العذر وخبر خرج على
سبب خاص وللتقية ثم اورد اخبار الزيادة عليها وقال كنا فى الكلام على هذه الاخبار طرق احدها ان هذه الاخبار اخبار آحاد مختلفة
المضامين متضادة المعانى ولا يمكن العمل على جميعها لتضادها ولا على بعضها لانه ليس بعضها اولى من بعض والثانى انه يحتمل ان يكون
هذه الاخبار خرجت مخرج التقية لان كل من يخالفنا يذهب الى ان ايام النفاس اكثر مما نقوله ولهذا اختلفت الفاظ الاحاديث كاختلاف
العامة فى مذاهبهم فكانهم افتوا كل قوم منهم على حسب ما عرفوا من آرائهم ومذاهبهم والثالث انه لا يمتنع ان يكون السائل سألهم عن
امرأة اتت عليها هذه الايام فلم تغتسل فامروها بعد ذلك بالاغتسال وان تعمل كما تعمل المستحاضة ولم تدل على ان ما فعلت المرأة
فى هذه الايام كان حقا انتهى وهؤلاء نقاد الاخبار وصيارفها وهم الذين ميزوها لنا واوصلوها الينا فاى وثوق بعد اعراضهم
عن خبر بهذا النحو ولم فيه هذه المقالة فان تلك فاذا الذى فى الانتصار من قول السيد انه مما انفردت الامامية القول بان
اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما قلت مراده كما هو معلوم من وضع الانتصار ان القول به منحصر فى الامامية ولا
قائل به من غيرهم لا ان اجماعهم عليه ويدل عليه قوله بعده لان باقى الفقهاء يقولون بخلاف ذلك ويعتبر انه قال فى الانتصار وقد
تكلمنا فى هذه المسئلة فى جملة ما خرج من مسائل الخلاف والذى حكاه فى السرائر عن مسائل خلافه انه قال عندنا ان الحد فى نفاس المرأة
ايام حيضها الذى تعهدها وقد روى انها تستظهر بيوم او يومين وروى فى اكثره خمسة عشر يوما وروى اكثر من هذا والاول
اثبت انتهى بل قد يشعر قوله عندنا بدعوى الاجماع على العشرة ومما يرجح اخبار الرجوع الى ايام الحيض انها غير محتملة للتقية اذ لم يذهب
اليه من العامة احد كما سمعته من صريح الانتصار بخلاف اخبار الثمانية عشر فان القول بها وان لم يكن معروفا بين العامة بل قضية
الانتصار نفى القول بها منهم لكن اولا ظاهر عبارة الشيخ المتقدمة من قوله لنا فى الكلام على هذه الاخبار مشيرا بها الى قوله كلما
ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام طرق وعد الطريق الثالث منها انها خرجت مخرج التقية وجود القول بالثمانية عشر من
العامة ولذا قال فى شرح المفاتيح ان القدماء مثل الشيخ حملوها على التقية وهم اعرف بها وثانيا لما كانت قضيتها شائعا من القضايا
المقررة فى اخبار العامة امكن تادى التقية فى جواب السائل او ابتداء بذلك لكونه مخالفا للمعروف من مذهب الشيعة وموافقا

لرواياتهم على وجه يمكن التعلق به فى مقام الاحتجاج ومن هنا نرى وقوع الاقتصار منهم فى جواب السؤال على نقل امر رسول الله ص لها
ونقل حكايتها فانه اسد وابعد من تصريح الامام ع بالحكم خصوصا فيما كان بعد السؤال منه الى مجرد الحكاية من شواهد التقية كما لا يخفى
على الماهرين بالحانهم ع بل ربما يتعين ذلك لان الامام بهذا العنوان امكن لما فيه من الجمع بين الغرض من التقية والتخلص من الحكم بخلاف الحق ومن
المرجحات ايضا ان روايات الثمانية عشر بقاء هاعلى اطلاقها الشامل لذات العادة غير ممكن لمعارضة اخبار الرجوع الى العادة وهى على كثرتها
وصحتها وصراحتها لا يسع طرحها ولا تاويلها وتقييدها بغير المعتادة من المبتدئة والمضطربة فيه معائب تسمعها عند المناظرة فى قول
الخلاف ومنها موافقة روايات الرجوع الى ايام الحيض لما تضمن ان النفاس حيض حبس فى زمان الحمل لتربيته ومنها موافقتها الاصالة
مساواة النفاس للحيض بناء على كونها اصلا لا يخالف الا بدليل كما فى كشف الغطاء وغيره وبالجملة لا ينبغى التامل فى رجحان اخبار الرجوع
الى ايام الحيض خصوصا فى ذات العادة وحيث ان العادة لا يمكن بلوغها فوق العشرة فذات العادة لا يمكن نفسها بازيد من عشرة ايام
واما غير ذات العادة فلا دلالة فيها بالنسبة اليها فلا يثبت بها اكثرية العشرة فى المبتدئة والمضطربة ويصح اثباتها فيهما بعموم الاخبار
المتفرقة كالرضوى ومرسل المفيد المتقدمين وما اورده فى التهذيب قال روينا عن ابن سنان ان ايام النفاس مثل ايام الحيض وما
ارسله فيه ايضا مع احتمال كونه من عبارة المقنعة قال جاءت اخبار معتمدة فى ان مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام معتضدا كل
ذلك بالشهرة العظيمة وغلبة مساواة النفاس للحيض فى الحكم فتخرج من عمومها المعتادة بالمستفيضة المعتضدة المتقدمة تبقى المبتدئة
والمضطربة تحت العموم الذى لا يقاومه اخبار الثمانية عشر بل هى من درجة الاعتبار بالمرة ساقطة حسبما استفيد مما مضى ويأتى
الزيادة وبالاجماع المركب ايضا فان من قال برجوع ذات العادة الى عادتها لم يقل بالجلوس ثمانية عشر اصلا ومن قال بالجلوس ثمانية
عشر لم يقل برجوع المعتادة الى العادة صرح بذلك فى المصابيح والرياض وساعده التتبع ايضا فان تفصيل المختلف لم يوجد لمن
تقدمه وهو مسبوق بالاجماع فلا يجوز له احداث القول به واذا بطل القول بالجلوس ثمانية عشر من اصله بما عرفت فليس الا القول
بالعشرة اذ لا قول ثالث بين اصحابنا ومنه تبين بطلان ما فى المختلف فيصح ايضا اثبات جلوس المبتدئة والمضطربة عشرة لا ازيد
باقتضاء قاعدة الامكان جلوسها الى العشرة مع نفى الاصل المتقدم عن الخلاف والتهذيب الزيادة قال فى ثانيهما قد ثبت ان ذمة
المرأة مرتهنة بالصلوة قبل نفاسها بلا خلاف ولا يسقط عنها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام من ايامها نفاس وما زاد
على ذلك مختلف فيه فلا ينبغى ان يصار اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهى اخبار آحاد
لا يقطع العذر وخبر خرج عن سبب وتقية انتهى ولا اقل انها متعارضة فى الزائد وبالجملة العشرة متفق على كونها محكوما بنفاسيتها
فنفاسيتها والزائد مشكوك فيحكم فيه بعموم اقيموا الصلوة ويؤيد نفى الزائد روايات الاستظهار لان غايته فى الاخبار كغيرها
الى العشرة ولو امكن بلوغه الاكثر لورد الاستظهار الى الاكثر ايضا ومن جميع ما سمعت يتضح دليل الجماعة لجلوسها ثمانية عشر يوما
مع تجاوز الدم مطلقا فانه ترجيح اخبار الثمانية عشر وقد عرفت وجه بطلانه وكذا تبين وجه ما فى المختلف من التفصيل فانه
الجمع بين الاخبار والمعارضة بينها انما هى فى خصوص المعتادة لانها هى مورد روايات الاخذ بايام اقرائها وترجيحها على روايات
الثمانية عشر انما يقضى بعدم الزيادة على العشرة فى حقها واما فى غيرها فاخبار الثمانية عشر سالمة عن معارضها فيعمل بها فيه و
الجواب بعد الغض عن خرقه الاجماع المركب المتقدم ان نص الثمانية عشر ساقط عن مرتبة الحجية لان المعتبر منها ما تضمن حكاية اسماء
وما عداه ضعاف ومراسيل من غير جابر لها مع اعراض المشهور ايضا بانه كما ينبغى ان الذى وقفنا عليه مما تضمن الحكاية مع اثبات عدد
الثمانية عشر هو او بعضه احاديث اثنان منها ليس فيهما غير حكاية الامام ع ابتداء من غير سؤال ان النبى ص امر اسماء وقد ولدت لها ثمانية
عشر يوما من ولادتها بالاغتسال ولا دلالة فيه اصلا على وجوب الجلوس ثمانية عشر واثنان منها فيهما بعد السؤال عن حد النفاس
حكاية اسماء الظاهرة فى تقرير العدد خصوصا بملاحظة الامر بالاستظهار بعد العدد لكن راويهما معا محمد بن مسلم والمروى عنه
فيهما معا ابو جعفر ع والمتن واحد فالظاهر كونهما رواية واحدة طريقها الى العلامة المختلف والمتن فيهما عن النساء كم تقعد فقال ان
اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثمانى عشرة ولا بأس ان تستظهر بيوم او يومين وهذه الرواية وان كانت صحيحة لكنها واحدة
لا تنهض مع الاعراض الشديد من جمهور الاصحاب عنها المضعف لها باثبات الحكم المخالف لمجزوم الاصل والعموم فضلا عن المخالف للنصوص
المعتمدة الموافقة لفتاوى الجمهور ومع انها معارضة بحديثين موثوق وصحيح تضمنا الانكار على مضمونها من امر النبى ص بالثمانية عشر

حسبما سمعتها سابقا فلا ينبغي توقف بما في رواية ابن مسلم لاسيما مع تضمن الامر بالاستظهار اذ هو في حكم بيان الزيادة على الثمانية
عشرة وقد عرفت مر وكيفها عند الاماميه مع ان الجمع هكذا موجب لحمل نص الثمانية عشر على الفرد النادر من نفس المبتدئة بل والمضطربة
فانهما نادران في افراد الحايض خصوصا مع اقتضاء الاسناد في الحكم بالجلوس ثمانية عشر الى جلوس اسما مع اختصاص هذا الحكم بالمبتدئة
والمضطربة كون اسماء يومئذ مبتدئة وهو في غاية البعد بل ممتنع على احد معنييها لانها وضعت عند جعفر اولا د وبعده تزوج بها
ابو بكر او مضطربة وذلك ايضا بعيد وتبين مما سمعت بطلان فتوى المعتبر بجلوس النفساء فيما اذا تجاوز دمها العشرة عشرة ايام مطلقا
وان كانت ذات عادة مستدلا بان هذه المدة هي اكثر الحيض فتكون اكثر النفاس ضرورة عدم الملازمة حسبما عرفت بين كون
العشرة اكثر النفاس وبين جلوسها مع وجود الدم مطلقا بعدد العشرة كما ان الحيض اكثره عشرة وفي هذه الصورة لا تجلس عشرة بل ايام
عادتها خاصة فما استدل به هو في الحقيقة جواب له على ان مستند اكثرية العشرة في النفاس حسبما عرفت انما هو الاخبار المذكورة
الموضوعة لها برجوع المعتادة الى عادتها فباي دليل تاخذ ذات العادة الحيضية في نفاسها بالعشرة مع التجاوز مع انها لا تاخذ بها
في حيضها واذا استند له الى عموم بعض الاخبار المتفرقة الاخرى من غير المتضمنة لرجوعها الى ايام حيضها كالرضوي المتقدم وما
ضاهاه فهو مخصص بمنطوق هذه الاخبار المعتمدة واما ما يمنع ذلك بخبر يونس بن يعقوب ان النفساء تقعد ايام قرائها ثم تستظهر
بعشرة ايام اي الى عشرة بل قال في المنتهى لا نعرف به دليلا سواه فالجواب ما قاله في المنتهى ايضا من انه دال على حوالة النفساء على الحايض
في الايام والاستظهار بيوم او يومين كما ورد في الحيض ورد ايضا في النفساء وكذا الاستظهار بالعشرة في المقامين فكما ان النص المتضمن
كونه بيوم او يومين رجح على المتضمن لكونه الى عشرة في الحيض من وجوه اعترف به هناك كذلك هنا فيحمل ما تضمن الاستظهار بالعشرة
هنا على مثله الوارد في الحيض على ان الاستظهار الى العشرة الذي في هذا الخبر غير ما افتى به من جعل العشرة نفاسا كما لا يخفى فان
الاستظهار الجلوس لا نتظار تبين تجاوز الدم العشرة وعدم تجاوزه ليترتب على التجاوز غير ما يترتب على عدم التجاوز كما مر في الحيض
وفي الكشف وجه الفرق مع الحايض من هذه الحيثية اي الحكم باخذ المعتادة بالعشرة في النفاس دون الحيض يقبل الاجماع في الحايض
على الرجوع الى عادتها وعدم الدليل عند المحقق على رجوع النفساء اليها وفيه ان الدليل غير منحصر في الاجماع ونتميم الدليل على رجوع
النفساء الى ايام العادة من المستفيضة المتقدمة التي ينافيها الاخذ بالعشرة مع تجاوز الدم عنها كما لا يخفى ولم يخل من وانق المحقق
في التصريح بهذه الفتوى وان توهمها في التذكرى من عبارة المشهور حسبما عرفت واما الموضع الثاني فيدل على الحكم فيه بنفاسية
الجميع ان الحكم كذلك في الحايض فليكن كذلك في النفساء لاصالة مساواتهما في الحكم الا ما دل الدليل على خلافها وصرح بهذه الاصالة
في شرح المفاتيح والرياض وكشف الغطاء واعترف بها جماعة مستندين الى استقراء احكامهما وكونها معقد الاجماع في عبارة جماعة
وظهور ما من الاخبار منها صحيحة زرارة قلت النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
الى ان قال قلت والحايض قال مثل ذلك سواء ونوقش بان غاية دلالتها على مساواة ما تحقق كونه نفاسا في ترك الصلوة والصوم ونحوها
والشك هنا في كونه نفاسا ويدفع بعموم التشبيه لما له مدخلية في بقاء الموضوع وعدمها كما هو مصرح به في النص من نحو هذه الصحيحة
وكلمات الاصحاب من نحو الاستدلال بها في المقام ونظائره فالمراد من التشبيه والمساواة الموجودين في النص والفتوى ان دم الولادة
كالحيض في خواصه وآثاره التكليفية والوضعية المتعلقة بموضوعه واحكامه ويدل عليه ايضا وضع الاستظهار هنا كالحايض وقد
تقرر بيانه لدلالته في الحيض والاجماع المركب بقسمين احدهما كل من قال به في الحيض قال به هنا ثانيهما كل من قال بجعل العادة خاصة
نفاسا مع التجاوز عن العشرة قال بجعل الجميع نفاسا مع عدم التجاوز عنها ولا التفات الى القول الشاذ في البين بل ويدل عليه عموم ما تضمن
قعود النفساء عشرة خرج منه ما تجاوز العشرة وبقي الباقي وفيه معارضته بعموم ما تضمن الرجوع الى العادة ولا يقصر عنه في القوة
وبينهما عموم من وجه الا ان يقال ان الاستظهار في الاخير قرينة ارادة ما تجاوز العشرة منه اذ هو استكشاف التجاوز حتى يختص
بالعادة وعدم التجاوز حتى يعم جميع الدم كما يشعر به قوله في الصحيحة المتقدمة فان انقطع والا الخ فلا عموم وان قلنا بالاستظهار الى
عشرة فاوضح او يقال انه يتعارض العمومان من وجه فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الامكان المؤيدة هنا باستصحاب حكم النفاس
ومنه تبين مستند القول الشاذ من الاقتصار على نفاسية ما في العادة خاصة فانه عموم الامر برجوع النفساء الى عادتها والجواب
ما عرفت واتضح ايضا مما سمعت بطلان قول ابن ابي عقيل مع انه لم يذكر له دليل معلوم وان قال في المعتبر بعد ان حكى عند العمانى

المتقدمة

المتقدمة انه قد روى في ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لكنه مع احتمال كونه من المعتبر ومن تتمة
كلام ابن ابي عقيل ونحوه في الذكرى ايضا اصل الرواية غير ثابتة بما عدا ما تسمعه من روايتي ابي سنان ومسلم لينظر في دلالتها
كما اعترف به في المصابيح قال كان هذه الرواية منتزعة من كتاب البزنطي لانا لم نجدها انتهى وفي الذكرى التمسك له بما رواه الشيخ عن ابن
سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فاذا رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة مع ما روي انها لا
باس ان تستظهر بيوم او يومين ولا يخفى ما فيه من ان الاستظهار انما هو في رواية ابن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر واخذ عدد
النفاس من رواية وهي رواية ابن سنان وعدد الاستظهار من يومين من رواية اخرى وهي رواية ابن مسلم ويلفق منهما عدد الواحد و
العشرين مع رجوع ضمير تستظهر في الجزء الثالث ثمانية عشر يوما المذكورة قبله من التعسف الذي لا وجه له مضافا الى منافاة الا انه
الذي في رواية ابن مسلم لما في رواية ابن سنان من قوله فان رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة فكيف يلفق منهما الحكم واما ما تقدم
عن المفيد في جواب المسائل من انه روي في النوادر الاستظهار باحد وعشرين فهو مع ضعفه لا يفي كسابقه ايضا باثبات تمام ما في
عبارة ابن ابي عقيل المتقدمة ليستند اليه وكيف يعارض ما هذا حاله ما عرفت حاله عددا واعتبارا واعتضادا من الاخبار فهو اولى
بالسقوط وكذا ما احتمله في المدارك من الجمع بين الاخبار بالحمل على التخيير بين الغسل بعد انقضاء العادة والصبر الى ثمانية عشر يوما وحكي
عن الجمع والبحار الميل اليه لان الجمع فرع المكافئة المفقودة حسبما عرفت **تكملة** قد عرفت فيما مضى ان المبتدئة والمضطربة نفاسها
عشرة ايام اذا تجاوز الدم العشرة وعرفت دليله وهذا هو المشهور كما صرح به في الذكرى ثم ذكر في الذكرى خبر ابي بصير المتضمن
لجلوسها مثل ايام امها واختها وخالتها خاتلا له بموجب سياق كلامه على عادة اهلها في الحيض قال وهو غير مشهور مع ضعف سنده
وشذوذه ثم اورد خبر الخثعمي المتضمن لعودها الى ايام نفاسها السابق مريدا بها ظاهرا عادتها في النفاس قال وهو في الشذوذ كالاول
وفي جامع المقاصد لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه ايضا وان كان بكل من هذين رواية لا عمل عليها قال ولا ترجع المبتدئة
الى عادة نسائها في الحيض ولا هي والمضطربة الى الروايات ولا هما وذات العادة الى التمييز وفي المنتهى يمكن ان يقال انها تجلس ستة ايام
او سبعة لان الحايض تفعل ذلك فكذلك النفساء لانه حيض في الحقيقة لان قوله تجلس ايام حيضها كما يتناول الماضي يتناول المستقبل
وفيه ضعف ويمكن ان يقال انها تجلس عشرة لانه حيض في الحقيقة فلا يزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فيتسبب بها
ولان النفاس قد ثبت بيقين فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة بخلاف الحيض لانه لم يثبت في الابتداء بيقين ويمكن ان يقال تجلس
ثمانية عشر انتهى وفي البيان لو كانت مبتدئة وتجاوز دمها العشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى
العشرة مع فقد التمييز وفي الكشف عن البرهان رجوع المبتدئة الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى التمييز ثم العشرة قال
ويجوز تعميم ايام الاقراء المحكوم بالرجوع اليها الجميع ذلك وقال في منابعه والاظهر عندي انها كالحيض لان دمها حيض في الحقيقة
ويمكن تعميم الروايات الناصة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها لجميع الصور ولانها لما كانت ترجع الى عادتها في الحيض
علم ان لدمها تعلقا تاما بدم الحيض فالظاهر ان حكمها واحد انتهى تلك محصل المعنى على التعميم انه يفرض النفاس حيضا فتجلس على نحو
ما في الحيض ويتم دليل الحكم في جملة الاقسام المتقدمة لكن الروايات ما ظهر في ارادة ايام العادة من ايام حيضها واطلاق رجوعها اليها
مبني على الغالب من كونها ذات عادة واما الاخبار الآمرة برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة وعادة الاهل والعدد كمرسل يونس
وغيرها فموردها الحايض المستحاضة دون النفساء الا ان ينضم اليها اصالة المساواة المشار اليها لكن العمدة في سند ما فتوى الاصحاب
بها والمعروف منهم عدم الرجوع الى شيء من ذلك فينبغي بناء العمل فيها على العشرة لما تقدم وهنا مسائل منها ان ابتداء عشرة ايام
النفاس فيما يحكم بالعشرة وعدد ايام العادة فيما يحكم به هل هو من اول بروز الحمل وخروجه اذا وجد الدم معه او من بعد تمام الانفصال
ويتفاوت فيما اذا خرج مثلا راس الولد وطال زمانا حتى خرج كله وانفصل لم اجد تصريحا به ممن تقدم ويتوهم من بناءهم على
نفاسية الدم المقارن مع عدم زيادة النفاس على العشرة كون عدد الايام من اول ظهور جزء لكن صرح في شرح البغية بكون
ابتداء عدد الايام ما بعد الانفصال وان كان من اول الرؤية نفاسا قال ولا يتجاوز كثيره مع اتحاد سببه وعدم استمرار ذلك
عشرة ايام فلو تعدد السبب مع الحكم بوحدة النفاس او تعدده لحق كل سبب مدته فقد يتجاوز المجموع منهما العشرة والعشرين و
كذا لو خرج بعض الولد وبقي ذلك مستمرا والدم مستمر معه حتى تجاوز العشرة حكم بنفاسية الجميع وحد مبدأ العشرة انتهاء

الخروج لانه

من [illegible] في بيان [illegible] الاستظهار

نفاس [illegible] في التخيير [illegible] المبتدئة والمضطربة

الخروج الذي هو انقطاع السبب لا ابتدائه فالزمان قبل تمام الولادة وان طال لا يحسب من العشرة وقال ايضا في مسئلة رجوع ذات العادة اذا تجاوز الدم العشرة الى عادتها ان احتساب العادة على الاظهر من بعد انقطاع السبب هو هنا الولادة انتهى وهو قضية من يقول في مسئلة التوامين الاتية اذا وضعت الثاني من غير انفصال اقل الطهر بينهما ان النفاس واحد مبدئه من اول رؤية الدم وعد العشرة ايام من وضع الثاني كما هو ظاهر الشرايع ومن عبر بنحو عبارته كالقواعد والارشاد وغيره اً مُعتَرِفاً بظهورها في ذلك في الروض وبالجملة مقتضى الادلة الاحتساب من انفصال الولد لان مسمّى الولادة هو سبب الحكم بنفاسية العشرة والولادة متحققة بكل جزء فلينتسب المسبب على الجزء الاخير ومرجعه في الحقيقة الى الحكم بالعشرة لكل جزء الا انه يتداخل المتقدم مع المتاخر فيما اشتركا فيه و يختص المتاخر بالباقي وهكذا الى الجزء الاخير ولازمه ثبوت العشرة بعد الجزء الاخير وهذا مطرد في كل ما هو سبب لاثر ممتد كما اذا تلف وجود نار الغضا في مكان يؤثر بقاء الحرارة فيه عشرة ايام فاذا استمر وجودها في مكان يوما وانقضت بعده فلا بد من بقاء الحرارة فيه من بعد ارتفاعها عشرة ايام وعلى هذا لا ينافيه اطلاقهم تحقق النفاس باول تحقق الولادة ولا قولهم ان النفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من عشرة فانه منزل على الغالب من عدم امتداد الولادة زمانا معتدا به وفي غير التوامين والقطعات ولذا صرحوا في التوامين بكون النفاس من الرؤية وعد العشرة من وضع الثاني وكذا في القطعات كما تسمع ولو لم يكن الامر كما ذكرناه ففي فرض شرح البغية من خروج بعض الولد واستمراره مع الدم حتى تجاوز العشرة يلزم انقطاع النفاس بانقضاء العشرة من اول الخروج لانها اكثر النفاس مع عدم انتهاء الولادة وبطلانه واضح فان قيل ما بعد العشرة نفاس اخر لوجود سببه قلنا الولادة الباقية بعد العشرة اما ملغاة في السببية فينبغي ان لا يحكم بنفاس لها بعد العشرة المذكورة اصلا او سبب فليحكم بعشرة من حينها اذ هو مقتضى السببية مع وجود الدم وهذا وان شق على بعض الافهام لكنه التحقيق في المقام خصوصا مع عدم الخلف معه عن عموم اكثر النفاس عشرة منها انه لم تر الدم الا اليوم العاشر من بعد الولادة كان ذلك نفاسا وظاهر جملة كونه خاصة نفاسا دون ما قبله وما بعده اما كونه نفاسا فهو مقطوع به عند الاصحاب كما في المدارك لصدق دم الولادة اي المستند اليها مع عدم دليل على اعتبار الاتصال بالولادة في الحكم بالنفاسية بل لقاعدة الامكان الجارية في النفاس كالحيض والاشكال فيه من جهة الشك في صدق دم الولادة في الرياض تبعا للمدارك ضعيف للاعتراف به في الفرض اذا كانت العادة عشرة وهو غير صالح للفرق بالنسبة الى الصدق واما عدم النفاس فيما قبله فلعدم الدم والنفاس لا يتحقق بمجرد الولادة والنقاء اذا لم يتخلل الدم لا يكون بحكم النفاس كالحيض واما الاقتصار على العاشر مع وجود الدم بعده فلظهور الاتفاق على عدم وجود النفاس فيما بعد عشرة ايام من اول الولادة كما صرح به غير واحد بناء منهم على ان تحديد كون اكثر النفاس عشرة ليس على حد التحديد بان اكثر الحيض عشرة في ان المراد تحديد مقدار الدم خاصة بل هو مع تحديد الايام القابلة لحصول النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع الدم فيها كلا او بعضا او لم يقع اصلا ولذا لو لم ترى الدم الا بعد العشرة لم يكن لها نفاس اصلا اتفاقا وكونها مبدأ العشرة من الولادة هو ظاهر الاخبار ايضا كقول النبي صلى الله عليه وآله لاسماء منذ كم ولدت وفي الخبر اذا مضى لها منذ يوم وضعت وغير ذلك وان نوقش في جميع ذلك في الجواهر لكن ظاهرهم عدم الخلاف فيه منها انها اذا رات بعد الولادة يوما مثلا وانقطع ولم تره الا العاشر فالعشرة نفاس من غير خلاف كما صرح به غير واحد لانه اكثر النفاس وقد وجد الدم في طرفيها ويتبعها النقاء المتخلل ومرجعه الى قاعدة الامكان وتبعية النقاء المتخلل لامتناع كونه طهرا لعموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة الا في التوامين والحكم مفروغ عنه هنا وفي سابقه مجملا انما التردد في الاطلاق سواء كانت معتادة او غير معتادة وسواء كان عادتها عشرة او اقل وسواء كان رؤية الدم مصادفة لجزء من العادة ام لا انقطع الدم على العاشر او تجاوز وظاهر كثير الاطلاق في المقامين لكن الشهيد في الذكرى والكركي في جامع المقاصد والشهيد الثاني في كتبه الثلاثة وفي المدارك والكشف ومحكي الاخرين والحدائق وفي الرياض انه يتبنى في المقامين قال في جامع المقاصد فيما رات في العاشر خاصة والتحقيق ان يقال على اعتبار العادة اي رجوع معتادة النفساء الى عادة حيضها دون الاخذ بالعشرة انما يكون العاشر نفاسا اذا تجاوز الدم العاشر اذا كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة هي عشرة لمصادفته جزء من العادة وكذا لو كانت اقل وصادف الدم جزء منها الا ان ذلك الجزء هو النفاس خاصة مع التجاوز وقال فيما رات يوم الولادة والعاشر ان انقطع على العاشر فلا بحث في نفاسية العشرة وان تجاوز اعتبر في ذات العادة كون عادتها عشرة والا فان صادف جزء من العادة فالعادة النفاس خاصة والا فالاول لا غير انتهى وافقه ما في الكتب المذكورة وفي الروضة تفريعا على اختيارهم التقييد قال ولو تجاوز فما وجد منه في العادة وما قبله الى اول زمان الرؤية نفاس خاصة كما لو رات رابع الولادة مثلا وسابعها المعتاد لها واستمر الى

ان تجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من السبعة خاصة ولو دامت في السابع خاصة وتجاوزها فهو النفاس خاصة ولو دام ارلي والسابع وتجاوز العشرة سواء كان بعد انقطاعه ام لا فالعادة خاصة نفاس ولو دامت اولا وبعد العادة فتجاوز فالاولى خاصة نفاس وعلى هذا القياس انتهى وكان ايام العادة عنده على القول بانها اكثر نفاس ذات العادة دون العشرة للمبتدئة والمضطربة فكما ان ما زاد على العشرة محكوم باستحاضته للمبتدئة فلا يحكم لها بالنفاس الا على ما صادف العشرة فكذلك ايام العادة للمعتادة فلا يحكم لها بالنفاس الا على ما صادف جزء من العادة وما خرج منها محكوم باستحاضته قلنا هي بمنزلة العشرة اذا وجد فيها الدم واستمر حتى تجاوز العشرة اما اذا لم يكن فيها دم اصلا فلا كيف لا مع ان الامر في الحيض كذلك فاذا لم تر في عادتها دما ورات بعدها وانقطع على العشرة او لم ينقطع جعلت بعد العادة ما بعدها حيضا كما سمعته في تعداد صور رؤية الدم في خارج العادة وكذلك هنا اذا رات بعد العادة كان نفاسا ما لم يتجاوز العشرة من اول الولادة لعموم الامكان وصدق النفاس فاخرج ما بعد العشرة منه بقي الباقي بل لولا ظهور الاتفاق لحكمنا بالنفاسية ما دام الصدق العرفي وان زاد على العشرة واما رجوع المعتادة الى عادتها فقد ورد فيمن رات الدم في العادة مستمرا الى ان تجاوز العشرة فامتزج النفاس بالاستحاضة دون من خلت ايام عادتها من الدم وعلى هذا ففي جميع صور الروضة يحكم بالنفاس الى تمام العشرة نعم فيما رات الدم اول العادة وانقطع وعاد في اخرها واستمر حتى تجاوز وكان في البين نقاء فحينئذ انه يحكم بنفاسية تمام العادة فلا بد من الحكم على ما بعد العادة بالاستحاضة لان الرؤية في طرفيها يحكم الرؤية في تمامها فيتحقق به عنوان المستمرة الدم المتجاوز فتاخذ بما في العادة خاصة وفيما رات ذات العادة السبعة رابعها ثم السابع واستمر الى ان تجاوز اكملته عدد العادة بالثلاثة الباقية الى العشرة وكذا اذا رات في السابع مستمرا الى ان تجاوز العشرة اضافت الى السابع ما بعده الى العشرة ولم تكمل ما بعدها لعدم قابلية ما بعد العشرة للنفاس واما الاكمال بما قبلها فلان المامور به في النفاس الاخذ بعدد ايام العادة لا وقتها ضرورة الغاء وقتية العادة في النفاس لتعين وقت النفاس كما هو واضح مؤيدا او معتضدا بعموم ان النفاس كالحيض والحكم في الحيض كذلك حسبما مر منها اذا ولدت توامين ففي الانتصار ان من متفردات اصحابنا نصا صريحا في هذه المسئلة اي في نفاسها وفي التذكرة شاهدت جماعة ممن عاصرت من اصحابنا لا يحقق القول في ذلك وفي المعتبر التردد في نفاسية دم الولادة الاولى نظرا الى بقاء الحمل بعد ولا حيض ولا نفاس مع حمل ونحن في سعة من مضايقة الحمل للحيض لتجويزنا اجتماعهما وعلى تقدير القول بعدم اجتماعهما وعلى تقدير القول بعدم اجتماعهما فانتفاء النفاس معه في حيز المنع جدا لان النفاس دم الولادة مطلقا فلا ريب في كون كل من الدمين نفاسا بحمل التعدد السبب هو الولادة الصادقة على كل منهما فيعطي كل سبب حقه واشكال الجواهر في الحكم بتحقق النفاسين لولا الاجماع لمساواة النفاس للحيض عندهم في الاحكام وكما لا يتوالى حيضتان ولا يتخلل بينهما اقل من عشرة فكذلك النفاسان ولعموم عدم قصور الطهر من العشرة يمكن دفعه اما اخبار اقل الطهر فبدعوى عدم انصرافها الى ما بين النفاسين بل منع حيضية الدم المتقدم على الولادة باقل من عشرة والمتاخر عن عشرة النفاس باقل منها بجواز ان يكون للنص المخصوص مع الاجماع كما اشرنا اليه ولعل الفرق ان خروج دم النفاس طبيعة قهرية بعد الولادة فيتحقق متى وقعت الولادة قهرا والولادة امارة معرفة لتحقق النفاس بل يختص بذلك عموم اقل الطهر عشرة ان سلم العموم الشامل للفرض واما قضية مساواة النفاس للحيض فبان عمدة سندها استفادتها من فتاوى الاصحاب وهم مصرحون بهذا الحكم فيكشف عن تخصيصها هنا عندهم فلا اشكال كما لا خلاف في انها اذا رات الدم من وضع الولد الاول واستمر الى ما بعد وضع الثاني كان نفاسا من اول الرؤية الى تمام العشرة من وضع الثاني ثم ان لم تضع الثاني الا بعد انقضاء عشرة من اول دم الاول فلا اشكال كما لا خلاف في انهما نفاسان مستقلان وان لم يتخلل بين عشرة الاولى ومبدء الثاني نقاء باقل الطهر او اقل او لم يكن نقاء اصلا لانه مستغنى من عموم اقل الطهر عشر ان سلم انصراف اخباره اليه وقد صرح بالاجماع عليه في غاية المرام ومحكي المنتهى وفي نظام المصابيح بصاحيث نسبه الى المعروف من مذهب اصحابنا ولا ينافيه ما تقدم عن الانتصار والسرائر لامكان لحوق الاجماع في العصر المتاخر وان وضعت الثاني قبل انقضاء تمام العشرة من ابتداء دم الاول مع فصل نقاء اقل من عشرة او بغير تخلل نقاء اصلا فلا خلاف عندنا في الحكم بنفاسية الدم من اول الرؤية الى ما بعد وضع الثاني لصدق دم الولادة على الجميع بل صرح بالاجماع عليه غير واحد من كتب اصحابنا انما التردد في انقطاع النفاس الاول بمجرد وضع الثاني وعدم انقطاعه بل تداخل ما بقي من عشرة نفاسه مع نفاس الثاني واختصاص الثاني بالزائد وعبر في الروض وغيره المتردد فيه بكونه نفاسا واحدا او نفاسين والظاهر كون المراد من الواحد الوحدة في الصورة بمعنى تداخلها وعدم انقطاع الاول بوضع الثاني كما تعطيه عبارة الروض دون الواحد الحقيقي والا لم يعد من دم الثاني نفاسا الا مقدار ما يكمل به العشرة من مبدء الاول او عدد العادة على اختلاف القولين فيما تجاوز دم النفاس المفرد من العشرة مع ان ظاهرهم الاتفاق على ان دم الثاني نفاس الى عشرة من وضع الثاني ولو مع عدم تخلل النقاء عشرة ففي

في الحاشية: هي بمنزلة العشرة ح

في الحاشية: في تعيين النفاس في التوامين ان تراوك

المذكورة ابتداء النفاس من الاول وعدد الايام من الثاني ذهب اليه علماؤنا وفي كشف الالتباس مع عدم تخلل النقاء عشرة ابتداء
النفاس من الاول وعدد الاكثر من الثاني الى ان قال هذا هو المعول عليه عند اصحابنا ونحوه ما في المنتهى وصريح الكتب الثلاثة كون الحكم ذلك و
ان لم ينقص العشرة من وضع الاول ومن هنا يتبين ان ما في كشف الغطاء من قوله والا اي وان لم يكن ما بين مبدء دم الاول ووضع الثاني
عشرة فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد
الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما تكمل العادة او العشرة على قول وكان الزائد استحاضة في غير محله لان اختصاص
النفاسية من دم الثاني بما دون عشرة او بما يكمل من دم الثاني دم الاول عشرة خلاف الاجماع فلا معنى لجعله وجها وان جعل الاقرب
خلافه وعلى كل حال اذا وضعت الثاني قبل انقضاء عشرة من مبدأ الاول سواء زاد مجموع الدمين من العشرة ام لم يزد تخلل قبل وضع
الثاني وبعده قبل بروز دمه نقاء اقل من عشرة ام لم يكن نقاء اصلا فلا خلاف بعد اعطاء النظر حقه في تحقق نفاسين وكذا استند
لمعقد الاجماع في الكتب الثلاثة بان كلا من الدمين سبب يوجب نفاسا كما لا خلاف يضافي بقاء النفاس الى عشرة من وضع
الثاني انما التردد في اختصاص دم ما بعد الثاني بالثاني فينقطع النفاس الاول والحكم باستناده اليهما معا فيتداخل النفاسان في
بعض ايامهما الا اذا كمل دم الاول عشرة قبل وضع الثاني فينقطع قطعا لعدم امكان الزيادة وفي اللوامع فصل بين ما تخلل نقاء
قبل وضع الثاني فيختص الدم بالثاني وينقطع الاول وما لا يتخلل فيحتمل الاشتراك انتهى وتظهر الثمرة بين كونهما نفاسين او نفاسا واحدا
في موارد منها اذا وضعت الثاني بعد انقضاء خمسة ايام من وضع الاول ولم تر دما في السادس ورأته في السابع وما بعده فعلى الثاني يوم
السادس نفاس لانه من النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس وعلى الاول طهر لانقطاع النفاس الاول وعدم تحقق الثاني الا في السابع وبعده ويجوز
تصور الطهر الواقع بين نفاسين عن العشرة كما مر ولا ريب في كون الثاني مع عدم مخالفته لعموم اكثر النفاس عشرة ابدا هو اوفق بالادلة لصدق
الولادة على وضع كل من التوأمين ومطلق الولادة سبب لنفاسية العشرة مع وجود الدم فليعط كل مسبب حقه غاية الامر تداخل العشرتين
في بعض ايامها اذا ورد السبب الثاني قبل انقضاء العشرة كما قررناه في المسئلة الاولى وما تقدم عن اللوامع من الفرق بين تخلل النقاء وعدمه
مستند الى ظهور الانقطاع بعد الاول ووجوده مع وضع الثاني في كونه السبب في حصوله وفيه عدم دليل على حجية هذا الظن على تقدير حصوله
خصوصا مع مخالفته لمقتضى السببية المقررة فتدبر جيدا منها اذا خرج اعضاء الحمل متقطعة ففي تعدد النفاس بخروج كل عضو او ان للجميع نفاسا
واحدا ثم ان في ابتدائه هل هو من خروج العضو الاول والاخير تردد قال الفاضل في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورأت الدم
فهو نفاس وربما فهم منه القول بنفاس مستقل للعضو ويحتمل ارادته تحقق النفاس بمجرده وان امتد الى خروج الباقي وفي الذكرى لو سقط
عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب لو وضعت الثاني بعد العشرة امكن جعله نفاسا آخر كالتوأمين وعلى هذا لو تقطع
بفترات تعدد النفاس وقوله وعلى هذا الخ يوجب احتمال ارادته من قوله لو سقط عضو خروجه من غير تقطع وفي الدروس اما الولد الواحد
لو تقطع ففي تعدد النفاس نظر وفي الموجز وشرحه كشف الالتباس وغاية المرام الجزم بان المقطع كالتوأمين وفي كشف الغطاء ان كانت الولادة
او ولادة فالحكم ما مر في التوأمين وان كانت من واحد فالاقوى بقاء حكم النفاس الواحد الى القطعة الاخيرة بالغا ما بلغ ما لم يفصل اقل الطهر
فان فصل كان نفاسا متعددا وحكم الدم بعد الجزء الاخير حكم ما بعد الولادة انتهى والجميع مشترك في ابتداء النفاس من خروج الجزء الاول وفي
الجواهر خالف الجميع فاحتمل توقف النفاس على خروج المجموع قال وفي شمول النص لمثل ذلك اي شمول الولادة لخروج جزء من المنقطع تامل وان
وان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال اي في كونه ابتداء النفاس الواحد للفرق بينه وبين الانفصال انتهى وفيه ان منع شمول الولادة لمثله في
غير محله جدا لان العبرة بخروج الحمل وان لم يصدق على البارز الولد قطعا والعبرة ايضا بالاشتغال بوضعه لا الفراغ منه قطعا ومعها لا مجال
لمنع الشمول للمقام خصوصا مع ملاحظة ان دم النفاس حيض احتبس لتربية الولد فبطلوعه يستغني عن التربية بل على تقدير عدم الصدق
بانفصال العضو الواحد في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج متقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء فلا نفاس فيه اصلا وهو مقطوع البطلان
وعلى كل حال وبما ذكر في فرض خروج الاعضاء متقطعة احتمالات وهي لحوقه بالتوأمين في ان لكل عضو نفاس والحكم هنا بان للمجموع نفاس
واحد وان زاد على العشرة مع جعل ابتدائه من خروج الاول واستيفاء عدد العشرة من سقوط الاخير او سقوط الجزء المعظم ان كان وضمه او
منضما الى سابقه فلا يراعى في ابتداء العدد ما بعده او عدم امتداده ازيد من العشرة والزائد ان كان فهو استحاضة او من بعد سقوط الاخير
او المعظم وما قبله استحاضة وبعد الاحاطة بما قررناه من مقتضى سببية الولادة في المسئلة الاولى مع ما عرفت هنا من كون العبرة في السبب

بيان الثمرة بين القولين

بالاشتغال

بالاشتغال بخروج الحمل كلا او بعضا يتبين توجه الحكم هنا بتعدد النفاس وان لخروج كل عضو عشرة وكلما خرج عضو آخر قبل تمامية عشرة
سابقه تتداخل بقية السابق مع عشرة اللاحق بعدد هاحتسابها وبالجملة جميع صور الولادة ووضع الحمل متساوية في الحكم المذكور سواء وضعت
واحدا متواصل الاعضاء في زمان غير متطاول او في زمان متطاول او وضعت توأمين فرادى متعاقبا او متراخيا او وضعت عضوا منقطعا
من ولد واحد او اولادا في زمان واحد غير متطاول او متطاول او في ازمنة متعددة متعاقبة او متواصلة ولا يتخلف شيء من الصور عن
اقتضاء سببية مستقل وضع ما في البطن من الحمل للعشرة ايام نفاسا وعن عموم عدم زيادة النفاس من العشرة منها ان النفساء اذا تجاوز دمها
العشرة وخلف نفاسها في الايام المحكومة لها فلا شك في تعيين عشرة بعدها استحاضة وبعد انقضاء العشرة فهل تعمل بمجرده بوظيفة
مستمرة الدم المستحيضة من انها اذا كانت ذات عادة في الحيض تحيض بعادتها متى حضرت وان كانت مبتدئة او مضطربة تحيض
بايام التمييز ام يجعل ما بعد الايام المحكومة لها بالنفاس استحاضة الى ان ينقطع هذا الدم كما هو ظاهر الاطلاق ما ورد بانها تجلس ايام حيضها ثم
هي مستحاضة ام الى تمام ذلك الشهر الهلالي ثم تعمل بتلك الوظيفة في الشهر المتعقب ام يفرق بين ذات العادة فتنتظر عادتها وتحيض فيها
متى حضرت والمبتدئة والمضطربة فتنتظران الشهر المتعقب في الجواهر انه يظهر من بعض الاصحاب كالمصنف في المعتبر الاول قال ويحتمل ان
مضي شهر يظهر وجهه مما تقدم لنا في المباحث السابقة وكان مراده كون الحيض في كل شهر مرة كما يستفاد من بعض الاخبار كما انه قد
يدل عليه ما في المعتبر الصحيح في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها
ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس لتعليل تحيضها بمضي ايام الطهر فدل على عدم مانع من الحيض غير انقضاء اقل الطهر وفي الروض
اختار التفصيل قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة يجعلان
ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المتعقب للذي لدنا فيه فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التمييز ثم
ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بعد عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها
المعتادة ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تستفيد منه تمييزا الا في ايام النفاس فتجعل ايام التمييز حيضا الا في ايام
النفاس لانه مقام ايام العادة في النص وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وكان مراده
من قوله الى تمام طهرها المعتادة الى حضور ايام عادتها لا انتظار ما بعد ايام طهرها المعتادة بحيث لو صادف العادة لم تعتبرها
قلت اما اخبار ان الحيض في الشهر مرة فقد ذكر ما في المنتهى قال والاغلب مجيء الحيض في كل شهر مرة وروى ابن يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام
ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وروى الحلبي عن قوله تعالى وان ارتبتم فقال ما جاز الشهر فهو ريبة وروى ابن بابويه عن
الباقر عليه السلام في حديث قال فيه فرماهن الله بالحيض عند ذلك في كل شهر الى ان قال ويجوز ان يقع في الندرة خلاف ذلك انتهى وهي محتملة لارادة
عدم زيادة الطهر على الشهر غالبا كما يظهر من قوله ما جاز من الشهر ريبة وان صرح في كشف الغطاء بان بناء الحيض على مرة في الشهر لكن
لعله في مستمرة الدم ادوارا وبالجملة ان علمنا بالبناء في الحيض على مرة في الشهر فانما هو في مثل هذا الاستمرار لاقتضاء نحو هذا الخلط
والامتزاج الكلي الموجب للاشتباه الكلي الاقتصار على الغالب الحصول لا مطلقا ومفروض هذه المسئلة اعم اذ هو وان لم يبلغ الاستمرار
ادوارا فلا دليل على وجوب انتظار المبتدئة والمضطربة للشهر المتعقب هنا لعموم ادلة التمييز فتحيضان بعد اقل الطهر والاخبار
المشار اليها المتضمنة لانها بعد الايام التي تجلس فيها مستحاضة تختص منها ذات العادة دون المبتدئة والمضطربة وهل هي بمجرد
انقضاء اقل الطهر تتحيض بما كان بالصفة لتحقق استمرار الدم من قبل ام لا عبرة بذلك الاستمرار بل تحيض بعد عشرة الطهر بلا
بالامكان اولا فاذا تجاوز العشرة اخذت بالصفة لان اثر الصفة لتخليص الحيض الممتزج بالاستحاضة فما لم يمتزج لا عمل بالصفة
وجهان ولعل الثاني اقوى واما ذات العادة فانها وان كانت مورد الاخبار المشار اليها لكن قوله فيها ثم هي مستحاضة ظاهر في ارادة
نفي النفاس عنه لا اثبات خصوص الاستحاضة فهو من القصر الاضافي وح فلا تبل العادة اذا حضرت تحكم واذا وجدت تميزا قبل
حضور العادة فعلى القول بالحيض بالتمييز مع امكان جمعه مع العادة فكما اذا الشهيد لكن قد تقدم رجحان اختصاص الحيض المرئي
في العادة فلا تعتبر هنا بالتمييز بل تنتظر حضور عادتها فتلخص ان المتجه في المسئلة تحيض المبتدئة والمضطربة بعد انقضاء عشرة
اقل الطهر بقاعدة الامكان فان جاز العشرة اخذتا بالصفة والتمييز وذات العادة تحيض في وقت عادتها متى حضر والله العالم و
يجب على النفساء ان تعتبر حالها في الدم متى انقطع من الظاهر بالاستبراء عند انقطاعه قبل العشرة على نحو استبراء الحائض فان

فيما في الروض من التفصيل

خرجت القطنة

خرجت القطنة نقية اغتسلت من حينها وصلت والا تخرج نقية بل ملطخة بالدم باى صفة كان لعدم اعتبار الصفات فى دم النفاس
فى نص ولا فتوى فيبنى على بقاء النفاس وتعمل عمله وتوقفت احد الامرين من النقاء فتغتسل بحصوله ولو قبل العشرة او انقضاء العشرة فتغتسل
بعد انقضائها النفاس ولو رات بعدها دما متصلا او منفصلا باقل من عشرة فهو دم استحاضة لعدم امكان زيادة النفاس على
العشرة من حين الولادة واطلاق هذه العبارة موافق لما تقدم عنه فى المعتبر من تنفس المرأة بعشرة اذا تجاوزها الدم مطلقا وان كانت
ذات عادة بما دونها وقد عرفت ما فيه مع احتمال ارادته هنا الاستظهار بالجلوس الى العشرة وان كان بعد تبين التجاوز عنها بجعل
النفاس من الايام الماضية بعدد ايام العادة خاصة كما فى الحيض على القول بالاستظهار الى العشرة لكن عبارة المعتبر خصوصا ما تقدم عنه
فى الفروع صريحة فى جعل العشرة نفاسا وقد عرفت الكلام فيه والنفساء كالحائض نصا وفتوى فيما يحرم عليها من صلوة وصيام وطواف ومكث
فى المساجد وقراءة العزائم الى غير ذلك وكذا فيما يكره عليها من خضاب وتلاوة ما زاد على الايات وغيرها او يستحب لها كذكرها فى اوقات
الصلوة وغيره ومساواتهما معقد اجماع فى جملة من الكتب ويساعدها الاستقراء ويوافقها الصحيح المتقدم اليه الاشارة وحيث وقع
صريح التشبيه فى النص والفتوى فيتجه فيه دعوى اصالة عموم التشبيه والمنزلة كما فى النظائر معتضدة او مؤيدة بالاستقراء ولذا صرح بعض
الاجلة باتحادهما فى الاصل ويحكم به الا فيما قام الدليل على خلافه وقد استثنوا من مساواتها امورا بعضها فيما يتعلق بنفس الموضوع
وبعض فى الاثار المرتبة على الموضوع من احكام وضعية وبعضها من الاحكام التكليفية للنفساء احدها موضوع الاقل فانه فى الحيض لا
يقصر عن ثلاثة ايام وفى النفاس يكفى اللحظة ثانيها موضوع الاكثر فانه فى الحيض عشرة ايام بلا خلاف نصا وفتوى وفى النفاس مختلف فيه
نصا وفتوى حسبما تقدم ثالثها كون الحيض دليل سبق البلوغ بخلاف النفاس لحصول الدلالة قبله بالحمل ونوقش فيه بعدم منافاة
دلالة الحمل مع دلالة النفاس لاجتماع معرفات الشرع وفيه نظر رابعها انقضاء العدة بالحيض وسبق انقضائها بنفس الولادة فى النفاس
الا فى حمل الزنا فلا عبرة بولادته بل بحد النفاس فتدبر خامسها ثبوت العادة الشرعية فى الحيض بالتكرر مرتين سواء على وجه يرجع اليها
بخلاف تكرر النفاس فلا يثبت به عادة معتبرة بل يرجع فيه الى عادة الحيض سادسها الرجوع الى عادة الاهل فانه ثابت معتبر فى الحيض
دون النفاس فلا يرجع فيه الى ما ثبت انه عادة اهلها فى حيضهن او نفاسهن الا على رواية شاذة تقدم اليها الاشارة سابعها فصل
اقل الطهر بين الحيضتين فانه معتبر فى الحيض دون النفاس فلا يعتبر بين النفاسين ثامنها قيل لا يشترط انفصال النفاس عن الحيض
بعشرة ايام كما تقدم عن الفاضل فى الدم قبل الولادة ولزوم انفصال الحيضة عن الحيضة بعشرة مجمع عليه ويدخل فى عموم المساواة الحكم
بان غسلها كغسلها فى الوجوب والكيفية مضافا فى الوجوب الى وجوب رفع الحدث للعبادة ولا يرتفع الا بالغسل فيجب وفى الكيفية
الى ان الغسل كيفية واحدة فى الشريعة كالوضوء وكذا يساوى غسلها فى وجوب الوضوء معه لعموم كل غسل معه وضوء مضافا الى
كلية المساواة فى استحباب تقديم الوضوء اللازم فى غسلها على الغسل وعدم وجوبه بل جواز تاخره عنه الخامس من الاغسال الواجبة
غسل الاموات اى تغسيلهم فيجب على الاحياء ان يغسلوا الاموات والنظر هنا وان كان بالاصل فى غسلهم لكن يتبعه امور اخر واجبة
فينبغى النظر فى اربعة امور وقبل الدخول فى ذكرها ينبغى تنقيح الكلام فى موضعين الاول فيمن يجب عليه تلك الامور فاعلم ان هذه
ان هذه الامور التى هى تجهيز الميت تجب على كافة المسلمين كفاية ولا يختص بها ولى الميت فى المعروف من مذهب الاصحاب بل الاجماع عليه
مستفيض النقل والاخبار وفيه ظاهر خلافه لصاحب الحدائق فاستظهر من الاخبار الوجوب على الولى عينا قال نعم لو اخل الولى بذلك ولم
يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولى انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين
وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه به وانهم امروا بالصلوة عليه ثم قال وربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولى
وغيره وان كان الولى او من يامره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية او الولاية استحبابية فضل كما يفهم من عبارة الشرايع فى مسئلة
التغسيل من قوله فرض على الكفاية واولى الناس اولاهم بميراثهم وبه صرح فى المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به
انتهى وفيه مع الغض عن عدم دلالة عبارة الشرايع لكون المراد من الاولى فيها من له الولاية لا من هو الاولى ان يباشر بمعنى الافضل وكان
الاولى ان يفهم من عبارة السيد حيث جوز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لظهوره بناء على عدم جواز الاجرة على الواجبات الكفائية فى
عدم الوجوب على غير الولى عنده فاستباح اخذ الاجرة منع ظهور الاخبار فى الوجوب العينى على الولى لتوجه الخطاب فى جملة منها الى
الجميع من نحو قوله عجلوا بموتاكم وغيره نعم ورد نحو قوله يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلى على الجنازة اولى الناس بها لكن لا ينافى الوجوب

الكفائى على

غسل الاموات من الاغسال الواجبة

الكفائى على الجميع الظاهر من مخاطبة الجميع لظهور كونه اولى فى اثبات الاحقية للولى ومحصلها ان ما هو فتوى الاصحاب من كونه واجبا كفائيا
على جميع المسلمين والولى احق به منهم احقية لا ينافى على وجه لا يشرع للغير الا مع اذنه او تقاعده عن العمل بالمرة وبالجملة الاجماع ناهض باثبات
الوجوب الكفائى هنا وكان الذى الجاء صاحب الحدائق الى دعواه المذكورة الاشكال فى الجمع بين وجوبه الكفائى على الجميع مع عدم الصحة
بغير اذن الولى حتى ان المحقق الثانى من اجله ذهب الى ان صلوة جماعة هى المتوقفة على اذن الولى دون الفرادى لانها واجبة ولا يجوز اناطة
الواجب براى احد وقرر الفضلاء لدفع المنافاة وجوها بعضها لا يوافق ظاهر الاصحاب منها ما فى اللوامع حيث التزم بان تقديم الولى ذا
تعبدى فاذا باشر غيره بدون اذنه صح وفعل محرما مع ان ظاهرهم خلافه فى باب الصلوة وفى الجواهر لم اعرفه قائلا به وكذلك ما عن بعض حواشى
الارشاد من ان الوجوب على غير الوارث انما هو مع عدم ظن قيام الوارث وتوجهه الى الفعل لانه خلاف قاعدة الواجب الكفائى من عدم السقوط
الا بقيام الفعل من احد المكلفين كاحتمال كون الوجوب على غير الولى مشروطا بحصول الاذن منه او امتناعه منه ومن الفعل للظهور من جملة و
النصوص من اخرين بانه واجب مطلق على الجميع بنحو الكفائية لا مشروط والذى يقتضيه النظر ان يقال ان خصوصية جهة المباشر حيث انها
انها ملغاة فى الوجوب الكفائى بل الغرض متعلق بحصوله فى الخارج من المكلفين على وجه اذا لم يقع من احد يؤاخذ الجميع من جهة عدم حصوله
فى الخارج الحاصل من تركه المنضم الى ترك غيره فالواجب على كل واحد فى الحقيقة ان لا يخلى تمام الوقت من فعله او فعل غيره فلا ينافى هذا
الوجوب جعل الترتيب فى المباشر بان يراد عدم مزاحمة المكلفين واحدا مخصوصا منهم اذا اراد المباشرة ثم يجب عليهم مراقبته بالطرق
الغير المعسرة ان فعل والا قاموا به والكفائية باقية مع هذا اذ لا يخلى كل واحد الوقت من فعله وفعل غيره واعتبار اذن الولى ورضاه انما هو
لاجل تحقيق عدم ارادته المباشرة ليجوز اقدام الغير فى غير الوقت المضيق فهو معتبر فى مباشرة الغير لا فى وجوبه عليه الذى هو اعم من مباشرته
هذا مع انه لا مانع من التكليف الايجابى المطلق كفاية بالفعل المتوقف صحته على اذن الغير اذ اوجب على الغير اما مباشرته بنفسه فيسقط عن الغير
او ايذانه للغير فيصح الوقوع منه ومع عدمهما فيصح الفعل منه بغير اذن اذ التكليف هكذا غير قبيح لدوران الامر بين قيام الغير به وحصول القدرة
له وعلى كل حال فالتمهيد فى المقام لعدم منافاة الوجوب عليه مع لزوم تقديم الغير فى المباشرة ان الولى اخل فى هذا الوجوب قطعا مع وجوب
ان يولى الغير فى المباشرة ان تقصد الشرائط الموضع الثانى فى بيان من له الولاية الامور المذكورة اعلم انه لا ريب فى ثبوت ولى الميت فى تجهيزه نصا
وفتوى وربما يحكى عن الكافى انه لا اولوية اصلا ولا اشكال فى سقوطه والمشهور ان الولاية الثابتة له لزومية وفى مجمع البرهان قوى استحباب
تقديم الولى بالمعنى الاتى وتبعه فى المدارك وربما ظهر من عبارة المنتهى وحكى عن الغنية فى صلوة الميت بل دخل فى معقد اجماعه مع احتمال
عبارتها ارادة استحباب مباشرة الولى بنفسه وقواه فى الكشف ايضا للاصل مع تضعيف دليل الوجوب سندا او دلالة ودعوى السيرة على
عدم تعطيل الفعل للاستيذان من الولى وعسر التوقف عليه والمشهور هو الاظهر من سياق الاخبار نظرا الى ما تضمن احقية الزوج بالاصلو
لظهورها فى تعين الشئ لهذا الشخص كما فى الاحقية بسبب الاحياء ونحوه ولا قائل بالفرق بين الاولوية للزوج وغيره ولا بين الاحقية
فى الصلوة وغيرها والى مخاطبة الولى بصيغة ظاهرة فى الوجوب كقوله يغسله اولى الناس به وهو وان كان ظاهره وجوب مباشرته بنفسه
لكنه علم جواز ان يولى الغير من نحو قوله او يامر من يحب مضافا الى كون الاولى فى اية اولوا الارحام التى هى من ادلة الاولوية ايضا بهذا المعنى
كما يستفاد وبه يثبت الاختصاص بالميراث فينقطع الاصل بذلك ثم عدم التعطيل الذى ادعى السيرة عليه لعله لكفاية شاهد الحال واذن
الولى والعلم برضاه وبه ينتفى العسر والظاهر ثبوت الحقية له المقتضية لتوقف تصرف الغير على الاذن كغيره من الحقوق وان كان ربما نقول بعدم
كونه كسائر الحقوق التى يراعى فيه الانتقال الى وليه اذا كان موضعه لكن عدم جواز استيفائه بغير رضائه ظاهر جميع الحقوق وعليه
تبطل به العبادة كالصلوة والغسل كما صرح بكونه غصبا فى رواية احقية امام الاصل بالصلوة بقوله ان قدمه الولى والا فهو اى
الولى غاصب هذا هو المشهور بل لم اجد فيه مخالفا من اهل القول بالاولوية الوجوبية الا فى اللوامع قال فلو فعله احد بدون اذنه
لم يكن ما فعله حراما بل كان صحيحا مسقطا عن الولى وغيره الا انه ترك واجبا هو التقديم والخروج عن حقيقة العبادة وحرمته نظرا الى
النهى عن الضد العام لا يوجب بطلانها قال وعلى هذا لا منافاة بين وجوبه الكفائى والولوية تقديم الولى بمعنى ان الفعل محرم على الغير
لان ذلك يقتضى وجوبه على الولى بعينه فيخرج عن الكفائى الى العينى انتهى ملخصا وفيه مع قطع النظر عما ذكر من اقتضاء الحقية التوقف
على الاذن وبطلان العبادة بدونه منع كون المنهى خارجا عن العبادة اذ الواجب ليس موضوع التقديم حتى يدعى ان تركه ليس عين
الصلوة بل مقارنها بل المعنى المستفاد من الادلة هو التقاعد عن التغسيل والصلوة مثلا قبل فعل الولى واذنه او امتناعه منهما فالمنهى المباشرة

اليها التى

وذهب بعض ... الفقه ... الى ...

اليها التي ليست بخارجة عن فعلها وهذا لا يقتضي الوجوب العيني على الولي لان معناه عدم مباشرة الغير اصلا الا بعد الاذن والذي دعاه الى جعله خارجا هو التخلص عما تقدم من توهم منافاة الاولوية الوجوبية للكفائية وقد عرفت اندفاعه بكون الترتيب في المباشرة لا في اصل الوجوب فلا حاجة الى التزام الممنوع واما الموضع الثاني فاعلم ان الاولوية الثابتة هنا قسمان احدهما التقدم في مباشرة الفعل وهذا غير مستلزم للتقدم في اصل الحقيقة بجواز ان يثبت لمن هو غير صاحب الحق وبجواز ان يثبت لمن يساوي غيره في الحقيقة ويشاركه وبجواز ان يثبت لمن يجب ان يقدم غيره للمباشرة كالولي الفاقد لشيء من شرائط صحة الفعل كغير المماثل في التغسيل اذا لم يكن زوجا وهذا القسم قد يكون وجوبيا كما ذكر وقد يكون استحبابيا كتقديم الولي للافقه والاسن حسبما ياتي في الصلوة وهذا غير المبحوث عنه في هذا المقام القسم الثاني التقدم في نفس الحقيقة والفرق بينهما واضح ومما يفرق فيه ان الاول لم يشرع له اذن الغير ويشرع للثاني واما صاحب الحق فبخلاف الاخير عن غير اهل طبقات الميراث والزوج مع وجود احدهم وفي الزوجة خلاف تعرفه فتخصيصه باعتبارين احدهما تخصيص صنفه اي الذين لا يخرج عنهم في مقابل من خالفه كسائر المكلفين الثاني تخصيص شخص من له الولاية فعلا مع وجود المتعدد من افراد الصنف فالاول هو صنف اولي الارحام مع الزوج وقيل هو الاشد علقة كما تسمعه عن المدارك وربما استظهر من بعض انه المحرم من الورثة واذا تعدد فالاشد علاقة به بحيث يكون هو المعزى فيه والمرجع في جوبه بدعوى ظهور الاخبار في ارادته فان قوله يغسله اولى الناس به ظاهر فيمن له مباشرة التغسيل جدا ولو في بعض المقاد من عدم وجود المماثل من المحارم دون مطلق الوارث وربما يستانس له بتولي الباقر عم امر ابنه دون الصادق عم والصادق عم امر اسمعيل دون ولده وهو فعل لا دلالة فيه عموما ومحتمل لامور منها كونه لمرتبة الامامة الموجبة للاولوية من النفس فكيف بالغير وبالجملة الاجماع مستفيض النقل على اختصاص الولاية بصنف اهل الميراث مع وجود احدهم وهو الحجة مع اية اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في غير الزوج بتقريب حذف المولى فيه فيقتضي العموم الشامل للتجهيز ويندفع به مناقشة الاردبيلي في دلالتها بعدم تبين ما هو اولى فيه كما يندفع ايضا الايراد بعدم دلالتها على الاولوية الوجوبية بانها بالنسبة الى الارث الداخل في المراد قطعا وجوبية فكذا في التجهيز حتى لا يستعمل في اكثر من معنى واحد والاخبار الدالة عليه منها رواية غياث يغسل الميت اولى الناس به ونحوها في الصلوة ايضا وفي غيرها بضميمة عدم القول بالفرق بين افراد التجهيزات والمناقشة في سند البعض مدفوعة بالانجبار وفي الدلالة بعدم تبين المراد من الاولى به انه هو من يرث والاولى بالميراث من الارحام وفي المدارك يحتمل ارادة كل من هو اشد علاقة واهتماما بامور متعينا انه المتبادر من هذه اللفظة بما بل من يشاء دعواه من جعل الاولى هنا صيغة التفضيل والظاهر هنا عدمها بل هي بمعنى الولي اي من يملك الامر والتصرف كما عبر عنه في خبر غيره واسند ابه على لاية الامر وعن بعض المحققين ان اهل اللغة لا يطلقونه الا عليه كولي البكر وولي قضاء صلوة الميت وصومه وان بالغ في انكاره في الجواهر ويدل على ارادة الاولى بالميراث هنا ما في الاخبار من انه يقضي عنه اولى الناس به مع انه من المقطوع به كون القاضي هو الاولى بميراثه وقد صرح به في الصحيح يقضي عنه اولى الناس بميراثه بل في اللوامع ان اتحاد الولي في احكام الميت والولي في قضا ما فات منه مما لا ريب فيه وفي الرياض انه وان لم يصرح به هنا اي في اخبار التجهيز بارادة الاولى بالميراث الا انه ربما يفهم من تتبع النصوص الا ترى ان المرسل في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به فقد اطلق فيه الاولى ولم يبين المراد به مع ان مثله بعينه مروي في الصحيح سؤالا وجوابا الى قوله اولى الناس به مبدلا لفظة به فيه بميراثه مضافا الى صحيحة بريد الكناسي المشهورة الواردة بتفضيل الاولى من ذوي الارحام الذي في الاية بقوله ابنك اولى بك من امك الحديث فقد اطلق فيه الاولوية مع ان المراد بها بحسب الميراث قطعا انتهى قلت لا ينبغي التامل في كون المتبادر اذا قيل اولى الناس بالميت هو اولياؤه وارحامه واهلوه خصوصا عند المتشرعة وفي لسان الاخبار فان سلم ذلك فهو والا فلا اقل من منع تبادر الاشد علاقة ومعه لا يمكن ارادة الاولى به في امر معين غير جهة الارث لعدم القرينة فليكن المراد هو الاولى به من كل جهة كما هو مقتضى حذف المتعلق ثم بثبوت الارث للوارث يكشف عن كونه الاولى من كل جهة لامتناع ان يكون زيد اولى به من كل جهة وبكر اولى به في الارث واما الثاني وهو تعيين شخص الولي مع وجود المتعدد من افراد الصنف فالزوج مقدم على الكل بالاجماع المستفيض ويدل عليه ايضا موثق اسحق بن عمار الزوج احق بامراته حتى يضعها في قبرها وخبر ابي بصير المراة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها ويتم في غير الصلوة بالاجماع المركب والسند ان كان فيه شيء فهو مجبور وناقش في الجمع والمدارك على تقديره بعدم الاجماع بصحيحة حفص المصرحة بتقديم الاخ عليه وابنها برواية عبد الرحمن البصري المصرحة به ايضا واجيب عنه بما مر عن الشيخ من الحمل على التقية وهو مردود بان سند المشهور موثق وهو حجة

تخصيص صنف [illegible] التخصيص الثاني تخصيص الميت في جواب

[illegible]

خصوصا

خصوصا مع اعتضاده بالشهرة المقاربة للاجماع ان لم يكن بعضها اجماع وخبر الكاهلي الصحيح فلا باس بحملها على التقية بل الصحيح مع اعراض المشهور عنها لا يكافؤ الموثق المعتضد بالاجماعات المستفيضة خصوصا مع مخالفته للعامة وفي كون الزوجة كذلك في الولاية والاولوية بالزوج خلاف صرح في جامع المقاصد والروض والرياض بالعدم واستظهر في الذكرى من خبر زرارة قوة جانب الزوجة على الزوج وانها تقدم كالزوج ونسبه في الروض الى بعض مجهول لكن ظاهر عبارة الذكرى ارادة تقدمها في المباشرة للغسل لا تقدمها في الولاية التي هي مقصودنا وعلى كل حال لا دلالة في اخبار تغسيل الزوجة زوجها على اولويتها به لانها في مساق بيان مجرد الجواز وعدم المنع من حيثية عدم المماثلة ولذا لم يدل على اولوية الزوج باخبار تغسيله اياها وما استدل له في الروض من شمول اسم الزوج لها وهو الوجه الذي يجي لذلك وما في الرياض البته له ضعيف لانه ان سلم الشمول في لفظ الزوج فهو ممنوع مع ذكر الزوجة في نحو قوله في النص الزوج احق بزوجته ومتعين فيه ارادة الزوج خاصة فيبقى عموم اولي الارحام بالنسبة اليها سليما عن المعارض فهو الاقوى ثم الاولوية في النص والفتوى ثابتة للزوج على الزوجة واطلاقها شامل لما وقع بالنكاح الدائم او المنقطع والمنكوحة الحرة او الامة فهي ثابتة يتقدم الزوج على سيدها كما تقدم على ابيها وسائر ارحامها الاقربين ايضا والتردد في المنقطع بدعوى عدم الانصراف كما في الرياض لولا من مساجرات كما في الجواهر ضعيف خصوصا مع التعبير عنها في النص المتقدم بالامرة والمعتدة الرجعية هنا بحكم الزوجة خلافا للسهو وظاهرهم الاتفاق على لحوقها بها في المقام مضافا الى اطلاق الزوجة عليها في بعض الاخبار الظاهر في ارادة كونها بحكمها الذي منه هذا مع ان استقراء احكامها في الموارد قاض بكونها في هذا الحكم ايضا كسائر احكامها من جريان حكم الزوجة ومع الاستناد الى الاستقراء لا يجدي دعوى عدم انصراف لفظ الزوجة عليها العنوان الرجعية وبالموت ينقطع لا انتقالها الى عنوان المعتدة للوفاة وهذا بخلاف علقة الزوجية فانها لا تنقطع بالموت ومع ذلك النصوص شاملة وفي المعتدة المتوفاة لا نص والعلقة ايضا منقطعة وفيه مع كون العبرة بوجود العنوان حال الموت لا بعده والا فالنكاح ايضا ينفسخ حقيقة بالموت وبعض الاحكام انما هو مترتب على الموت من زوجيتها ان الاستقراء كاف في ثبوت ما يثبت للزوجية بعد موتها للمعتدة لانه حكم ايضا من احكام الزوجة واذا كان الزوج عبدا ففي ثبوت الولاية له نظر من عموم ما دل على اولوية الزوج مع ثبوت الراي له وامكان المباشرة مع عموم ما دل على انه لا يقدر على شيء فالذي ينبغي تساقطهما والرجوع الى الاصل فيه من عدم الولاية مع ان العمدة في تقديم الزوج كما عرفت الاتكال على الاجماع المفقود في العبد بل ظاهر عبارة المنتهى الاتفاق على تقديم الوارث الحر على العبد مطلقا وياتي في مقام التغسيل مزيد توضيح لعموم الزوج والزوجة من جهات بعضها ناظر هنا فيمن يتبدله وعليه فالولاية مع فقد الزوج او الزوجين ان كان الميت مملوكا فالمالك هو الولي قطعا وان لم يكن مملوكا فالولاية لمن كان وارثا فعلا على حسب طبقات الارث ومع تعدد الوارث الفعلي من تقرب بالاب والام معا مقدم تقدما لزوميا على المتقرب بالاب وحده والمتقرب بالاب وحده مقدم على المتقرب بالام وحدها ويدل على الاول ما تضمن اولوية الاولى بميراثه في التغسيل والصلوة بضم الاجماع المركب عليه مع الثاني مع مضافا الى نسبة الترتيب كذلك في المنتهى في بعض مراتبه الى علمائنا صحيحة بريد الكناسي الواردة في بيان الاولى من اولي الارحام قال فيها ابنك اولى بك من امك وابن ابنك اولى بك من اخيك واخوك من امك وابيك اولى بك من اخيك لابيك واخوك من ابيك اولى بك من اخيك لامك وابن اخيك من امك وابيك اولى بك من ابن اخيك لابيك وابن اخيك لابيك اولى بك من ابن اخيك لامك وابن اخيك لامك اولى بك من عمك وعمك اخو ابيك لابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك لابيه وعمك اخو ابيك لابيه اولى بك من عمك اخي ابيك لامه وهي مع صحتها معتضدة بالشهرة كما صرح بها غير واحد وتتم في جميع الصور من غير ما تضمنته بالاجماع المركب ومن اهل الطبقة الواحدة الاب مقدم على الابن وسائر اولي الارحام مطلقا اجماعا مصرحا به من غير واحد وخلاف الاسكافي بتقديم الجد عليه ضعيف كضعف خلافه في تقديم الجد على الابن ايضا المتقدم على ابيه عنده فعليه اولى ثم الجد من قبل الاب مقدم فيما ذكره الشيخ والحلي على الاخ من الابوين فضلا عن الاخ لاحدهما فالاخ ثم الخال ثم ابن العم ثم ابن الخال ولم يجد تقديم الجد على الاخ في نص ولعله لذا لم يتعرض لتقديمه عليه جماعة كما في الشرايع وغيره وبعض الاعتبار من كونه وليا على الميت وابيه في بعض احوالهما فيقدم على اخيه مع عدم معلومية حجيته معارض فيما كان الاخ للابوين بترجيحه على المتقرب من طرف واحد نعم على تقدير ملاحظة الاعتبار يقتضي تقديمه على الاخ من طرف الام خاصة ولعل تقديمه مطلقا نظرا الى تولد الجميع منه وهو غير بعيد خصوصا مع نسبته الى المشهور كما صرح به في الرياض وغيره وعليه فالظاهر لزوم الاقتصار في تقديم الجد على الاخ على الجد من طرف الاب دون الام وفي الحدائق ان الولاية في طبقة الاولاد انما هي للاكبر منهم نظرا الى قول ابي الحسن ع في الصحيح في قضاء الولي اذا كان وليان هل يجوز لهما

الى المعتدة كما لا يخفى ولعل مراد الفاضل من جهة انجرار حكم الزوجية

ان يقضيا

ان يقضيا جميعا انه يقضى عنه اكبر وليته وموضع كونه فى القضا واشعار وليته بثبوت الولاية لهما معا وان كان القضاء مخصوصا بالاكبر
غير مكافئ لاطلاق غيره مما ورد هنا القاضى بمساواة الاولاد فيما بينهم لاعتضاده بعدم الخلاف المؤذن بالاجماع وظاهر عبارة الشيخ و
ابن حمزة والفاضل فى النهاية والمنتهى كون الغير فى التقدم باكثرية النصيب من الميراث لتعليلهم التقدم فى بعض المراتب المترتبة بذلك
لكن مع انتقاضه فى بعض مراتب اخر كما تسمعه عن المدارك لا دليل واضح عليه فهو غير ثابت وفى المدارك ناقش الشيخ فيما حكيناه عنه بانه
ان اراد اولوية من يرث ممن لا يرث فينبغى مساواة الاب والابن والجد والاخ والعم والخال وان اراد اولوية الاكثر نصيبا من الميراث انتقض
بالاب لانه اقل نصيبا من الابن والجد لانه مساو فى النصيب الا ان يقال ان الخلف فيها بين الصورتين لعارض هو قوة جانب الاب والجد
باختصاصهما بزيادة الحنو والشفقة وحصول النسل منهما لكنه فى ذلك خروج عن اعتبار الارث انتهى اما تقديم الجد على الاخ فقد سمعت
الكلام فيه واما الاب فللاجماع واما العم على الخال فلتقربه من طرف الاب المستفاد ترجيحه من الصحيح المعتضد المتقدم ثم اذا فقد الرحم اصلا
فالولاية للمعتق ان كان الميت معتقا ثم ضامن الجريرة كما فى جامع المقاصد والرياض وغيرهما العموم ما تضمن الاولى بالميراث وفيهما ان الولاية
بعد ذلك للحاكم ومن بعده لعدول المسلمين وفى ثانيهما ان لعل هذا الوضع هو المشهور ونحوه فى محكى المنتهى واشكل فى الجواهر ولاية الحاكم
والعدول بانها ان كانت لها اصالة فينافيه عدم وراثتها وان كانت نيابة عن الامام الوارث فلا ينبغى ترتبها على الطبقات المتقدمة
لتقدم امام الاصل على انه لا عموم فى النيابة يشمل المقام فسقوط الولاية غير بعيد انتهى وفيه خلط يتضح ببيان ولاية الامام فى امور التجهيز
فنقول المستفاد من الادلة وكلام الاصحاب ثبوت تولى الامام هنا الثلاث حالات احدها العنوان كونه وارثا بعد فقد ضامن الجريرة
الثابت بالنص والفتوى فى باب الارث وقد عرفت ان الوارث فعلا ولى ثانيها العنوان كونه ولى الممتنع فاذا امتنع الرحم الوارث فعلا انتقلت
ولايته اليه ان لم نقل بسقوطها اصلا ومنه تثبت فى جميع المراتب ثالثها ولاية خاصة لشخصه الشريف هى التى ذكروها بقولهم واذا حضر
امام الاصل فهو اولى من كل احد وهذه ثابتة له فى المشهور بل من غير خلاف معلوم الا من عبارة المبسوط والمعتبر والمختلف والظاهر ان
التردد المستفاد من عباراتهم المخالفة انما هو فى الحاجة الى الاستيذان من الرحم وعدمه لا فى وجوب تقديم الامام ع وان كان وربما احتمل
من بعض كلماتهم فى الكتب المذكورة عدم وجوب التقديم ايضا كما صرح باحتماله فى نهاية الاحكام بل الذى فيها احتمال المنع من تقدم الامام
اذا لم يقدمه الولى بل يستفاد من بعض العبارات صحة صلوة الولى اذا لم يقدم الامام ولعلها تقتضيه عدم وجوب التقديم لكن فى الكشف
ان وجوب التقديم ضرورى المذهب لانه امام الثقلين فى الاقوال والافعال والاولى بالمؤمنين من انفسهم وجعل الخلاف فى الافتقار
الى اذن الولى وعدمه وعلى كل حال الظاهر ان الحكم الثابت عند المشهور هنا اولوية الامام بايجاد الفعل لا ثبوت ولوية بمعنى رجوع امر الميت
اليه على حد الولى وان اوهمه التعبير فى بعض الكتب بان امام الاصل اولى من كل احد بل عبارة الاسكافى وابى الصلاح كالصريح فيه و
الفرق توقف فعل الغير اذا لم يفعل هو على اذنه على الثانى دون الاول ومستند المشهور خبر طلحة اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة
عليها من وليها معتضدين بالفتوى فلا يعارضها خبر السكونى اذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه
الولى والا فهو غاصب بناء على ظهوره فى الاشتراط باذن الولى وارجاع ضمير هو الى الامام مع انه بعيد بل الظاهر رجوعه الى الولى و
هو قرينة ارادة وجوب تقديمه للامام وان المعنى ما ذكره فى الكشف من تقدير الجزاء اى ان قدمه فذاك والا فالولى غاصب قلت اى لان
حق التقدم لزوما للامام وان كانت الولاية للوارث ومن هنا يتوجه عدم صحة صلوة الولى ان تقدم مع حضور الامام ع من دون ترخيصه
مضافا الى ما تقدم فى تقدم غير الولى من غير اذنه من كون المقصود من وجوب تقديم الغير التقاعد عن العمل وتركه الموجب للفساد
اذا كان عبادة ثم الظاهر الاقتصار فى ثبوت هذا الحق للامام على صورة حضور الامام الجنازة كما فى النصوص لا بمجرد وجوده والا لوجب
تعطيل الجنازة مع امكان حضوره الى ان يحضر او يعرض ولبس كذلك قطعا كما ان الظاهر اختصاصه بالصلوة على الميت دون غيرها
بل تكليفه بغيرها خلاف شان الامامة الا ان فرض طلبه غير الصلوة وح قواعد الامامية قاضية بوجوب الاطاعة وليس الكلام فيه بل
المقصود بالبحث وظيفة وجوب التقديم له من دون طلب منه ولا يخفى ان هذه الوظيفة ثابتة لشخص الامام ع فلا يثبت للحاكم وان ظهر من
عبارة الاسكافى ثبوتها له بعده لكن رده فى التذكرة قال ان الولى اولى من الوالى عند علمائنا باتفاقهم وكان وجه التخصيص بالصلوة مع
حضور شخص الامام دون نائبه ان ترك الصلوة ح لا يناسب حال الامامة لانه اما واجب او راجح واتمامه بغيره ينافى مرتبة الامامة فليقدم
واذا عرفت هذا تبين ان ايراد الجواهر على نيابة الحاكم والعدول فى ولاية التجهيز باستلزامها تقديمها على الارحام لتقدم الامام عليهم

احق الناس بالصلوة عليها ومرسل الدعائم اذا حضر السلطان الامام الجنازة فهو احق ٤

لا موقع له لان تقديمه عليهم انما هو فى القسم الثالث والولاية الثابتة عند الجماعة لهما بعد ضامن الجريرة نيابتهما عن الامام هى القسم الاول
وهذا واضح لمن راجع كلماتهم مضافا الى ما عرفت من ظهور الاقتصار فى تقدم الامام على الارحام على خصوص الصلوة والثابت عند الجماعة
ولاية التجهيز مطلقا لهما بمعنى رجوع امره اليهما واذا اوصى الميت الى غير الولى بمباشرة تجهيزه كلا او بعضا كما يتفق كثيرا فى الصلوة عليه فهل
ينفذ فيتقدم على الولى ام لا فيتقدم الولى المشهور هو الثانى بل المحكى عن المختلف انه لم يعتبر علمائنا ما ذكره ابن الجنيد من تقديم الوصى
مؤذنا بالاتفاق عليه والاول قول الاسكافى وعن الكركى احتماله وفى المدارك نفى الباس عنه ولهم عموم اية من بدله وهو معارض بعموم
اية اولوا الارحام وما ضاهاها فانها تعارض العمومين من وجه والمرجح للثانى لاعتضاده بالشهرة المقاربة للاجماع بل ربما قيل ان عموم
ولاية اولوا الارحام من معارضة هى التبديل لا خصاصه قطعا بغير الجنف وفى المورد جنف لانه وصية بحق الغير الثابت له بعموم قوله
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفيه نظر وعلى كل حال لا اعتبار فى الحكم بتقديم الولى عليه لكن فى المسالك التفصيل بين ما اذا كان الولى
الرحم فيقدم او الحاكم فيقدم الوصى ووجه بان الرحم ولى بالذات فتعارض ولاية الولاية الاتية من قبل الايصاء بخلاف الحاكم اذ هو ولى
من لا ولى له ومع الولاية الاتية من الوصاية لم يكن ممن لا ولى له فلا مورد لولاية الحاكم وفيه نظر مما ورد على الجواهر من ان الثابت عند
الجماعة للحاكم ولاية الامام الوارثية لا ولاية من لا ولى له وقد اعرفت الموجه بان ولاية الرحم الوارث بعارض الوصاية فكذا الامام الوارث
لكون العبرة هنا بولاية الارث دون ولاية عنوان من لا ولاية له وذكر جماعة انه اذا تعدد الاولياء فالبالغ منهم مقدم فى ولاية الامر على
الصغير وبحكمه تقديم العاقل على المجنون وان الحر مقدم على المملوك والذكر مقدم على الانثى اما مطلقا او فيما كان الميت ذكرا فلو كان
انثى فالاولى بها الانثى ولا يخفى انه اذا انحصر الوارث بفاقد الصفات فالاحتمالات مع قطع النظر عن الفتوى ثلاثة سقوط الولاية و
بقاء الامر على الوجوب الكفائى وانتقالها الى الموصوف بها من الطبقة البعيدة وكون الفاقد من الصفة هو الولى مع الانحصار فيه
وتعيين احدها موقوف على بيان امرين احدهما ان الفاقد غير اهل للولاية فالصفات معتبرة فى ثبوت اصل الولاية ام الموصوف مرجح على
الفاقد فعلى الاول يسقط احتمال كون الناقص هو الولى مع انحصار الوارث فعلا فيه ثانيهما ان الولاية ثابتة لجميع اهل طبقات الارث
لكن الوارث فعلا مرجح على غير الوارث بشرط الاتصاف بما ذكر ام ان الولاية مختصة بالوارث فعلا لكن اذا تعدد يرجح الموصوف منهم فعلى
الاول يسقط احتمال ارتفاع الولاية من البين بتجرد الوارث الفعلى عن الصفة وعلى الثانى يسقط احتمال الانتقال الى غير الوارث الفعلى
اما اعتبار الاوصاف فى اهلية الولاية فمحقق فى الحرية لان العبد غير قابل لكونه وليا لنفسه فامر غيره اولى مع انه خارج عن مرتبة الوراثة التى
هى محل الولاية ولا اقل من معارضته عموم ما دل على قصوره وانه لا يقدر على شئ مع عموم اولى الارحام او مع عموم الاولى بالميراث
بناء على كفاية منشائية الوارثية ووجود مقتضيها او عموم الزوجية فيما كان ذوجا ومع التعارض يرجع الى الاصل وهو عدم الولاية
واما اعتباره فى الصغير ومن بحكمه فهو الظاهر لقصوره فى نفسه ايضا عن الغير اولى ولان حقيقة هذا الحق زيادة على مباشرة الفعل
ان احب ليس الا مجرد الراى والنظر اما فى مصالح الميت والاحياء والقاصر لا راى له ومباشرة الفعل منه غير مجزية فى الصلوة والغسل
اللذين هما العمدة فلا يكون موقع لهذا الحق ومع الغض عنه النصوص من نحو قوله يصلى او يغسل الاولى به او يامر من يحب منصرفة الى
من امكن منه احد الامرين وكذا الغائب لعدم اجداء رايه مع الغيبة ويمتنع مباشرته فلا تنصرف النصوص اليه كما عرفت واما الانوثية
فكان المحقق عدم القصور معها عن مرتبة الولاية كما يشهد له ظهور الاتفاق على كونها الولى مع انحصار الوارث البالغ فيها كما جزم به فى جامع
المقاصد وغيره واما ثبوت الولاية لجميع طبقات الارث مع رجحان الوارث فعلا فهو الاظهر عندى لقوله تعالى اولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض لا يقيده خبر الاولى بالميراث كما يظهر من جماعة لان الولاية مساقه لبيان مجرد نفى ولاية الاجنبى مع وجود الرحم
وخبر يصلى عليه او يغسله الاولى بميراثه لبيان من هو الاولى من الارحام فلا معارضة حتى يرتكب التقييد وعليه اذا انتفى شرط
اهلية الولاية من الوارث فعلا انتقلت الى الوارث الابعد لوجود المقتضى وعدم المانع فمع عدم بلوغ الوارث فعلا او جنونه او غيبته
يقوى انتقال الولاية الى الرحم الابعد وكذا مع رقية الرحم القريب فما فى الجواهر فى الصبى والغائب من تقوية السقوط وفى الروض من
احتماله فى الغائب ان كان المراد سقوط الولاية بالمرة بمعنى بقائه على الوجوب الكفائى فى غير محله وان كان المراد سقوطها عنهما فى محله كما
ان احتمال الانتقال الى وليهما الحاكم او غيره ضعيف لانه فرع ثبوت الحق للمولى عليه وقد بينا عدم اهليتهما للولاية مع ان كون
الحق مجرد ملحوظية الراى ونظر الشخص يابى عن اعتبار راى غيره واما اذا اوكل الولى الامر الى غيره فهو ح من نظره ايضا ولا ينافى الملحوظ

في لباب أما مع انوثية الوارث فعلا فيقوى كون الولاية لها مع ابتنائها على طبقة مع الذكر القاصر وفاقا للذكرى فضلا عما اذا انحصر الطبقة فيها دون ولى القاصر الذكر وان تردد بينه وبينها في صورة الاجتماع مع القاصر في الروض وعلى كل حال فدليل كون البالغ مقدما على الصبي ما ذكر مع حكاية عدم الخلاف في المنتهى كعدم وجوب الغسل على غير البالغ لعدم منافاته لثبوت الحق الذي هو اعم من مباشرة الفعل ودليل كون الذكر مقدما على الانثى هو الاجماع المستظهر من عدم الخلاف الذي حكاه في المنتهى ايضا المساعد بالتتبع دون بعض الاعتبار من تواتيه حيث جنب الرجال في الرزايا وشدائدها لعدم بلوغه مرتبة الحجية ولا النص الوارد في ولي القضاء حيث سئل عن الانثى قال لا الا ان يكون رجلا بضميمة ظهور اتحاد الولي فيهما اذ لو كان ذلك لسقطت الولاية هنا مع الانحصار بالانثى كما في الاية القضاء وقد عرفت ظهور الاتفاق على لا انهاج هنا ومن هنا امكن في الجواهر منع حكم تقديم الرجال اصلا لاطلاق الاصحاب ان الاولى به اولهم بميراثه مع ان الاصل عدمه ثم احتمل ارادة من صرح بتقديم الرجال كونه في خصوص ما اذا تشاح الرجال مع النساء فيصلح ح ما ذكر من الوجه الاعتباري مرجحا انتهى ولا يخفى بعده عما صرح مع تصريح المنتهى بعدم الخلاف فيه واعترف بعض من تاخر به ايضا والتتبع مساعده وامكان تايده باخبار ولي القضاء مع دعوى خروج صورة الانحصار في المراة بظهور الاتفاق وعلى كل حال من جهة انحصار مستند تقديم الرجال بالاجماع ينبغي الاقتصار في تقديمه على ما اذا كان الميت رجلا اذ لا اجماع لو كان امراة فقد صرح في جامع المقاصد محكي فوائد الشرايع بعدم اولوية الرجال ح الان يتحقق كون عبارة ان الذكر اولى من الانثى معقد اجماع فيعامل معاملة متن الخبر في الاطلاق فما فيه المحقق الثاني في دعواه الاختصاص بميت الرجل لكنه غير ثابت لا الاجماع في الجملة والمتيقن منه في ميت الرجل واورد في الروض على الكركي بعد ثبوت مستند الاختصاص واجابه في المدارك بكون الاختصاص هو مقتضى الدليل من خبر غياث لظهور بغسله اولى الناس فيمن له ان يغسل فعلا دون الممنوع من مباشرته فيرجع فيه الى الاصل والعموم واعترضه في الحدائق بان ارادته من الاخبار قاض بسقوط الولاية عند تعذر المباشرة لمرض ونحوه لكن اعتراض الحدائق غير وارد على المدارك لان الظهور اذا سلم فهو من كان اهلا للمباشرة شرعا وبالذات وان عرض له مانع في زمان كمرض ونحوه كما ان جواب المدارك ايضا غير متجه لمنع الظهور في خصوص من له المباشرة اذ نحو قوله في خبر اخر يغسل اولى من يحب وفي ثالث يصلى اولى من يحب كون المقصود رجوع ملاك الامر اليه وكذا ايراد الروض مجاب بما ذكرناه من ان سند الاختصاص وجوب الاقتصار على مورد الاجماع فليبق غيره على مقتضى الاصل والعموم وهو مساواة الرجال والنساء في الجواهر من نسبته انعكاس الحكم في ميت المراة بمعنى اولوية النساء بها الى الكركي مع عدم وجوده في الجامع بل الموجود فيه نفي اولوية الرجال بها هو خلاف ما يقتضيه الادلة لعدم ما يقتضي اولوية النساء بولاية تجهيز المراة قطعا هذا ولا يخفى ان عبارة الذكرى في التغسيل والصلوة تعطى ان تقديم الذكر على الانثى انما هو في مباشرة الفعل وظاهر كلام الجماعة المثبتين لتقديمه انه احق بولاية الامر كما يعطيه استدلالهم بانه اقوى جنبا في الرزايا واسعد رايا في الامور **تنبيهات احدها** ان من تعين له الولاية اذا امتنع من المباشرة والاذن للغير قال في الذكرى ان في اجبار نظرا لنشاء من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وقال في الجواهر لا ريب في قوة العدم لكنه هل ينتقل الولاية الى غيره من الارحام ام الى حاكم الشرع ومع عدمه فالى المسلمين او انها تسقط للاصل مع عدم ثبوت المستند انتهى قلنا اما حكم الاجبار فكما اختار لعدم انصراف ما اثبت الرجوع اليه الى ما لا يجب ولا يريد خصوصا بناء على ما رجحناه من ان الاختصاص به من باب ترجيح بعض اولي الارحام على بعض والترجيح والايثار لا يلائم الاجبار فلا ينصرف اليه الاخبار ولعل المراد من فحوى الادلة ح الرجوع الى الحاكم غير متجه لانه فرع ثبوت الامر الممتنع حال الامتناع وان كان الرجوع اليه من باب انه ولي من لا ولي له لا من باب انه ولي الممتنع فذلك ايضا فرع ثبوت الولاية لاحد وهو غير لازم ولا باس بان يبنى على الوجوب الكفائي بل هو المتجه مع الامتناع كما يظهر توجيهه من الجواهر لكنه مبنى على القول باختصاص الولي في الوارث الفعلي وقد رجحنا فيما مر ثبوت الولاية لجميع اولي الارحام وعليه فمع حصول المانع في القريب يتجه الانتقال الى البعيد حسبما عرفت **ثانيها** انه اذا اذن الولي لغيره في الفعل ثم عدل فان كان قبل التلبس لم يجز الدخول قطعا لعدم دليل على الالتزام باذنه وان كان بعد التلبس فان كان فيما لا يجب المضي فيه بل يجوز الاستيناف لم يجز الاتمام ودعوى كون الاذن شرط الابتداء لا الاستمرار خلاف ظاهر الادلة وان كان فيما يحرم ابطاله فقد قيل فيه وجهان من الاصل وحرمة ابطال العمل قلت قد يقال انه مع منع الولي بطلان لا ابطال ويمكن دفعه بان الظاهر حرمة الابطال مطلقا فيحرم على الولي الابطال ايضا بمنعه فان قلت خطاب التحريم متوجه في النصوص الى الفاعل قلنا الظاهر ارادة حصول الاتمام وعدم الانقطاع الاختياري وتوجه الخطاب الى الفاعل مبنى على الغالب في الابطال ولذا يحرم التعدي الى

ابطال صلوة الغير وان جوزنا عدول الاذن بالصلوة في داره بعد التلبس فلا يستلزم جوازه هنا القوة عموم تسلط الناس على اموالهم مع تقديم حق الادمي على حق الله والحق المذكور هنا ليس من الحقوق المالية وانما هو مجرد ملاك الاذن والمنع فدليل حرمة الابطال بالمنع اللاحق سليم عن المعارض لكن شمول حرمة الابطال غير العامل وبمثل عدم الاذن وما اشبهه محل المنع **ثالثها** ان مسقط الوجوب هل هو العلم بفعل الغير خاصة ام يسقط بالظن به ايضا قولان صرح الفاضل في تذكرته بالاول وكذا الكركي في جامعه وظاهر الاردبيلي في مجمعه للاول ان الاصل في الشغل اليقيني وجوب الفراغ اليقيني ولا يحصل الا بالعلم او الظن القائم عليه دليل ولم يثبت هنا وذكر في الروض امورا اخر من استلزام كفاية الظن سقوط الواجب عند عدم العلم بقيام الغير وامتناع نية فرضية الفعل من الظان بوقوعه من الغير وان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون لكنها كلها من احكام كفاية الظن في مورد فلا باس بالتزامها ان ثبت هنا فمرجع الجميع الى ما ذكر وعمدة الدليل اصالة وجوب الفراغ اليقيني مع عدم ثبوت اعتبار الظن في المقام واستدل لكفاية الظن بانه اذا انحصر المسقط بالعلم بحصول الواجب لتعذر او تعسر اذ لا اقل من توقف صحته على النية التي لا تعلم قط وكذا جملة من الشرايط وفيه ان محل البحث كفاية الظن بوقوع اصل الفعل وعدمه لا ما اذا احرز الوقوع ولا يعلم انه على الوجه الصحيح لعدم اعتبار العلم هنا قطعا والاكتفاء باصالة صحة فعل المسلم والذي يقتضيه النظر هنا التفصيل بين ما لو وجد ميت بين يدي اهليه وجماعة المسلمين متهيئين لمباشرة امره فيكفي الظن الحاصل منه بتنجز امره وحصول تجهيزه وبكفي وجوده بين يدي مسلم واحد متهيئ له ايضا وما اذا وجد مطروحا مثلا في قفر ونحوه ومر به المكلف ثم ظن بحصول التجهيز له فيجب الفحص عن حاله الى ان يحصل العلم العادي بحصوله او بوقوف المتهيئ لامره عليه اما الثاني فلاصالة وجوب تعين الفراغ واما الاول فللسيرة وبناء المتشرعة على الاكتفاء بهذا الظاهر والا لافتقروا الى حضور جنازة كل ميت حتى تيسر لهم حصول العلم بتمام تجهيزه ولا ينبغي التامل في فساد ذلك هنا ثم مقتضى عبارة تهذيب الفاضل من ان التكليف في الواجبات الكفائية يناط بالظن فاي طائفة ظنت قيام غيرها به سقط عنها التكليف حتى لو ظن الجميع ذلك سقط عن الجميع هو كفاية الظن في جميع الواجبات الكفائية وهو مشكل لسلامة الاصالة المذكورة في غير التجهيز عن المعارض المخرج وقيام السيرة في عموم الكفائية غير معلوم **رابعها** انه اذا تكرر الفعل متعاقبا كان الحاصل اولا هو الواجب المسقط وان دخل اثنان فصاعدا في الفعل دفعة فان فرغ احدهم قبل الباقي كان هو المسقط للوجوب وان فرغوا ايضا دفعة فان لم يعلم نفي الزيادة كان الجميع الواجب وان علم ارادة الواحد فالواجب احدها في علم الله غير معين في الظاهر الاول من الامور الاربعة المومى اليه سابقا هو الاحتضار والفرض فيه كفاية على المسلمين على نحو ما تقرر استقبال الميت بالقبلة المقررة للصلوة وغيرها على احوط القولين من وجوبه واستحبابها وهو اشهرهما كما في بعض الكتب والمشهور كما في عدة منها والاستحباب محكي عن الشيخين في احد قوليهما والسيد والحلبي وجماعة ممن تاخر وربما ظهر التوقف في الحكم باحدهما من بعض كظاهر القواعد والتذكرة والمختلف في الوجوب هو الاظهر للامر به او ما بحكم الامر في المستفيضة منها الموثق عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة والموثق حجة في نفسه مع زيادة الانجبار هنا ولا مناقشة في دلالته الا بالتعبير بالميت الذي حقيقته فيمن قضى نحبه فيدل على التوجيه به نحو ما بعد الموت ومحل البحث هو قبله وتندفع بوجوب الصرف عن ظاهره للاجماع على عدم تحديد ابتدائه بما بعد الموت كما هو ظاهره ولو على تقدير استحباب التوجيه والمروي في العلل مسندا وفي الفقيه مرسلا دخل رسول الله على رجل من ولد عبد المطلب فاذا هو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وضعف سنده ايضا منجبر وفي المعتبر انه امر في واقعة معينة لا يدل على العموم ان اراد من جهة كونه حكاية حال قلنا الاسناد الى امر وجهوه وان كان مراده كون الامر في حق رجل من ولد عبد المطلب قلنا اذا وجب فيه وجب عموما لقاعدة الاشتراك في التكليف واقتضاء التعليل ايضا ذلك وعدم القول بالفرق وكذا ما ذكر فيه من ان التعليل فيها كالقرينة الدالة على الفضيلة ضرورة انه ليس في التعليل ما يوجب الحمل على الندب فلا يرفع اليد عن حقيقة الامر لذلك وكفى بها دليلا مع مواضبة فتوى المعظم ومخالفة العامة كما صرح به في المعتبر حيث قال بعد حكاية الاستحباب عن الخلاف وهو مذهب الجمهور خلا سعيد بن المسيب ولمواظبة عمل المسلمين فيه في الاعصار والامصار التي لا يلتزمونها كذلك الا في الواجب مضافا الى الصحيح اذا مات لاحدكم ميت فسجوه الى القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا باطن قدميه ووجهه الى القبلة والمناقشة في سنده كما في المدارك مبنية على طريقته في رجال الحديث فالرواية صحيحة على الصحيح وفي دلالته بان المامور به التسجية وهي تغطية الميت

وهي غير واجبة قطعا فالتوجيه الذي قيد به كذلك مع ان التغطية انما تكون بعد الموت وهو موقوعة بما في المصابيح من ان التسجية تجاه القبلة
في هذه الرواية كناية عن التوجيه اليها وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية مطلق والتسجية مقيد بالاستقبال اجماعا ولان قوله
كذلك اذا غسل يحفر له تجاه القبلة كالصريح في ان الحكم السابق معه هو التوجيه الى القبلة دون التغطية قال ثم انا اوجبنا دوام الاستقبال
بهذا الوجه كما يقتضيه ظاهر الرواية فلا اشكال في تشبيه حال الغسل فيها بما قبله والا وجب الحمل على التسوية بينهما في مثل التوجيه ان
اختلف الوجه فيهما بالوجوب والاستحباب انتهى فبعد الحمل على التسوية بينهما على كون التسجية ليست لتغطية بل الاستقبال اذ
ليس في حال الغسل تغطية فلا تسوية ولعل التعبير بالتسجية لكون المتعارف تغطية الميت بمجرد خروج روحه فقوله يسجوه بمنزلة قوله
اقضوا بحبه تجاه القبلة كما يقول الذي لم يفارق شخصا الابعد نوم غطيته فقمت عنه اي نومته فقمت ولكن القول باستحباب
التوجيه الا الاصل مع دعوى بعض قرائن في بعض الاخبار على ارادة الندب من الامر بالتوجيه والاصل منقطع بالنص والقرائن ممنوعة
حسبما عرفت تنبيهات منها انه اذا اجتمعت خواص المحتضر وقدر على توجيه نفسه يجب عليه بل يختص هو به لانه فعل واجب في بدنه
فليتولاه والامر الغير به في الاخبار مبني على الغالب من عدم ميسوريته من المحتضر منها ان اطلاق الادلة قاض بعدم الفرق فيه بين الصغير
والكبير والحر والمملوك والعاقل والمجنون ولم ار مفرقا بين هؤلاء منها ان امتداد زمان الوجوب الى الموت لاشك فيه نصا وفتوى وفيما بعده
تردد في الذكرى وفي الرياض انه ربما يشعر بعدم سقوطه بالموت وهو احوط وقال في الاول ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته
وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال ونبه عليه ذكره في حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن
وانا خلفت الهيئة عندنا انتهى كما بناه ادباخبار السقوط قوله في رواية العلل فلم يزل كذلك حتى يقبض واستند راكه بذكر التوجيه في الغسل
في الصحيح ولو كان مستندا مما استدركه بذكره حينئذ لكن يمنع عن المصابيح ما يقضي بظهور الصحيح في دوام الاستقبال وعلى كل حال
الاظهر انقطاعه بالموت لبناء ما بعده غالبا على الحركة والنقل من مكان الى مكان ومن حالة الى اخرى فالاستقبال بهما متعذر او متعسر بل
لا ينصرف الى مثل هذه الحالات التوجيه الذي في الاخبار بل مواظبة الناس على الاقتصار في التوجيه على حالة الاحتضار دون غيرها كالسيرة
المعتبرة وبالجملة هو القدر المتيقن من النص والفتوى بخلاف ما بعده فليقتصر في الحكم عليه من الموت على القبلة ثم يجب قبله وبعده
يسير امن باب المقدمة وعلى القول بوجوبه دائما احتمل الى النقل من مكانه للتغسيل واحمل الى الدفن مهما امكن وهو الاوفق بناء
عليه منها انه اذا اشتبهت القبلة فعلى القول بان الواجب مجرد الموت على القبلة يسقط الاستقبال لعدم امكان تحري حينئذ في
حالة خروج الروح فضلا عن الازيد وعلى تقديره وجوب الاستدامة والاستمرار ولو زمانا يتقوى تحري الجهات المشتبهة بتقسيم
الزمان عليها لحصول شيء من الواجب بها لا محالة بخلاف ما اذا لم يقسم وما لا يدرك كله لا يترك كله وكان المراد مما في الذكرى من احتمال
الوجوب بالنسبة الى الاربع جهات فضلا عن الجهتين واذا امكن معرفة المشرق والمغرب يقوى وجوب التوجيه الى ما بينهما لانه قبلة اضطرارية
حسبما يستفاد من الاخبار منها ان كيفية الاستقبال المذكور بان يلقى الميت على ظهره دون احد جنبيه ويجعل وجهه وباطن قدمي
رجليه اليها على وجه لو جلس كان مستقبلا باتفاق النص والفتوى من غير خلاف عند الامامية ولا عبرة بوضع اليدين فيوضعان كيفما
كان ومع عدم امكان الاستلقاء بهذه الكيفية لعارض في الانسان او في المكان من ضيق ونحوه فالاقوى سقوط الاستقبال الواجب
ولاسيما بالنحو الصادق عليه الاعراض المنهي عنه في الاخبار كما في حديث بيع استقبل بوجه القبلة ولا يجعله معرضا كما يجعله
الناس وفي الجواهر لعل الاقوى سقوط ما عدا الاستقبال جالسا او في كشف الغطاء فان تعذر الاستقبال على ذلك الوجه فعلى هيئة
المضطجع مخيرا بين الايمن والايسر وان كان الاول اولى ان كان في مكان ضيق او محمل ونحوه استقبل به على هيئة الجالس ويسقط لو كان
على دابة او في سفينة سائرتين او مصلوبا او مقتولا حدا او قصاصا حال القتل ولو قيل بوجوب الاستقبال في القسمين الاولين ابتداء
ثم يسقط بعد ذلك او يستقبل به راس السفينة او الدابة لم يكن بعيدا انتهى ولا يساعده الدليل على شيء مما ذكر فيه حتى التوجيه جالسا
منها انه لا يشمل حكم التوجيه المحتضر الكافر قطعا ومثله المخالف المحكوم بكفره كالخوارج والغلاة والمنكر ضروري الاسلام ونحوهم وفي
المخالف الغير المحكوم بكفره تردد بل خلاف صرح في الروض بعدم القول الزاما له بمذهبه كما يغسل غسله ويقتصر في الصلوة عليه باربع
تكبيرات وتبعه في اللوامع وفي الجواهر قوى الشمول له وصرح به اخر ولعل العدم اظهر لا لما حكيناه عن الروض لمنع شموله لمثل هذا بل لعدم
تبادره من الاخبار جدا خصوصا بملاحظة التعليل من اقبال الله والملائكة عليه باستقباله بل الظاهر انه مع جميع وظائف الميت لاجل

من كونها اما اكراما له او توسلا واستشفاعا له ببركته فعله كما في هذا الحكم او اصلاحا لحاله في ساعة لقاء الله سبحانه وتقربا منه الى الله
تعالى او لكونه على احسن حال لحضور الملائكة الى غير ذلك مما لا يكون المخالف موردا لذلك بل هو بعيد مما هنالك والمسنون في حالة الاحتضار
في مقابلة ما تقدم من فرضه امور منها النص على جملة منها بقوله نقله من المكان الذي احتضر فيه الى مصلاه باتفاق النص والفتوى في الجملة
لكن تقيد عبارة المتن كبعض عبارات اخر استحباب النقل مطلقا بل في الحدائق نسبة الطلاقه الى الاكثر بل عن حاشية المدارك لم يشترط
الاصحاب التعسر ولعل مراده ان الفتوى بالاطلاق لا انه عدم وقوع التقييد لانه في كثير او اكثر الكتب ولعل مراد صاحب الحدائق ايضا
وصرح في المجمع بالاطلاق قال لا يبعد استحباب المطلق لما في بعض الروايات مع عدم المنافاة والرواية المطلقة لم يعثر عليها كما اعترف
به غير واحد ورد بما زعم انما التعليل في رواية حريز بانه يخفف عليه ان كان في اجله تاخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل
عليه وملاوفق بالتقييد لانه معلل به النقل المرشد اليه بعد الشكوى عن امتداد النزع ثلاثة ايام ولا يجدي تعليله بالمعتبر بان
مواطن الصلوة مظنة الرحمة والمقام مقام استرحام وكذا بشناعة الشايع لورود النهي في بعض الروايات عن تحريك الميت حال احتضاره
معللا بانه اضعف ما يكون في هذا الحال ومن مسه اعان عليه فالاولى تقييده بما اذا عسر نزعه كما في النصوص وفي جملة من الكتب ان
مصلاه هو الموضع الذي كان يصلي فيه وعليه او يكثر فيها ويوافقهما من النصوص الحسن والصحيح اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه
الذي كان يصلي فيه او عليه وعن الوسيلة نقله الى موضع صلوته وبسطه ما كان يصلي عليه تحته ولعله فهم البسط من لفظة عليه وهو مع
وروده بنحو الترديد والتخيير او الجمع لعل المراد منه هو المكان الذي يصلي فيه كالبيت وما شابهه او عليه كالدكة وقطعة ارض مبسوطة
وما شابهها ومن هنا لم يوجد بحو هذه العبارة في غير الوسيلة واعترف في الجواهر بعدم شاهد له ثم اذا لم يكن له موضع معتاد او كان
بعيدا او كان المحتضر في سفر وكان له بساط صلوة لا يبعد استحباب بسطه تحته لانه اقرب الميسور الى ما يوجد فيه فائدة المكان وتلقين
اي تفهيم من حضره ولعل الولي اولى كما في بنابر امور الشهادتين والاقرار بالنبي والائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد باتفاق النص و
الفتوى وهو موكد في الاخبار ويوافقه الاعتبار فانه اخر عهده بالايمان وبه العبرة والامتحان وفيه يحضر الشيطان ويجلب اليه ويمنيه و
يوسوسه جهد الامكان لعلمه بانه ميزان الربح والخسران فليعارض بمقابلة من الاخوان فكم شوهد في هذه اللحظة ممن عرف قبله بحسن الايمان
ميل الى الردة والكفران فتبين انه كان من مستودع الايمان الذي عناه الباري بقوله في القران وكان عاقبة الذين اساؤا السوءى ان كذبوا
بايات الله وكانوا بها يستهزؤن ونعوذ بالله الكريم لنا من سوء الاعمال التي توجب سوء المنقلب تكذيب بايات الرحمن وتلقينه ايضا
كلمات الفرج ليحصل له الفرج وهي لا اله الا الله الحليم الكريم الى اخر ما هو المعروف لورود الاخبار به وقد لقنها رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا من بني
هاشم فقال الحمد لله الذي استنقذه من النار وامر به كثير من الاصحاب وان تغمض عيناه كما وردت به الاخبار وقد غمض الصادق ع
ولده اسمعيل وهم يصونون عن قبح المنظر وعن المنتهى نفي الخلاف عن استحبابه ويطبق فوه ويمد يداه الى جنبيه ويشد لحياه وفي رواية
الكشي ان الصادق عليه السلام شد لحيي اسمعيل وغمضه وعن المنتهى بعد ذكرهما انه لا خلاف في استحباب ذلك وعلل مد اليدين في بعض العبارات بمد
الساقين ايضا ان لم يكونا ممدودين بانه اطوع للغاسل واسهل للمدرج وفيه مع ذلك الصون عن التشويه وقبح المنظر وعن المعتبر انه لا اعلم في
ذلك نقلا عن اهل البيت ويكفي فيه فتوى الاصحاب على وجه صارت مظنة الاجماع كما عن المجمع حيث قال كان دليله الاجماع وان يسجى
اي يغطى بثوب ونحوه باتفاق النص من تسجيته عليه رسول الله صلى الله عليه وآله بحمزة والصادق عليه السلام ابنه اسمعيل وقد مر قوله يسجوه تجاه القبلة والفتوى فقد
نفى الخلاف عنه في المنتهى وجامع المقاصد مع انه صون له عن مهانة الانظار وان يقرء عنده القران قبل خروج روحه لكن اكثر الاخبار التي
اوردوها هنا موردها مخصوص ببعض كسورة الصافات ويس وبعض الايات كالرضوي وفيه اذا حضر احدكم الوفاة فاحضروا عنده
بالقران وذكر الله تعالى والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله ولعله مع فتوى الاكثر بالمطلق وامكان اشعار ورود السور والايات المخصوصة مطلوبية
المطلق لكن مع خصوصية المذكورات في تاثير تخاصة ومضافا الى ان قرائته مطلق القران يترك والاستشفاع به كاف في السنن وظاهر
الاكثر كون الوظيفة في حالة الاحتضار دون ما بعد الموت لكن بعض متاخري المتاخرين صرح بكونها عند الموت وبعده كما في الكشف
استند لما بعده بقوله في خبر سليمان الجعفري اقرء عند راس اخيك والصافات واستتمه فقرأها فلما بلغ ايهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى
الحديث فان الامر بالاتمام يتضمن القرائة بعد الموت وفيه بعد ملاحظة الامر بخصوص الصافات من اجل تاثيرها في تعجيل راحته كما بينه في
ذيله يقوم احتمال كون الامر بالاستتمام من جهة احتمال تاخر حصول الاثر الى اخر السورة لا من جهة مطلوبية التلاوة بعد الموت لكن فيما ورد

من قرائنه ليس عند دخول المقابر وبعض سور اخرى على قبور المؤمنين مع اشعارها بل ظهورها بان الخصوص انما هو لاجل بعض الخصوصيات والمطلوب مطلق القرآن ولا سيما مع جري سيرة عمل المتشرعين قديما وحديثا عليه حتى جعلوه من مهمات وصاياهم التلاوة على قبورهم كما في استحباب تلاوة مطلق القرآن عنده بعد الموت اذ لا فرق بين ما قبل اقباره وما بعده قطعا وان يسرج عنده ان مات ليلا في بيته وفي جامع المقاصد وغيره ذكره الاصحاب لكن اختلفت عباراتهم في بيانه فبعض كالمتن وبعض صرح بانه كذلك ان مات نهارا وبقي الى الليل وبعضهم عبر بما يعم كالقاضي ويسرج عنده في الليل مصباح وفي المقنعة ان مات ليلا في بيت اسرج في البيت مصباح الى الصباح ولعل التقييد بغاية المصباح غير مناف لعدم ذكره في غيره لان غاية المصباح هي الصباح وفي الجواهر ان بعضا لم يقيده بالموت ليلا ولا اعرف بعض من تاخر بانه لم يظفر له بنص الا المرسل عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا انه لما قبض الباقر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام ثم امر ابو الحسن عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله عليه السلام حتى اخرج من العراق ثم لم يدر ما كان قال الجماعة وهو مع الضعف حكاية لا عموم فيه ثم لا اختصاص له بالموت وبقاء الميت ليلا ولا بيت الموت بل ولا بالليل ولا عنده حتى قال في المعتبر فهي ساقطة اي عن الدلالة على الحكم لكنه فضل حسن وتكلف جماعة بوجوه لصحة الاستناد اليها لهذا الحكم غير خالية من التكلف او التعسف منها حمل البيت الذي كان يسكنه على مدفنه فيتم مع قوة تقبل الدفن واعتمد عليه في اللوامع وادعى تبادره منه وقال في مفتاح الكرامة الدلالة بالاولوية واضحة لظهور الخبر في سوقه في البيت المسرج فيه انتهى لكن الاستدلال بهذا الخبر لم يقع ممن تقدم ولعلهم اخذوه مما لم نقف على عينه او هو موجود في كتب الاخبار لكنهم لم ينصوا على اخذه من الحديث المعين لننظر في كيفية الدلالة فلم يتبين خطاؤهم في الحكم ولا يرد ما نوقش به في الاكتفاء بفتوى الاصحاب في استحبابه بانه فيما لا يعلم استنادها الى ما لا دلالة فيه اذ معه لا يصدق بلوغ ثواب على عمل اما بالنسبة الى الروايات فواضح واما بالنسبة الى الفتوى فللعلم بخطاؤهم لعدم تبين الخطاء مع احتمال مستند غير هذا الخبر ولم يتبع المناقش ايضا انه سند الحكم عند المفتي به وانما قال في الكشف ان الذي ظفرنا به في الباب خبر سهل عن عثمان بن عيسى ثم ناقش في سنده ودلالته ومن تبعه في المعتبر ايضا فلا ينبغي التامل في الحكم باستحبابه لكنه غير المتداول في زماننا من الاسراج في البيت المدفون فيه مبتهم على مر الاعوام والشهور بمجرد ندب الاسراج عنده ان مات ليلا لا وجه له نعم ان كان الميت ممن يعتد بمدفنه شعارا كروضات المذهب فلا باس برجحانه تعظيما للشعائر ويستحب ان يعلم المؤمنون بموته ففي الصحيح والحسن ينبغي لاولياء الميت ان يؤذنوا اخوان الميت بموته فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون له فيكتسب لهم الاجر ويكتسب للميت الاستغفار ويكتسب هو الاجر فيهم وبما اكتسب لميتهم من الاستغفار ويحصل بالنداء العام وانكار شرع النداء به من بعض ان كان المراد شرع خصوص النداء العام فكذلك والا فهو من اقسام ايذان الاخوان بموته ويستحب ان يعجل بتجهيزه باتفاق الاخبار والفتاوى بل الاخبار بهذا ظاهرة في الوجوب لولا الاجماع على خلافه الا مع الاشتباه في موته فيجب الانتظار لاستظهار الموت بالامارات الاربعة وغاية الانتظار اما القطع بالموت من اي علامة من العلامات المذكورة للموت ومن غيرها او مضي ثلاثة ايام من طرو الاشتباه او تغير رائحته وفي الحقيقة الغاية القطع مطلقا واعتبار الامرين لافادة العلم العادي بالموت ولا فرق في ذلك بين الميت على فراشه او الغريق او المهدوم عليه والمصعوق وغيرهم فما يحكى عن جالينوس من ان اسباب الاشتباه كذا وكذا من امور معينة معدودة وان الاستبراء اي استعلام الموت والحياة بحركة العروق النوابض التي في محل كذا وكذا هي علامات لمثله من اهل الخبرة بالطب المعرفة واما السواد وغالب من لا معرفة له بهذه الامور فالاشتباه يحصل له بغير تلك الامور والعوارض المعدودة وتكليفهم بحركة النوابض فلا جزم بكلفة الانتظار والاخبار مستفيضة بالانتظار وان وردت في اصناف معينة في بعضها خمسة وفي بعضها ثلاثة ونحو ذلك لكن لا قائل بالفرق والاختصاص بالذكر محمول على ان الاشتباه الذي لا ينكشف الا بالانتظار غالبا يحصل لعروض احدها وقد صرح فيها ايضا بعدم التجهيز قبل مضي زمان التربص الا مع العلم او التغير وهذا وان اوهم كفاية غير العلم ايضا لكن علل في بعضها بانه ربما ظنوا انه قد مات ولم يمت فهو قاض بعدم العبرة بالظن مطلقا وان المراد بالتغير المذكور هو المتبادر منه من تغير الرائحة الذي يفيد العلم او والانتفاخ المعهود ايضا الذي مفيد له لا مطلق التغير الشامل للامارات التي ذكرها بعضهم وان لم تفد علما من انخساف الصدغ وميل الانف وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة وزوال النور من بياض العين وسوادها كيف لا مع ان اهتمام الشارع بحفظ النفس المحترمة والتباعد من اتلافها يقطع معه الفقيه بعدم تجويز التجهيز من غير علم الموت ولكن في الرياض بعد الاعتراف بتبادر تغير الرائحة من لفظ التغير الذي في النص قال الاجود لا يبعد المصير لتلك الامارات مطلقا اي وان لم يفد العلم للشهرة الفتوائية على العرد الغير المتبادر وكان مراده من الشهرة في العرف والعادة

ومن السنن ان التعجيل بتجهيزه [illegible]

بان تلك التغيرات علامة الموت لا شهرة الفتوى فلا يرد عليه ما في الجواهر من عدم اعتبارها مطلقا عند مشهور اصحابنا لكن يرد ان الشهرة لا تقوم مقام قرينة مع وقوع التصريح في اخبار التغير باعتبار العلم ففي الموثق يحبس الغريق حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن وفي الصحيح يترك ثلاثة ايام من قبل ان يدفن وكذلك صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه قد مات ولم يمت الا ان يتغير ونفي الظن اقوى دليل على ارادة التغير المفيد للعلم العادي بالموت خصوصا مع ورود ما يصلح تفسيرا له بتغير الرائحة في خبر علي بن حمزة ينبغي للغريق والمصعوق ان يتربص بهما ثلاثة ايام لا يدفنان الا ان يجيء منهما ريح يدل على موته مع انه على تقدير صلاحية الشهرة قرينة لارادة مطلق التغيرات المذكورة نقول هذا الاطلاق لا يكافئ ما تضمن من تلك الاخبار الانتظار ثلاثة ايام او يعلم الموت كهذه الروايات الثلاث المعتضدة بالعموم القطعي المدلول عليه بالادلة الاربعة من وجوب المحافظة على النفس المحترمة القاضي بوجوب التباعد عن تجهيزها الا ان يعلم بالموت والاجماعات المستفيضة على اعتبار العلم بالموت مع الاشتباه كما في المعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام وكشف الالتباس وغيرها ولا اظن ان يوافق الرياض احد فيما لم يستبعده من دفن مشتبه الموت بمجرد حصول شيء من التغيرات المذكورة وان لم يفد العلم وان وجد الاطلاق من بعض في ذكر هذه التغيرات فمراده حيث يفيد العلم العادي لافادتها العلم غالبا لمن له تمييز ومعرفة ويشهد لذلك ان الغاية هو العلم في ذكر الامارات خصوصا في تذكرته وقد سمعت عنها وعن باقي كتبه الاجماع على اعتبار العلم فلا ينبغي التامل في كونه المدار عموما ويستثنى من استحباب تعجيل التجهيز التاخير لبعض مصالحه كطلب المكان الموافق او المبرد او الكفن الجيد او تحصيل الجريدة او نحو ذلك ما لم يفض الى الفساد في جسده ومنها اذا خيف من الدفن في مكانه لكونه ارض الاعداء مثلا من هتك حرمته بنبش واحراق ومثله وغير ذلك ومن هذا الباب تاخيره لمصلحة اخروية كنقله الى المشاهد المشرفة المعلوم حالها في نجاة المدفون بها من شدائد البرزخ وان الدفن فيها وسيلة الى شفاعة مرافد تلك الارض المباركة والبقعة الشريفة بل مصلحة الصون منها اهم من صونه من الاهتتاك بمثل النبش والمثلة ونحوها فلئن قطع اربا اربا ثم احرق ثم ذر رماده في الهواء اهون من خطرة من خطرات الاخرة واهوالها وليس ظن وقوع المحذور هنا باولى من الظن بوقوع محذور الهتك المجوز للتاخير هناك السيء ولا الوثوق هناك بشفاعة صاحب البقعة باقل من رجاء السلامة من ارض العدو المجوز للتاخير هناك مضافا الى سيرة المتشرعة على تاخير الدفن للنقل الى المشاهد من غير كراهة وفحوى ما دل على النبش للنقل المستلزم للتاخير ايضا بعد الاخراج وقد يجب التاخير للاشهاد عليه في خوف ودفع تهمة بقتله ونحو ذلك وبالجملة فتعجيل التجهيز ليس الا لمصلحة الميت فاذا علم مصلحة اهم منها رجح التاخير وهو موكول الى نظر الفقيه ولا يخفى وجوه ترجيحها وان كان الميت مصلوبا في حد لا يترك ازيد من ثلاثة ايام فينزل ويدفن اجماعا كما في اللوامع وعن الخلاف وكاشف العدة لان النص فيه من خبر السكوني مضطرب المتن ويكره ان يحضره حال النزع جنب وحائض للاجماع المحكي وورود الاخبار معللا فيها بان الملائكة تتاذى بوجودهما فلا يحضر وروي عند التلقين ايضا والظاهر تلقين الاحتضار وفحوى هذه الاخبار يدل على كراهة تولاهما اياه الفقير وتحولهما معه فيه وقيل بل نقل الوفاق على انه يكره ان يجعل على بطنه وصدره حديد ولم يوجد به نص لكن الشيخ قال في التهذيب سمعناه مذاكرة من الشيوخ ويؤذن بالاجماع مع انه كوضع سائر الاجسام الثقيلة مناف للرفق المامور به حتى مع في الاخبار من القبض عليه والقرب منه وتحريكه لانه اضعف شيء في هذه الحالة وان من قربناه عان عليه لكن عن ابن الجنيد انه يوضع شيء على بطنه يمنع ربوها اي ارتفاعها وفي بعض الكتب عن الفاخر انه امر بجعل الحديد على بطنه ولعلهما فيما خيف انتفاخ بطنه فخاف الشق وخروج بعض الاشياء منه وقد يتفق لبعض من يموت بمرض الاستسقاء فان منعه وضع الثقيل لم يكره بل ان علم الاثر وجب صونا من الشق وان لم يوجد غير الحديد تعين للجواز او الوجوب الثاني من الامور الاربعة هو الغسل ويجب تغسيل المؤمن الاثني عشري ومن بحكمه باتفاق النص والفتوى ولا يغسل الكافر باقسامه ومن بحكمه باتفاقهما ايضا ومنه المخالف المحكوم بكفره كالخوارج والغلاة ونحوهما ومن انكر ضروري الاسلام واما غير هؤلاء من اصناف المخالفين الذين يجمعهم غير الاثني عشري فان قلنا فيهم بمقالة السيد المرتضى ومن تبعه لا يغسلون ايضا الا التقية للملازمة بين الامرين كما سمعه وان قلنا بمقالة المشهور فيهم وعدم نجاستهم ففي وجوب تغسيلهم وعدم شرعيته قولان وتعبير بعضهم بالجواز فيه الظاهر ارادتهم منه ما عدا المنع الجامع للوجوب دون الاباحة الخاصة وان ظهر من بعضهم ذلك بجعله قولا في مقابل الوجوب كما يظهر من عبارة الكشف لكنه وهم لان ثبوت تغسيلهم لا يكون الا بامر فلا يكون مباحا وكذا التعبير بعدم الوجوب المراد به الحرمة اما الذاتية او التشريعية وبالجملة في تغسيل العامة من يقدم على علي عليه السلام قولان الوجوب ونسب الى المشهور والمنع ونسب الى الشيخين والقاضي وسلار وابن ادريس وهو ظاهر

[illegible] ومن اسباب [illegible] الحديد على بطنه [illegible]

فی بیان تغسیل المخالف وعدمه

الکشف هل هذا الخلاف فی خصوص من تقدم علی علی ع او یعم غیر الاثنی عشری من الزیدیة والواقفیة وغیرهما من فرق الشیعة فربما یقتضی بعض العبارات هنا بالتردد فی عمومه کعبارة الجواهر قال واما من لم یکن کذلک ای اثنی عشریا کالعامة وقد یلحق بهم فرق الامامیة المبطلة کالواقفیة والفطحیة والناووسیة لکن بعد امعان النظر والتتبع فی کلماتهم فی المقامین یتبین ان المخالف فی وجوب تغسیله والصلوة علیه هو المخالف فی طهارته بعینه والمخالف فیها کالسید المرتضی ومتابعیه هو المخالف هنا فی وجوب غسله وان لم یکن ملازمة بین الخلافین ولا ان هذا مبنی علی ذلک کما زعم فی اللوامع تبعا للحدائق بل المقصود ان الموضوع المتردد فیه هذا الحکم هو الموضوع المتردد فیه حکم الطهارة والنجاسة بموجب ما یستفاد من تتبع کلماتهم واستدلالاتهم ولعل مرادهما ایضا وعلی کل حال استدل للوجوب بعموم الاخبار نحو قوله اغسل کل الموتی والغریق واکیل السبع الامن قتل بین الصفین وقوله غسل المیت واجب لعدم ظهور ما ورد فی تعلیل تغسیل المیت واجب لعدم ظهور ما ورد فی تعلیل تغسیل المیت بانه تنظیف له وجعله اقرب الی رحمة الله والیق بشفاعة الملائکة وانه تطهیر من الجنابة الحادثة عند خروج الروح وکل ذلک لا یلیق به المخالف فلا یعمه او لا ینصرف الیه وربما نوقش فی الاول بظهور ذکر الغریق والاکیل فی ارادة العموم من جهة سبب الموت لا المعتقد وفیه نظر نظرا الی صیغة العموم اللغوی وفی الثانی بان العلة المذکورة انما هی للغسل الصحیح والخالف علی القول بتغسیله یغسل بنحو معتقدهم الفاسد وفیه نظر نظرا الی ظهور العلة فی کونها الشرع اصل غسل المیت فیدل علی عدم شرعه للمخالف لعدم وجود العلة ویقوی دعوی عدم انصراف الامر المتوجه الینا فی الاخبار بتغسیلنا الموتی الی تغسیل المخالف خصوصا بملاحظة ما ورد فیه من المرغبات فی التغسیل لاشتمالها علی ما لا ینطبق علی تغسیل غیر المؤمن وملاحظة کون الغسل کرامة للمیت وتقریبا منه الی رحمة الله کما مر وقولهم بموضعها بل فی الکشف لفظا عدم انصراف اوامر التجهیز الیه فقال ولا یجهز وجوبا ولا ندبا الغیر المؤمن مسلما کان او کافرا ونحو الکلاب ومواضع الخلاء احق به انتهی وملاحظة انه کافر فی الاخرة قطعا وموته اول اخرته ولو قلنا ان غسله لا یفید تطهیرا ویتاکد عدم الانصراف الیه ومن مجموع ذلک یطرء الشک فی تناول الاطلاق مع سوق اکثره لبیان حکم اخر من مجرد الوجوب نحوه واما عموم خبر اغسل کل الموتی فیمکن دعوی ظهوره بملاحظة ذکر اصناف سبب الموت من الغریق واکیل السبع ثم استثناء القتل بین الصفین فی کون المراد اغسل المیت بکل سبب الا بسبب القتل بین الصفین فتعمیمه انما هو لاصناف المیت المختلفة بحسب السبب اما بالنسبة الی المختلفة من جهة خصوصیات اخر کالمعتقد وغیره فبحکم المطلق یجری فیه الانصراف فهو علی نحو قولک اکرم کل زائر عربی او عجمی او هندی او ترکی الا البربری فانه عام بالنسبة الی اهل الاقطار ومطلق بالنسبة الی الرجل والمرئة واما دعوی الاجماع علی وجوب غسل کل مسلم وان صدرت من بعض فقد تمنع نظرا الی حکایة القول بکفرهم عن مشهور المتقدمین ولا ریب فی سقوط تغسیل الکافر فکیف یکون مجمعا علیه وجوب تغسیله والی ما فی الکشف من قوله لم ار موافقا للرای لمصنفه فی التنصیص علی وجوب تغسیل المخالف ونص المفید علی الحرمة لغیر تقیة وهو الوجه عندی انتهی ومراده النص بنفس الوجوب لا الجواز وان استلزم عندنا الوجوب هنا وهذه عبارته التی اشرنا سابقا الی ظهورها فی کون الجواز غیر القول بالوجوب والی ان المنع من الصلوة علیه محکی عن جماعة من القدماء وعلی تقدیر عدم الفرق بین الغسل والصلوة علیه کما صرح به فی الجواهر وغیره لم یثبت اجماع هذا وقد یستند لوجوب الغسل بایجاب الصلوة علیه وفیها روایات عدیدة مع عدم القول بالفرق بین وجوبهما کما ذکر ولا سیما مع ان الصلوة انما تشرع بعد التغسیل فایجابها مطلقا یقضی بایجاب التغسیل فیما لم یغسله اهل نحلته فیدل علیه بالملازمة وهذا اوفق بما یحکون من تغسیلهم علی تقدیر وجوبه بنحو معتقدهم کما فی الارشاد والروض وحاشیة الجمال وجامع المقاصد بل ظاهر الاخیرین الاتفاق علیه من اهل القول بالوجوب وذلک لان الاوامر المتعلقة بتغسیل الموتی متعلقها الصحیح فلا یحسن التمسک بها لایجاب الفاسد ولا یعارضها امر الزموهم حتی یتعین الفاسد للمخالف لعدم شموله وانصراف الزامهم الی نحو المقام ولا کذلک الوجوب الثابت بتبعیة الصلوة للتصریح فی اخبارها بان المجعول لهم من الصلوة هی الفاسدة ذات التکبیرات الاربع معللة بان التکبیرات الخمس فی مقابل الفرایض الخمس التی فرضها الله علی العباد الخامسة منها الولایة وهم لم یقبلوا الولایة فلذا یکبرون اربعا ویکبر علیهم اربعا وحیث فایجابها لهم یقضی بالنحوی بعدم استتباعها الغسل الصحیح الاولی بل الفاسد الذی هم شرعوها اذ من یصلی علیه حقیقة یغسل حقیقة ومن یصلی علیه صورة یغسل صورة لان الجمیع اکرام وغفران للمیت فلا یکرم فی احدهما بالفعل الصحیح ویهان فی الاخر بالفعل فیه علیه وهذا واضح لمن رزقه الله مذاق الشرع وح یصح دعوی الاجماع علی ان تغسیلهم بنحو معتقدهم بارادة اتفاق کل من یوجب الصلوة علیهم علی وجوب الغسل کذلک وهو کذلک بناء علی ما ذکر وعلیه

فی فرایض غسل المیت

فالغسل والصلوة المامور بهما للمخالف صورتهما اقتضت المصلحة من حسن المداراة والمسالکة وجلب المیل ودفع المضاغنة الحاصلة من ترک تجهیزهم بالمرة او غیر ذلک ایجادهما فی الخارج ولا باس ح اذا لم یعرف کیفیة غسلهم ولا یسعه المجال للمعرفة بتغسیلهم بطریق الحق لحصول المقصود من مصلحة الصورة القاضیة بعدم الترک بالمرة فلا یورد بان الجرح سقوطه لتعذر الواجب فمن هنا قد یتوجه ما فی الکشف من تفصیل بتراءی اجنبیا بالمرة عن محل البحث واخبار الباب کما صرح به فی الجواهر وغیره قال لجسد المخالف کالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل یغسل الجمادات من غیر ارادة اکرام لم یکن به باس وعسی یکون مکروها للتشبیه بالمؤمن وکذا ان ارید اکرامه لرحم او صداقة او محبة وان ارید اکرامه لکونه اهلا له بالخصوص لنحلته او لانه لا یخرجه عن الاسلام والناجین حقیقة فهو حرام وان ارید اکرامه لاقراره بالشهادتین احتمل الجواز انتهی وکان محصله ان المخالف لیس موردا للغسل الحقیقی وصورة غسله کسائر الافعال ان اقترنت بجهة موجبة کالتقیة المصطلحة وجبت وهو المشار الیه بقوله قبل هذا وانما یجب ان حضر احد من اهل نحلته لئلا یشیع عندهم انا لا نغسل موتاهم فیدعون ذلک الی تعسر تغسیلنا موتانا او تعذره انتهی وهی المصلحة التی اشرنا الی ایجابها الصورة مع عدم صحتها وعلی کل حال ان اقترنت بجهة مرجوحة کرهت وان خلت عن الجمیع کانت مباحة لکنا ندعی ان الجهة الموجبة التی اشار الیها اقتضت فی نظر الشارع مصلحة مراعاتها سرا وعلانیة لانحسام مادة المضاغنة لجراء هذه الصورة ودلنا علیه الامر بالصلوة المستلزمة للغسل وفرضه ای الغسل ان یبدء بازالة النجاسة العرضیة عن بدنه علی نحو ازالتها عن بدن الحی من الشرایط ووجوبها قبل الشروع فی الغسل هنا هو ظاهر عبارة اکثر من تعرض له کظاهر معقد الاجماعات المحکیة لکن ظاهر الکشف عدم الوقوف علی تصریح بوجوب تقدیم الازالة قال لان جملة لم یتعرضوا لذکرها اصلا وعبارة من تعرض لها بین مصرحة بوجوب الازالة من غیر تصریح بالتقدیم ومصرحة بالتقدیم من غیر تصریح بالوجوب من اجله بنی علی ان الواجب لیس الا ازالة النجاسة من المیت مطلقا واما المعنی بمعقد الاجماعات المحکیة ثم قال فالظاهر ان مراد الفاضلین وکل من ذکر تقدیم الازالة التنبیه علی ازالة العین لئلا یمتزج بماء الغسل وان لم یحصل التطهیر لکن العبارات الصریحة والظاهرة فی دعوی الاجماع علی وجوب ازالة النجاسة تماما ولاثم الشروع فی الغسل طافحة بذلک والاخبار مستفیضة ایضا به وحکایة الصارف عن ظاهر الاوامر هنا الی ارادة الاستحباب کما تقدم فی غسل الجنابة لیس بذلک الوضوح الذی هناک لکثرة الواجبات المذکورة هنا معها وعدم تبین مخالفة ظاهرها من وجوب تقدیم الازالة مطلقا علی الشروع للاجماع هنا کما استظهر المخالفة هناک وکان هو العمدة فی الصارف لاخبار التقدیم ودعوی الاجماع المرکب علی الحکم فی المقامین غیر معلومة فی البین وکلام کثیر هنا ظاهر فی التقدیم مطلقا اشد الظهور بل المصرح بکون الواجب تقدیم ازالتها من کل عضو قبل غسله قلیل من المتاخرین ککاشف اللثام ومن تاخر عنه وتنزیل ظاهر الاجماعات علی ارادة غسل کل عضو قبل غسله من بعض الفضلاء بمجرد تنزیل مثلها الواقع منهم فی غسل الجنابة جرئة لقیام موجب التنزیل هناک من دعوی جماعة الاتفاق علی المنزل علیه ولم یقم هنا بل لم اجد دعواه لاحد فلا ینبغی رفع الید عن ظاهر الاجماعات المستفیضة المحکیة فی الریاض والجواهر وغیرهما بمجرد التشکیک من کاشف اللثام مع ان العبارات التی حکاها ظاهرة جدا فی وجوب الازالة قبل الشروع ولا یکافؤ تلک الاخبار وظاهر معقد الاجماعات فی الدلالة مجرد التشبیه بغسل الجنابة فی جملة من الاخبار لقوة احتمال التشبیه فی نفس الغسل وازالة النجاسة مقدما امر خارج عنه هذا کله لاثبات وجوب الازالة الکلیة قبل الشروع واما مع الغض عنه فایجاب الازالة من کل عضو قبل تغسیله لا ینبغی التامل والتردد فیه مما وقع فی الکشف بل یمکن تنزیل عبارة الفاضلین علی ازالة العین وهو فی غیر محله لقیام جمیع ما دل علیه فی غسل الجنابة هنا ایضا مضافا الی حکایة التشبیه بناء علی دلالته مطلقا او علی هذا المقدار لکون غسل العضو قبل تغسیله مثلا داخلا فی الکیفیة ودعوی الفرق بین الغسلین بما یستلزم العفو هنا عن اعتبار طهر المحل مقدما علی تغسیله لکونه ینجس الماء ولوازیلت النجاسة العرضیة قبل النجاسة المیتیة مدفوعة بان عفو النجس بتلک النجاسة لقضاء ضرورة شرع التغسیل به لا یقضی بالعفو عن النجس بالعرضیة ایضا الممکنة التحرز بلا عسر ولا حرج نعم ینبغی التامل فی جریان اشتراط التقدیم من جهة اخری وهی لزوم الحکم بارتفاع نجاسة مع بقاء نجاسة اخری لکنه لیس بمحذور اذ لا دلیل علی امتناعه فان الطهارة والنجاسة حکمان شرعیان یتبعان دلیلهما کیف ما دل خصوصا فیما کانت النجاستان مختلفتین فی الحقیقة والواقع کما فی الفرض فان احدیهما نجاسة میتیة ساریة فی جمیع البدن ومطهرها التغسیل والاخری نجاسة دم مثلا مختصة بالجزء الملاقی ومطهرها الغسل بالفتح فلا مانع من ارتفاع احدیهما

دون الاخرى لاستبهامع دلالة النص الخاص في المقام والكلام في الاستدلال هنا على وجوب تطهير المحل باصالة عدم التداخل نظير ما
مضى ابراما ونقضا في غسل الجنابة فلا ينبغي التامل في الحكم هنا بوجوب الازالة مقدما على الجرى لغسل بالضم نعم ليس الحكم بوجوب
الازالة مطلقا قبل الشروع في الغسل بذلك الضعف الذي في غسل الجنابة لزيادة ظهور النص والفتوى فيه هنا على ظهورهما فيه
غسل الجنابة مع امكان كون سر اختصاص المقام به هو تعسر الازالة من كل جزء من الميت قبل تغسيله من جهة انتشار النجاسة في بدن
الميت غالبا ويستلزم ازالتها من كل جزء بالصب عليه قبل تغسيله سريانها الى الجزء المفروغ عن تغسيله فيحتاج الى غسله ثانيا وهكذا
فاوجب ازالتها اولا من جميع البدن للسهولة الغالبية ومعهود من الشارع اجراء الحكم على حسب الغالب لكن الاظهر عدم وجوب تقديم
الازالة عن عضو الا قبل تغسيله وان كان الاحتياط بالازالة من تمام البدن قبل الشروع مما لا ينبغي تركه وتغسيله مقرونا بالنية
المعهودة في سائر العبادات في المشهور بل حكي في اللوامع بنقل الجماعة عن الخلاف الاجماع على اعتبارها وكانه من قوله فيه دليلنا طريقة
الامامية وظاهره ارادة قاعدة الشغل اذ قال بعده لا خلاف في انه اذا نوى الغسل يجزي دون ما اذا لم ينوا ومن دعواه الاجماع فيه على
انه كغسل الجنابة ولا يصلح بمجرده حكاية الاجماع عنه على وجوب النية هنا وعن مصريات المرتضى عدم وجوبها وتبعه في المنتهى ومن
متاخري المتاخرين جماعة وتوقف بعضهم تبعا لظاهر التذكرة ونهاية الاحكام ولم يتعرض لذكرها كثير ولعله لوضوح اعتبارها في
سائر الاعمال العبادية وعن حاشية المدارك انه ان كان الدليل على وجوب النية في الاغسال والاعمال هو الاجماع امكن التردد وان كان
الاية والاخبار فلا فرق بين هذا الغسل وغيره فحكم بالنظر الى الدليل ومراده الدليل هو الاية والاخبار فلاحظ انتهى وكان الترديد ناش
من احتماله دفع النجاسة الميتية بفعله فتوهم انه غسل بالفتح بكيفية مخصوصة لكن لا ريب نصا وفتوى في كونه غسلا بالضم حقيقة و
الظاهر ان الغسل كالوضوء والصلوة والتيمم والصوم وامثالها لم يرد له في الشرع الا معنا واحدا هو عبادة وتشبيهه بغسل الجنابة
ايضا قاض بالعبادية اذ لا يشبه الغسل بالفتح بالغسل بالضم ولو كان غسلا لم يكن ليعتبر فيه الترتيب والكيفية المخصوصة ولكان
حصوله بغير مباشرة مكلف للامر مسقطا ثم الظاهر من تكرير الصوت انها اعمال ثلاثة وقد اطلق الغسل على كل واحد منها في النص
والفتوى وشبه فيهما ايضا بغسل الجنابة فهي اغسال ثلاثة وعليه فينوي لكل واحد كما صرح به جماعة ولا يكفي نية واحدة كما في
الجواهر تبعا لجماعة وكون الغسل في النص والفتوى مقابلا للكفن والدفن مقصودا به الثلاثة لا يقضي بكونه عملا واحدا كما يراد بصلوة
الليل نافلة الظهر والعصر جميع الركعات مع ان كل ركعتين منها صلوة مستقلة وفي جامع المقاصد التخيير بين النية الواحدة مقرونا
بها اول الاغسال وتكريرها ثلاثا في اول كل غسل عملا بالامارتين المتعارضتين هنا الوحدة العمل والتعدد وهذا الوجه له نعم لا باس
بالاحتياط بنية ايقاع الثلاثة اولا ثم تجديدها في اول كل من الاخيرين من غير تعرض الجزئية والاستقلالية ولو تعدد الفاعل فان
اختص كل بغسل عضو من غسل او بغسل واحد من الثلاثة صح قطعا لتعلق الغرض بوقوعه في الخارج من مكلف مطلقا واحدا او متعددا
وح فلينو كل واحد لامتناع بناء فعل مكلف على نية مكلف اخر اذ يعتبر النية من الفاعل مطلقا وان اختص كل بفعل مما يتحقق به الغسلية
فح ايضا كذلك بقدر ح فان كان فعلا مستقلا في تحقيق الغسلية به كما لو صب احدهما مقارنا للاخر بحيث استوعب المغسول ماء كل منهما
كفى نية واحد منهما ولو نويا معا لم يقدح حتى مع فساد نية احدهما لجنونه مثلا وان لم يستقل بل كان التحقق بالمجموع نويا معا لان
الجميع بمنزلة فعل واحد ولا يبنى عمل انسان على نية الاخر هذا اذا كانا متماثلين في العمل كما اذا كان كل منهما صابا على الميت ونحو ذلك
واما لو فرض احدهما صابا والاخر مقلبا فان تحقق غسل جزء بالصب وانتقل منه بالتقليب الى الجزء الاخر نويا معا وان استوعب
الصب بنفسه عضوا والمقلب ايضا استعمل الماء مقارنا له في تمام ذلك العضو على وجه استقل كل منهما في تحقيق الغسلية كفى نية
احدهما لاستقلال كل منهما بتحقيق الفعل ولا يضر الغاء غير المنوي معه وان لم يتحقق غسل جزء الا بفعلهما معا فان نويا معا صح
بلا اشكال وان نوى احدهما خاصة فان كان هو الصاب صح ايضا اذ المقلب لغير الناوي معه كالطفل المقلب وان كان هو
المقلب فقد يقال بالبطلان كما صرح به جماعة نظرا الى ان الغاسل حقيقة هو الصاب والنية تعتبر من الفاعل لكن الاظهر
الصحة اذ بخلو الصب معه من قصد التغسيل به يكون كالمقلب تحت جريان الميزاب والسيل والنهر وما اشبه ذلك ويتحقق بنحو ذلك
التغسيل اذا قصد به لا محالة وكانه المراد مما في بعض الاخبار المتقدمة من الصحة اذا صب الاجانب لغير المماثلين وكذا مما استقربه
في الذكرى قال ولو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزء لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء

لان الصاب كالالة انتهى ظ فلا ينافي ما في جامع المقاصد بعد نقله عنه من انه ليس بشيء ليس في محله بماء السدر ثم بماء الكافور
ثم بماء القراح وهذا متضمن لاحكام منها وجوب ثلاثة اغسال وعدم الاجتزاء بما دونها اختيارا وهو المعروف من الاصحاب
بل ظاهر عبارة الخلاف والغنية الاجماع على تثليث الغسل ويدل عليه مضافا الى محكي الاجماع ومستقر العمل الاخبار المستفيضة الامرة
بالثلاثة مؤيدة برواية تغسيل علي ع رسول الله ص ثلاثا وعن العماني تواتره وعن سلار جواز الاجتزاء بالاخير لان الاولين بالمضاف
فلا اعتداد بهما غسلا وعن المختلف الاستناد له بما تضمن تشبيهه بغسل الجنابة وفيه ظهوره في الكيفية خصوصا مع النص بالتثليث
وورود التشبيه في بعض ما تضمن التثليث لكل من الثلاثة بغسل الجنابة وبما تضمن الامر بغسل واحد لمن مات جنبا وفيه ظهوره
في معرض ظنة تعدد الغسل للموت والجنابة في ارادة الوحدة النوعية اي بالنسبة الى احد السببين اي لا يغسل لكل واحد كالحي
واما الاستناد له بالاصل فمنقطع بالنص ومنها وجوب الخليط في الاولين وهو المعروف ايضا للمستفيضة المعتضدة بالاجماع
المستفيض واستمرار العمل خلافا للمحكي في الكشف وغيره من ظاهر ابني حمزة وسعيد من استحباب الخليط وقضيته الاجتزاء بثلاثة
بماء القراح لقضية التشبيه بغسل الجنابة وهو مع ضعفه لا اشعار له بذلك مقيد بالاخبار المستفيضة الامرة بالمخلوط و
لاستظهار كفايتها من بعض الاخبار كقوله في خبر ابن عمار ثم افض عليه ثلاثا وهو ظاهر جدا في عدم ارادة الاغسال الثلاثة منه و
لقوله في خبر ابن يقطين ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات وهو محتمل لكون الافاضة هذه ثلاثا للغسل من رغوة السدر المتقدم
ذكرها فيه مع التصريح بعده بانه يجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وقوله في خبر ابن عبد الملك ثم تغسله تبدء بميامنه
وتغسل بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بماء القراح لانه مع تصريحه بالخليط الثاني فلا يوافق المنسوب اليهما من استحباب
الخليطين معا فقد يستند اليه المحكي عن النهاية من المخالفة في عدم ايجاب السدر الا للراس جمعا بينه وبين ما صرح بغسل الراس
برغوة السدر وبحمله على غسله الواجب غاية الخلو من ذكر السدر في الاول فيحمل على ضم السدر الى الحرض فيه جمعا بينه وبين ما صرح
بالسدر ومع هذا كله لا يقاوم شيء منها المستفيضة فليأول بما لا ينافيها كالمحكي عن النهاية ايضا الوارد من عدم ذكر السدر
لغير الراس عدم الايجاب لغيره بل هو اضعف مما تقدم لا ضعفيته مستندا مع انه لم يذكر مستنده ومنها وجوب الترتيب على نحو ما
وجوب الخليط بتقديم ماء السدر ثم ماء الكافور ثم الماء القراح كما هو مقتضى العطف بثم في المتن وهو المعروف بين الاصحاب
ايضا بل هو داخل في معقد الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية المساعدين هنا بالتتبع اذ لم يجد فيه مخالفا غير ما في الذكرى
تبعا للمختلف من انه يلوح من ابن حمزة الخلاف في الترتيب ظاهرهما مخالفته على تقدير وجوب الخليطين مع ان عبارته هكذا قال
والمندوب سبعة وعشرون الى قوله وغسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بالماء القراح انتهى ح وهذا محتمل
ارادته استحباب الخليط الذي لازمه عدم وجوب الترتيب المخصوص الا ان يكون مرادهما من النسبة اليه هذه الملازمة ايضا لكنها
ليست تلويحا او يكون مرادهما انه لا يعتبر عنده الترتيب المخصوص مطلقا لا على تقدير وجوب الخليط ولا على تقدير استحبابه
بل هو مستحب اما في واجب ومستحب في مستحب وعلى كل حال على تقدير قائل بعدم اعتبار الترتيب فلعل مستنده ورود الاغسال
الثلاثة غير مرتبة في بعض الاخبار كرواية الحلبي يغسل الميت ثلاث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة
اخرى بالماء القراح ثم يكفن وهو مع احتمال ارادة ترتيب الفعل من ترتيب الذكر لا يكافؤ الاخبار المستفيضة المعطوف فيها بثم
المعتضدة بالاجماعات المستفيضة فليأول بما لا ينافيها وظاهرها الشرطية كما هو الداب في الخطابات الواردة في نحو المقامات و
الوجوب التعبدي كان ظاهرها شرطيته مطلقا ولو في غير العمد فما احتمله الفاضل في محكي التذكرة والنهاية من انه لو اخل بالترتيب
اجزء ضعيف لضعف احتمال الوجوب التعبدي منه في الاخبار وكذا اذا اراد الاجزاء في غير العمد لما عرفت ومنها ان المعتبر في الخليط
ما يصدق معه ماء السدر وماء الكافور كما هو ظاهر جماعة وصريح اخرين وفي القواعد كفاية ما يطرح فيه من السدر ما يقع عليه
اسمه وقريب منه في الشرايع ونسبها جماعة تصريحا من بعض وظهورا من اخر بل عن المدارك انه المشهور وقضيته ما عن هذا الطريق
كفايته وان لم يكن بمقدار ما يوجب صدق ماء السدر وقيل كما حكاه في الشرايع وغيره وان لم يعرف قائله باعتبار عدم قصور
السدر عن سبع ورقات وعن المقنعة الامر باخذ رطل من السدر وعن المهذب رطل ونصف وهما خلاف النص والفتوى فلعل
مرادهما الاستحباب ومستند اعتبار السبع ورقات وقوعها في بعض الاخبار كقوله في خبر ابن عبيد ثم بماء القراح يطرح فيه سبع

في كيفية غسل الميت بماء السدر والكافور والقراح

ورقات صحاح وهو غير ما نحن فيه لظهوره في طرحها في ماء الثالث والمبحوث عنه ماء الاول ومع ذلك لا يكاد يوجد مع شذوذ القائل به بل في الجواهر اتفاق الاصحاب ظاهرا على عدم الالتزام بمقدار خاص فيما تضمنه غيره من ماء السدر ونحوه المعتضد بالاجماعات المستفيضة المستظهرة على عدم اعتبار خصوصها فلا يقيد بها وان امكن لان التقييد فرع المكافئة مع ان الظاهر تعارضهما بنحو التباين بناء على اعتبار امتزاج الخليط كما تسمع والاطلاق والتقييد لكن المتضمن لماء السدر هو المقيد ببقي القولان الاولان ومستند اولهما اطلاق السدر وشيء من السدر في جملة من الاخبار ومستند الثاني وقوع التعبير بماء السدر وماء الكافور في جملة اخرى والعمل بالثانية اجود لانها بحكم المقيد للاولى والمقابلة بحكم المطلق فليحكم المقيد على المطلق واعتضاد المطلق بالشهرة المحكية في المجمع والمدارك معارض بكون ماء السدر معقد الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية مع احتمال كون منشاء النسبة الى الشهرة هو تعبير الاكثر بنحو عبارتي الفاضل ويحتمل خصوصا ما كان منه بنحو عبارة الشرائع لارادة ما يقع عليه اسم ماء السدر بل يحتمل ارجاع هذين القولين الى واحد بان يراد من كفاية مسمى السدر اقل المسمى الحاصل به اطلاق ماء السدر فان الاضافة يكفيها ادنى الملابسة ولعله من هنا لم ينقل قبل الكشف مقابل القول المشهور الا القول باعتبار سبع ورقات كما في الشرائع وغيره وكاشف اللثام هو الذي قابل بين هذين القولين وتبعه عليه من تاخر وعلى كل حال فهو خلاف اخر في انه هل يعتبر عدم بلوغ الخليط الى حد خروج الماء به من الاطلاق كما نسبه في الحدائق الى المشهور ام لا فيجزي المضاف من الماء المخلوط بالسدر والكافور وقواه في المدارك وبعض من في طبقته بل ربما ظهر من المقنعة والمهذب المعبرين بالرطل والنصف كما في الذكرى نقلا بعد نقلهما وهما يوهمان الاضافة لكن عدم اعتبار بلوغ حد الاضافة كانه متفق عليه وللاول ما تضمن التغسيل بماء وسدر اذ لا يصدق حقيقة على المضاف مضافا الى كونه غسل ميت وهو ما دام حيا وميتا ولا يتطهر شيء منهما من المضاف وللثاني اطلاق ما تضمن التغسيل بماء السدر بل وما تضمن التغسيل بالسدر لتعين اقرب المجازات مع تعذر الحقيقة وهو المضاف بالسدر وغايته الاجماع على عدم تعينه فيجزي مضافا الى ما تضمن غسل الراس برغوة السدر لعدم انفكاكها عن الاضافة والرفع انما هو بالقراح دونهما فلا يضر اضافتهما ولعل الاول اقوى لان الجمع بين روايتي ماء السدر والماء والسدر دائر بين ارتكاب التجوز في الثاني بما يشمل المضاف والتقييد في الاول بما لا يخرج عن الاطلاق ويصدق معه ماء وسدر ايضا والتقييد مع كونه في نفسه اولى من التجوز مرجح هنا عليه باعتضاد الشهرة والتايد بمدخليته في الرفع الذي لا يحصل بالمضاف واما ما تضمن التغسيل بالسدر فيحول عليه ايضا التعقيب في الحسن بماء الكافور حيث قال فيه فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور لتعين ماء وكافور في ارادة الباقي على الاطلاق منه لكونه حقيقة فيه كما عرفت فهو قرينة ارادته ايضا من الغسل بالسدر الذي مثله بعد تعذر حمله على حقيقته لعدم احتمال الفرق بين الغسلين لعدم القول بالفصل واما حديث الغسل برغوة السدر ففي المرسل واعمد الى السدر فتصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته فاعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلاث مرات الحديث ففي اللوامع الجواب بعدم استلزام الرغوة الخروج عن الاطلاق وهو محل الاذن بل ما في الرياض من عدم استلزام الارغاء اضافة الماء الذي تحت الرغوة وليس فيه ايماء الى غسل غير الراس بالرغوة بل بالذي تحتها من الماء وان الرغوة انما يغسل بها الراس خاصة ففي الخبر دلالة على اعتبار الاطلاق دون اجزاء الاضافة انتهى وكان دعوى الدلالة من ظهور غسل ما عدا الراس بالماء الذي تحتها وفيه ان غسل الراس بالرغوة المضافة كاف لتمام مسح في ابطال بعدم القول بالفصل الا ان يدعى كون المراد بغسل الراس بالرغوة هنا ليس الغسل الوجوبي بل الندبي الذي قبل الشروع في التغسيل وفيه ايضا ظهوره في الاول لمكان قوله بعده في بيان غسل الايمن صب الماء من نصف راسه فالاولى في الجواب عدم دلالته على تحقق غسل الراس الواجب بالرغوة المضافة اذ لم يقل امسح راسه بالرغوة بل اغسله بالرغوة والمتبادر في غسله بها كما في غسله برغوة الصابون عن مسحه بها اولا ثم صب الماء بعده عليه وذلك ولم يتبين بقاء اضافتها الى اخر الغسل بها مع ان المتعارف صب الماء بعده ايضا الى ان يزال الرغوة فيمكن الاجتزاء بالمصبوب اولا واخرا الذي هو غير خارج ظاهرا عن الاطلاق ومع ذلك كله فهذا ان الروايات متضادة البين اطلاق الغسل عليهما تحقيقا في النص والفتوى على وجه الحقيقة وهذا كاف في اعتبار الاطلاق لان الغسل غسل بالماء كما عرفوه به ولا يتم مع القول بمدخليتهما في الرفع كما انهما في مسئلة عدم التمكن من غير القراح ولا يكفي طرح الورقات فاعله صحاح من السدر او القطعات

الكبار من الكافور من غير مرس ونحوه بوجوب المزج تحقيقا للصدق لغسل بماء وسدر بعد ارجاع ما تضمن الغسل بماء السدر او بالسدر اليه حسبما عرفت فان ماء السدر او الكافور ظاهر في الممزوج لا بمجرد الوضع وان صحت الاضافة بادنى الملابسة لكن لا ينافي الطهور وفيه وقد صرح في جامع المقاصد بعدم كفاية وضع القراح قال لان المراد به التنظيف ولا يتحقق بدون طحنه ثم لو مرس ورق الاخضر بالماء اكتفى منها اعتبار كون الماء في الثالث قراحا وهو كذلك نصا وفتوى في الجملة انما الكلام في المعنى المراد فقيل هو المعنى اللغوي اي البحت الخالص من كل خليط فلا يجزي ماء السيل الظاهر خلطه بالطين وقيل باعتبار خلوصه من خلوص الخليطين ايضا تاما للظهور ووقوعه في مقابلتهما في اداته وفيه احتمالان احدهما اعتبار خلوصه منهما تاما اذ هو حقيقته غايته ارادة من خصوص الخليطين ويتعين هذا ان قلنا في الغسل الاول والثاني بكفاية مزج مسمى السدر او الكافور لظهور النص والفتوى في مغايرة ماء الغسلين مع الثالث والاجتزاء في الاخير المشتمل على المسمى خلافا اعتبار المغايرة ثانيهما اعتبار خلوصه منهما من مقدار ما يوجب صدق ماء السدر او الكافور لظهور المقابلة بماء السدر والكافور في ارادته بل احتمل ثالث هو كون المراد عدم اعتبار صفتها الا اعتبار عدم الصدق فيجزي بصدق ماء السدر او الكافور وبالخالص مما يوجب الصدق ومن الخليطين اصلا وبالخالص من كل شيء ونسب الى شيخنا الشهيد الثاني ولا يخفى ان الاول والاخير على حدي الافراط والتفريط ولا ريب في سقوطهما اما الاول فلظهور المقابلة في ارادة الخلوص منهما خاصة مؤيدا بانه اما غسل بالضم او الفتح ونحوه على التقادير ببقاء اسم الماء المطلق كاف فيه واما الاخير فلظهور مقابلته بماء السدر والكافور في ارادة ما لم يكن من فردهما جدا والاعتبار بعدم الاعتبار مما لا مدخلية له في معنى اللفظ والامر دائر بين الوجه الثاني والثالث والاظهر الاول منهما لان غاية المقابلة الظهور في عدم ارادة الخلوص مما عدا الخليطين واما منهما فبالكلية كما هو حقيقة القراح ودعوى ايجاب المقابلة انصراف الخلوص الى خصوص ما يوجب صدق اسم ماء السدر او الكافور غير محققة وان لم تكن بعيدة ومجرد ان المزج غير مانع من حقيقة الغسلية او الرفع غير كاف في ثبوت الدعوى المتقدمة اليها الاشارة مع ورود القيد الممكن كونه شرطا في خصوص المقام ويعتبر في كل غسل من الثلاثة ان يقع مرتبا كغسل الجنابة بتقديم غسل الراس ثم اليمين ثم اليسار وحمل الترتيب في المتن على الترتيب بين الاغسال الثلاثة المتقدمة اليها الاشارة خلاف ظاهر العبارة للغناء عن بيانه بالعطف فيها بثم وعليه فالعبارة تتضمن حكمين احدهما وجوب الترتيب الخاص ان لم يغسله ارتماسا وهو مورد اتفاق الفتوى البالغ حد الاجماع محصلا ومنقولا وكذا النص بعد حمل مطلقه على مقيده ولا ينافيه المرسل المتضمن لافاضة الماء بعد غسل الراس على الجانب الايمن من القرن الى القدم وكذا على الجانب الايسر لان غايته اعتبار تكرير غسل الراس او احد جانبيه مع الجانبين فان كان استحبابا فالمعارضة بانه منه او لعدم قائل بوجوبه كما في اللوامع فلا مغايرة اصلا وان كان وجوبيا كما نسب الى الصدوق والشيخ فهو التزام بالترتيب كما لا مخالفة من الشيخ بالتزام وجوبه في شيء من الترتيب ثانيهما الاجتزاء بالارتماس فيه واستفادته من قوله كغسل الجنابة وقد صرح به الفاضل والفخر والشهيدان والكركي وتبعهم جماعة بل في المصابيح ان عليه العمل في هذه الاعصار وقوى في الكشف عدم الاجتزاء به هنا وتبعه في الجواهر بل فيه انه ظاهر الفتاوى ومعقد الاجماعات مشيرا بها الى الاجماعات المتقدمة في كلام عن الانتصار والخلاف والمعتبر والذكرى والتذكرة على وجوب الترتيب بين الاعضاء لكن امعان النظر فيها وفي الفتاوى ظاهر بكون المراد بها وجوب تقديم الراس على اليمين واليمين على اليسار ان لم يرمس كما صرحوا بايجاب الترتيب في غسل الجنابة مريدين به ذلك مشيرين به الى شذوذ خلاف في تقديم اليمين وغيره حسبما مر ويشهد لهذا ان جملة ممن ادعى الاجماع هنا على وجوب الترتيب فلان كل موجب للترتيب في غسل الجنابة موجب له في غسل الاموات فلو كان مرادهم من الاجماع على وجوب الترتيب هنا عدم كفاية الارتماس اقتضى كون عدم اجزاء الارتماس في غسل الجنابة اجماعيا مع انه ليس كذلك قطعا بل لم اقف فيما يحضرني على مفت صريحا هنا بعدم كفاية الارتماس ممن تقدم كاشف اللثام نعم استشكله بعض كما عن التذكرة واحتمل العدم في جامع المقاصد اخيرا بعد البناء منه ظاهرا على الكفاية اولا وعلى كل حال وجه التردد او تقوية العدم هو الاصل مع الاقتصار في النصوص الواردة في بيان الكيفية على الترتيب وتمنع الاجتزاء به كما هو الاقوى المستفيضة المشبهة له بغسل الجنابة وفي بعضها انه هو وكيفية الصورة من اظهر وجوه التشبيه فيحكم بارادتها لا محالة وبه ينقطع الاصل ويندفع محذور الاقتصار واما دعوى ظهور التشبيه في ارادة الترتيب خاصة لعهده فيه في غسل الجنابة في تلك الازمان كما في الجواهر فبالغة غريبة لان العبارة بعد كون الكيفية اظهر وجوه التشبيه تكون مسافة لبيان المجزي من الكيفية فالمراد عموم ما

بين الاعضاء مع امر زايد
من التكرير فلا منافاة
مع ايجاب الترتيب

ما يجزى فى غسل الجنابة لا محالة لعدم ان الغلبة الصادمة هى غلبة استعمال اللفظ وهى منتفية لبنيتة ثم دعوى ندرة وجود الارتماس ايضا يومئذ بمرتبة الانصراف عنه ممنوعة ولو نزلنا الجرى فيما تضمن لفظ التشبيه بغسل الجنابة من نحو قول الصادق غسل الميت مثل غسل الجنب دون المستفيضة المتضمنة لان الميت جنب يغسل غسل الجنابة بل الاتصاف ان ثبوت غلبته نصا وفتوى كاف فى ثبوت الارتماس فيه مترونا ان الغسل المخترع فى الشريعة كالوضوء صورته واحدة ومن هنا منع ورد ان الغسل يجب ويستحب لكذا وكذا لو ثبت المتشرعة فى صحة وقوعه ترتيبا وارتماسا وما روى فى مورد بما ورد ان الغسل يجب لكذا او يستحب لكذا البالغ عدد المئات احد من المتشرعة شك فى تصورته هى الجزئية فى غسل الجنابة مع عدم ورود الارتماس فى خصوص شىء منها ايضا والاقتصار فى الاخبار هنا على ذكر صورة الترتيب بعد ملاحظة انها الميسورة الغالبة فى سائر الاوقات والاماكن لا يوجب تقييد العموم المركوز فى اذهان المتشرعة من اتحاد صورة الاغسال فى الشريعة لان الاقتصار على ذكر الغالبيات فى المحاورات طريقة شايعة مالوفة ثم التردد انما هو فى اجزاء الغمس لتمام الغسل الواحد من الثلاثة اما لو غمس عضوا او غمس بقصد عضو فلا خلاف فى كفايته عن الصب عليه وغسله تدريجا كما اعترف به فى الجواهر وصرح فى غيره بعدم التردد والخلاف فى اجزائه وعليه فهذا ما ينقض به دليل الخصم اذ الموجود فى الاخبار هو الصب على العضو دون الغمس له دفعة فالذى يوجب التعدى الى الغمس فى العضو يوجب التعدى اليه فى تمام الجسد الفرق بكون الاول من الترتيب لان مورده الاعضاء دون اجزاء العضو غير كاف فى التعدى اذ لم يرد عنوان الترتيب بين الاعضاء حتى يؤخذ بعموم لفظه وانما هو امر منتزع من كيفية الغسل المذكورة فى النص وهى ليست الا الصب ولو جوزنا اختصاص صورة الغسل هنا باحدى كيفيتى صورة سائر الاغسال من جهة اقتصار النص فلم لا يجوز اختصاصها باحدى كيفيتى صورة ترتيب سائر الاغسال ايضا من جهة اقتصار الاخبار وان كان عموم الترتيب فى غيره كافيا فى ثبوته هنا فليكن عموم كفاية القسمين فى غيره ايضا كافيا وبالجملة الفرق بين الامرين تحكم ولا يتوهم ان الارتماس لعضو من غسل كما لا خلاف فى اجزائه لا خلاف فى الارتماس الواحد للاغسال الثلاثة فى عدم اجزائها نصا وفتوى على كل حال معنى دعوى تمس اعتبار فى القراح كونه كثيرا وفى الخليطين الاولين ان عبر اطلاق الماء فكذلك وان اجتزء فيهما بالمضاف فلا تعتبر الكثرة كذا ذكروا اما وجه اعتبار الكثرة فى الاخير فهو انفعال الماء القليل بالملاقاة وتنجس ماء الغسل مانع من صحته عفى عنه هنا لضرورة شرع التغسيل ولظاهر النصوص فيما يصب على الميت بنفسه وفى النص فيه ووجه عدم اعتبارها فى الاولين ان قلنا بكفاية المضاف هو تنجس قليله وكثيره واردا ومورودا فان قلنا بمشروعية التغسيل به كانت ليل العفو فيه واما ان قلنا باعتبار الاطلاق فيهما ايضا فحالهما كحال الثالث وقد بينا فيه ان دليل العفو هو مشروعية الغسل كذا لا مشروعية الغسل من الخبث بالقليل على عفو النجس به لكن هناك حيث بنينا على ان كيفية التطهير بالقليل على عفوا انما تكون بورود الماء خصصنا عفو تنجس الماء بصورة تردون وورود المتنجس ولذا نوى على تقييده بعدم اعتبار ورود الماء فى غسل الخبث والعمل برواية غسل الثوب فى المركن كما عن بعض يلتزم ايضا بالعفو فيه لبنية فيقال بنجاسة الماء وطهارة الثوب وهيهنا حيث بنينا على ان كيفية الغسل بكل من القسمين فليدل على ثبوت العفو فيهما وامكان صورة فى احد القسمين اذا تعرضها المكلف تخلص عن تنجس ماء الغسل لا يقتضى بعدم جريان العفو فى غيرها كما ان امكان التطهير من الخبث بالوضع فى الكثير لم يرفع العفو فى صورة التطهير بالقليل وهنا ايضا اعترف الجماعة بانه ان قلنا بكفاية المضاف فى الغسلين لا يعتبر الكثرة مع امكان تحرى المطلق الكثير ح ايضا الا ان يقال من جهة ارتفاع النجاسة الميتية بالغسل الاخير عول مادة معاملة المطهر للخبث فى الفرق بين الورودين والغسلان الاولان كغاية المضاف فى مائه مبنية على عدم مدخليتهما فى الرفع كما صرح به فى الكشف مر اليه الاشارة ايضا فلا يعتبر فيه ما يعتبر فى ماء الرافع مع ان مشروعية التغسيل بالمضاف واردا ومورودا قاضية بعكد فا دخيته بنجسة الاستعمال الغسلى بالضم واعتبار الاطلاق فى مائهما انما يعتبر فى ماء الرافع كماء الاخير وفيه مجال للتامل مسئلتان احديهما اذا اعوز الماء الا عن غسل واحد فهل يصرفه فى الثالث فيغسل به خالصا من الخليط او فى الغسل الاول فيجب خلطه بالسدر ان وجد او بالكافور ان لم يوجد غيره قولان من كون اول ما يجب فعله التغسيل بالسدر فليقدم ومن كون التغسيل بالقراح هو العمدة فى التطهير فليترجح اذا دار الامر وبما يتعين الاول بان الحجز من احد جزئى المركب المرتب لتدريجى الحصول انما يتعلق فى الحقيقة بالجزء الاخير لقضاء اعتبار الترتيب باشتراط صحة الثانى بسبق حصول الاول دون العكس لا يقال مطلوبية الاول ايضا مشروطة بالاولية ولا يتحقق الا بوقوع الثانى بعده لانا نقول مرجع اشتراط الاولية الى عدم وقوعه مسبوقا وليس ماخوذا فيه حصول الثانى فالتغسيل بالقراح على الوجه المطلوب هو المتعذر اذا اعوز الماء عن غسلين دون التغسيل الاول فيجب صرف الماء فى غير الثالث وقد يكون هذا مراد الشهيد الثانى فى الروض من الاستدلال

مبنى على مدخليتهما فى الرفع بتغير فى مائهما

لصرفه فى الاول بوجوب البداية به لكن لا يخفى ان ذلك هو مقتضى مطلوبية الامرين المرتبين مع قطع النظر عن ملاحظة الاهمية فى البين و الا فقد يقال انه اهمية الغسل الثالث لكونه عمدة التطهير يوجب دفع البدن معه لنفسه اشتراط سبق الاول اذا دار الامر بينهما وقد يكون هو مراد الشهيد الاول من الاستدلال لصرفه فى الثالث فى الذكرى بان القراح اقوى فى التطهير الا ان اهمية الثالث فى حيز المنع بدعوى انه يتمشى من الاول باعتبار كونه ايضا ماء مطلقا ما يتمشى من الثالث مع زيادة مصلحة غرض السدر وعلى كل حال اذا وجد الماء بقدر غسلين فعلى قول الشهيد الثانى يصرف فى الاولين وعلى قول الشهيد الاول يبتدء بغسل السدر مراعاة للترتيب من غير معارضة شىء قال ويمكن الكافور لكثرة نفعه ومن بعده بالقراح لاهميته من غيره وثانيهما انه لو تعذر الماء وتعذر السدر والكافور وجب التغسيل بالقراح قطعا بغير خلاف وهل يسقط الغسلان الاولان او احدهما كما اختاره المص بقوله كفت المرة الواحدة بماء القراح وتبعه جماعة ام يجب مع تعذر الخليط التغسيل بجزئية الغير المتعذر من الماء المحض فيغسل مرتين او ثلاثا على حسب وجدان الماء بالقراح كما اختاره الفاضل وتبعه جماعة قولان من ملاحظة قاعدة الميسور ومن كون المقصود هو ترتب اثر الخليط فاذا فقد لم يكن ثمرة فى مجرد التكرير وربما يستظهر الاول من خبر الغسل بماء السدر او الكافور لظهور كون المامور به امرا واحدا هو ماء متقيد بخصوص اذا انتفى انتفى الواجب والثانى من خبر الغسل بماء وسدر لظهوره ح فى كون المامور به امرين متمايزين وان امتزجا فى الخارج كما صرح به فى المعتبر وغيره فلا يقتضى انتفاء احدهما سقوط الاخر وفيه ان مقتضى الثانى انما هو عدم السقوط بملاحظة قاعدة الميسور دون الامر الاولى المتعلق بماء وسدر مثلا على وجه الاجتماع لا على نحو قوله اعطه درهما ودينارا الذى مفاده فى قوة الامر باعطاء درهم والامر باعطاء دينار فالامر هنا واحد بتغسيل واحد بماء ممتزج لعدم تعقل التغسيل بالسدر ومتى اعتبر الاجتماع احتيج الى قاعدة الميسور وكذا الاول هو مقتضى الاول بمجرد قاعدة الامر بالمقيد واما بملاحظة قاعدة الميسور فيحكم فيه بعدم السقوط ايضا لجريانها فى كل ما كان تركيبا من اجزاء خارجية ولو بصيغة التركيب الاضافى نعم لا يجرى فيما كان تعدد اجزائه محتاجا الى تحليل عقلى حسبما قرر فى محله فالمهم ملاحظة الجابر فى المقام لاخبار الميسور حيث عرفت غير مرة ان يتمشى بها فى موارد الشهرة وهى فى المقام مفقودة فينبغى الحكم على قضاء الامر الاول وقد عرفت انه السقوط على التقديرين وما فى الجواهر هنا من كفاية الانجبار بالشهرة ولو فى غير المقام هو خلاف ما بينا عليه فى الجبر خصوصا اذا كان الضعف سندا ودلالة كما فى اخبار هذه القاعدة مضافا الى امكان دعوى ظهور اخبار الغسلين فى كون المقصود بالامر اثر السدر والكافور وفى مثله مع فقد القيد لا يجرى قاعدة الميسور وقد يستند لوجوب التغسيل بالماء مع تعذر الخليط بما ثبت نصا وفتوى فى المحرم انه يغسل ثلاثا بغير كافور لمنع الطيب والمتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان ما ثبت لتعذر شرعى لدليل مخصوص لا يسرى الى كلية التعذر العقلى وعلى ما ذكر يتجه عدم وجوب غير الغسل الثالث وان كان الاحتياط فى التغسيل ثلاثا ومنه قد ينشاء قوة لعدم وجوب التيمم فى المسئلتين بدلا عن الغسل الفائت او الغسلين فان فى وجوبه وعدمه قولين اختار العدم فى الذكرى لحصول مسمى الغسل وفى الروض وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلاثة ويظهر بناؤهما على القول بان تغسيل الميت غسل واحد بكيفية مخصوصة هى صورة ثلاثة اغسال فالمتجه سقوط التيمم لان بدل عن الغسل لا عن بعضه وهنا قد تعذر بعض الغسل غايته جواز الاتيان بالباقى نصار الباقى غسلا فى حقه فلا موقع لوجوب بدل له والقول بانه ثلاثة اغسال لصدق الغسل على كل من الثلاثة وح فان قلنا بان المقصود فى كل من الثلاثة هو التطهير بالماء وانما الخليط فى الاولين لزيادة التنظيف فلو تعذر يبقى مطلوبية التطهير بمائه كما هو احد الطريقين فيما تقدم فالمتجه وجوب التيمم بدلا عن كل فائت وان قلنا بان المطهر هو الثالث والاولان انما وجبا مع وجود الخليط المخصوص لغرض مخصوص منه نحو تنظيف وغيره فلو فقد لا يبقى مطلوبية التطهير بمائه فالمتجه سقوط التيمم بدلا عن الفائت الا اذا كان الفائت القراح اذ لم يعهد التيمم بدلا عن التنظيفات ونحوها بالماء المخصوص المخلوط ونحوه بل بناء على ما قد يتجه عدم وجوب زيد من تيمم واحد اذا فقد الماء بالمرة او تعذر استعماله كما ستعرفه فيما ياتى من انا نرجح ان اغسال الاحياء بناء ايضا على ما ذكرنا ان التغسيل غسل واحد وانه ثلاثة لكن المقصود فى التطهير هو الاخير لكن الظاهر كونها اغسالا ثلاثة ولم يتحقق كون المقصود بالطهر الاخير خاصة مع احتمال القول ايضا بعموم التيمم بدلا عن كل استعمال واجب للماء مع النية بصورة الغسلية او الوضوئية ولا يختص بالماء الخالص اذا كان ماء حقيقيا ولذا يشرع عن الاغسال المستحبة مع انها غير مطهرة من حدث بل وان كان جزء من المطهر اذا كان بصورة وضوء او غسل كما شرع بدلا عن الغسل الذى معه وضوء او عن الوضوء الذى معه وان قلنا بانهما معا رافعان لكل من الاصغر والاكبر ولعل هذا هو الاوفق بظاهر اخبار التيمم خصوصا نحو قوله فى صحيحة حماد وغيرها

موميتر لزالماء لظهوره فى شرع التراب حيث يجب استعمال الماء بصورة الغسلية او الوضوئية العبادتية المقرونة بالنية وعلى هذا يقوى التيمم عن الغسل الفائت فيما تقدم والتيممات الثلث فيما يأتى وتسمع فيه مزيد الكلام عن قريب فى شرح قول المصنف ولو خيف تناثر جسده ولا ريب ان الاحوط التيمم ثلاثا اذا فقد الماء واذا فقد الخليط الغسل ثلاثا بالقراح وبناء عليه فهل يلزم مراعاة الترتيب لو بالنية ام لا مقتضى الحاقها بالميسور وجوبها اذ المعتبر اتيان البعض على نحو اتيانه حال الانضمام لكن يحتمل دعوى انصراف مادل على الترتيب الى صورة

في وجوب الوضوء مع غسل الميت وعدمه

تغاير الغسلات دون ما اذا تساوت وتماثلت كما فى الفرض وفى وجوب الوضوء مع غسل الميت قولان والاستحباب اشبه وهو المشهور شهرة عظيمة بل قيل انه لا قائل صريحا بوجوبه وان حكاه فى الكشف عن صريح المحقق الطوسى والنزهة وظاهر الاستبصار والكافى بل هو ظاهر قول المصنف فى وجوبه قولان وبالجملة المعروف من المذهب هو عدم الوجوب اما مع الاستحباب كما هو المشهور ولعله الاقوى او مع عدم رجحانه كما عن بعض مبسوط الخلاف والمبسوط والسرائر والمراسم والحدائق وغيرها ويستند للوجوب الاخبار المتضمنة للامر به وهى معارضة بخلو الاخبار الباقية الواردة فى بيان الكيفية عن ذكره فانه بحكم الدالة على نفى الوجوب خصوصا صحيح يعقوب ابن يقطين منها سئل عن غسل الميت فيه وضوء الصلوة قال يبدء بمرافقه بغسلهما بالحرض الحديث من غير ذكر الوضوء والامر به فى بعض الاخبار لا يقاومها لانه لا احتمال الاستحباب الشايع فيها سيما مع ملاحظة قرائن منها كثرة عطف المستحبات عليه بخلاف الخلو فانه لا يجتمع مع الوجوب ضلا خصوصا فى المسؤول عنه بالخصوص والاسندالاعراض الاصحاب فعن المبسوط عمل الطائفة على ترك العمل بذلك ونحوه عن الخلاف وعن التذكرة انه شاذ ومع ذلك موافقة للعامة فليحمل على الاستحباب كما هو الدائر فى الاوامر القاصرة عن مرتبة الحجية فى الوجوب هو الذى لبلح على الاستحباب معتضدا بفتوى المشهور بل الفتوى من المشهور كافية فى الحكم الاستحبابى مسامحة فى ادلة السنن ولا يقاومها التشبيه بغسل الجنابة القاضى بعدم مشروعية الوضوء بناء على كونه كذلك فى المشبه به لا دلالة القوة احتمال كون التشبيه فى نفس الغسل صورة وكيفية ولا معتضد لاعتضاد الاوامر المحمولة على الندب بالشهرة والمراد بترك العمل الحكى عن الشيخ والتذكرة انما هو بظاهرها من الوجوب لعل الثانى للشروعية بحمل هذه الاخبار الآمرة على التقية لكن لا داعى له مع صحة الحمل على الاستحباب الذى لا ينافيه خلو الاخبار المتقدمة انه هو انما ينافى الوجوب دون الاستحباب بقى فى المقام روايات ان كل غسل معه وضوء فيتوهم الدلالة على وجوب الوضوء هنا وفيها اولا انها غير شاملة للمقام لما عرفت فى غسل الجنابة من عدم اعتباره فى نفس الغسل بل هو لرفع الحدث الصغير المنفرد او المطوى فى الكبير فهو معتبر لما يخاطب به المغتسل مما يتوقف على الوضوء وهنا لا الموت حدث ولا الميت مخاطب بشىء وان شئت

في بيان [illegible] التيمم

فقل كل غسل معه وضوء وهذا تفسيل وثانيا على تقدير الشمول للمقام فهو بنحو العموم وخلو الاخبار البيانية مع البناء على الدلالة على العدم فهى بنحو الخاص معتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظاهر الحكى عن الشيخ الاجماع فيخصص به العموم المذكور وح لا ينبغى التامل فى عدم الوجوب بل الاحتياط فى تركه توضى الميت للخروج عن شبهة عدم المشروعية بعد سخافة احتمال الوجوب وغاية ندرة القول به حتى يبلغ مرتبة دعوى عدم مصرح به والله العالم ولو خيف من تغسيله تناثر جسده فلا يغسل قطعا وكذا كل مانع من استعمال الماء كما انه يجب ان يمم بغير خلاف فتوى بل ونصا بدعوى عموم اخبار بدلية التيمم له ومنع دعوى عدم انصرافها الى نحو المقام باعتبار ظهور قيامه مقام الماء وهنا يعتبر فى الماء غيره من الخليط فلا يقوم مقامه ثم ظهور قيامه مقام الماء فى رفع الحدث والماء هنا رافع الخبث ايضا لدفع الاول بكون المبدل ايضا ماء بناء على اعتبار الاطلاق فى ماء الغسلين الاولين فانه ماء مخصوص والخصوصية غير موجبة للانصراف مع ان تعدد الغسل الاخير الذى هو بالقراح كاف فى شرع التيمم ح بدلا والثانى بان غايته عدم قيامه مقامه فى دفع الخبث فيجب غسل ملاقيه برطوبته بل واغتسال ماسه وهو غير المدعى وخصوص خبر زيد بن علي عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام ان قوما اتوا رسول الله صلعم فقالوا مات صاحبنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه منجبر سنده بالفتوى البالغة حد الاتفاق فلا يقاومه صحيح عبد الرحمن عن ثلاثة كانوا فى سفر احدهم جنب والثانى ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ماء يكفى احدهم من ياخذ الماء ويغسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذى عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز بعد ضعفها بالعدم وجودها بهذا السند والمتن فى اصل معتبر فمن التهذيب بهذا المتن لكن السند عن عبد الرحمن بن نجران عن رجل حدثه قال سئلت ابا الحسن ع وفيه ارسال وعن الفقيه مسندا بالسند المذكور لكن فى متنها وبدفن الميت بتيمم ويتيمم الذى عليه الوضوء مع ان المتن المقدم ايضا غير صريح فى نفى التيمم فلا ينبغى التامل فى وجوب

التيمم هنا وان ناقش فى دليله فى المدارك ثم الكلام فى وجوب تيممات ثلاثة او تيمم واحد قولان ناشيان من كون التغسيل كله عملا واحدا فهو بمنزلة غسل واحد مضافا الى ان المبدل من الغسلين الاولين ليس الماء وحده ولا يعهد قيام التراب مقام غيره وفى الرياض انه مقتضى اطلاق النص اى خبر زيد وفيه سوقه لمجرد وجوبه فى مقابل الدفن بلا شىء واختاره فى الذكرى ونسبه الى ظاهر الاصحاب وفى الكشف عن الفاضل انه لازم القول بكفاية القراح مرة اذا فقد الخليط وقد عرفت وجهه مما تقدم فى فقد الخليط ومن كونه فى الصورة اغسالا ثلاثة فيجرى عليه اثرها وان كان بحكم عمل واحد اختاره الفاضل فى جملة من كتبه وثانى المحققين والشهيدين ويوكده البناء معه على مدخلية الغسلين الاولين فى التطهير كما يؤيد الاول مع القول بانه اغسال ثلاثة البناء على كون المطهر هو الثالث والاولان لخاصية السدر والكافور وقد عرفت وجه التاكيد والتاييد ايضا مما تقدم فى فقد الخليط وقد اشرنا هناك الى بناء وحدة التيمم وتعدده على الامرين المذكورين مع ظهور كونه اغسالا ثلاثة من غير تحقق كون المطهر هو الاخير خاصة مع قيام احتمال القول بعموم التيمم بدلا عن كل استعمال واجب للماء الى اخر ما ذكرناه وبينا انه الاوفق بظاهر الاخبار وعليه فالاظهر هنا هو التثليث بناء على اعتبار الاطلاق فى ماء الاولين لانه مقتضى عموم بدلية التراب عن الماء الواجب وان ربما واحد وانه احد الطهورين معتضدا باستصحاب

في تيمم الميت

النجاسة بل فى عدة التشغل بناء على طريان الاجمال فى موضوع المطهر هنا من طرو الخلاف ومؤيد بان الماء مع كونه اقوى يجب فيه التعدد فالبدل اولى وفى الروض ان قضيته عدم تثليث التيمم هنا هو سقوط التيمم فيما تقدم من المسئلتين اذا تعذر الخليط عن الغسل الفائت او الغسلين وتبين مما سمعت ان وجهه هو بناء عدم التثليث اما على كون التغسيل غسلا واحدا او مع كونه اغسالا ثلاثة المطهر هو الذى بالقراح وعلى كل منهما يسقط التيمم بفوات الغسلين الاولين خاصة واليه يرجع دعوى الفاضل من ان عدم التثليث لازم القول بكفاية القراح مرة اذا تعذر الخليط كما لا يخفى وفى كيفية التيمم هنا ضرب الحى بيده ومسحها على الميت كما صرح به كل من تعرض للكيفية وقيل لانه بدل التغسيل الذى يكلف به الحى فلا مدخلية لضرب يد الميت قلت مع ما فيه من الحرج غالبا ان لم يتعذر برفع اعضاء الميت لضربها بالارض والمسح بها بل هو من ابذائه بتحريكه الممنوع فى الاخبار فتنزل لذلك منزلة الحى المنعقد ضرب يديه والمسح بها ولو بالاعانة فيضرب بغير يده ويمسحها على حال ويحتمل ان قلنا فيما يأتى فى تيمم الحى العاجز بضرب يد المتولى دون العليل كان هنا اولى بقى الكلام فى حكمين احدهما وجوب تيان الغسل الاختيارى اذا تمكن منه بعد فعل الاضطرارى كما اذا سل مع فقد الخليطين مثلا وعدم وجوبه والاجزاء بما فعله للاضطرار قولان من دعوى الاجزاء وان الاضطرارى عند وقوعه ارتفع العذر وتام مقتضى وجوب الاختيارى الذى يقتضيه النظر ان وان فهمنا من نصوص شرع الابدال ابدال فى غير المقام اقامة الناقص مقام الكامل المقتضى بظهور سقوط المبدل مع اتيان البدل لكن لا يقتضى فهمنا ذلك ايضا هنا من مجرد قاعدة الميسور التى لا تفيد ازيد من ايجاب تيان الباقى المقدور واما سقوط المعذور فهو لقبح تنجز ارادته لا لارتفاع المطلوبية بقيام البدل فاذا ارتفع سبب القبح توجه الخطاب لارتفاع مانعه فالاقوى فيه وجوب الاعادة اذا تمكن قبل الدفن او بعده ان لم يستلزم النبش المحرم كما اذا اخرجه السيل ودعوى ان الدفن هنا بمنزلة خروج الوقت فى غيره لا دليل عليها اما فى بعض الكتب من الوجهين فيما بعد الدفن وان قلنا بالاعادة قبله من جهة اطلاق الفتوى بعدم الاعادة بعده بل الطلاق معقد الاجماع عليه ومن جهة عدم انصراف دليل الاعادة الى ما بعده فى غير محله لتنزل الاطلاق على الغالب من استلزام النبش وكون التشكيك فيما بعد الخروج بغير نبش من سيل ونحوه ان كان فهو من التشكيكات البدوية التى لا عبرة بها ثانيهما اتيان الغسل بعد التيمم اذا تمكن منه قبل الصلوة لا اشكال فى وجوبه واذا تمكن بعدها فى القواعد فى وجوبه ح نظر وكان وجهه من الشك فى انه مطلوب للصلوة كالطهارة فى صلوة الاحياء فلا يجب لانه كالمتيمم للفريضة اذا وجد الماء بعد اتمامها او لنفسه فيجب لزوال العذر ومحل الوجوب والوقت باق والبناء عليه جود مما بنى عليه فى جامع المقاصد من اقتضاء امتثال الامر الاجزاء والاعادة بامر جديد وان التيمم طهارة عذرية وقد زال العذر اذ لولا النظر الى الشك فى كونه مطلوبا لنفسه او للصلوة لم يتجه التردد بل مطلوبيته لنفسه قضيته بان لا يتجه معها الا عدم السقوط وكونها للصلوة لا يتجه معها الا السقوط كما فى التيمم للفريضة كما لا يخفى مع ان القاعدة على نظائر العذر بين فى غير المقام ثم على تقدير ايجاب التغسيل فى اعادة الصلوة عليه اشكال فى القواعد ووجهه وقوعها صحيحة وهو مقتضى الاجزاء وغاية الامر فوات الترتيب ولا تدارك فيهما مع الفوت عذرا ومن ان الصلوة مشروطة بالطهارة والمسلم هو الترتيب عليها ولو سلم الاشتراط فباحد الامرين من المائية حال القدرة والترابية

والاظهر عدم وجوب الاعادة بعد الغسل وقوله [illegible] بالتيمم الطهارة

في نزع قميص الميت

حال الاضطرار كما في سائر الشروط التي لها ابدال اضطرارية وسنن تغسيله ان يوضع الميت حين التغسيل على مرتفع من الارض كساجة وسرير ونحوهما اجماعا كما صرح به في غير واحد من الكتب ويشعر به من النظر الامر فيه بوضعه على المغتسل ويؤيده الاعتبار جدا من صونه بذلك من التلطخ بتراب الارض وطينه واقذارها وتبعده من غسالته ومنه يتبين وجه ما ذكروه من انه لكن الموضع منحدرا الى جانب واسفل من جانب رجله لينحدر الماء من تحته ويكون انحداره من جانب الرجل لمظنة خروج شيء من اسفله فلا ينحدر الى طرف راسه وان يكون حال التغسيل موجها الى القبلة بكيفية حالة احتضاره اتفاقا في الكيفية وعلى المشهور في استحبابه بل هو معقد اجماع الغنية وربما يتوهم دعوى اجماعه من عبارة المعتبر وليس كذلك وخالف جماعة فاوجبوا التوجيه فيه لظاهر الامر في بعض نصوصه و الاظهر الاستحباب للصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه الى القبلة قال يوضع كيف تيسر الحديث لدلالته على التخيير اذا تعدد افراد الميسور وان كان بعضها الى غير القبلة ولا اقل من ظهوره في التخيير بين الفعلين المسئول عنهما اذا تيسرا معا مع انه في ثانيهما غير متوجه نظرا الى الاتفاق في الكيفية على انها الاول وهو لاعتضاده بالشهرة المحققة و الاجماع المحكي بعد الاصل واطلاق اكثر النصوص بوضعه حال التغسيل لا يكافؤه ما في خبر يحيى الكاهلي من الامر به لا سندا لضعفهما ولا دلالة لاقترانه فيهما بالامر بكثير من المستحبات وهو صالح لارادته منه ايضا مع شيوع استعمال الامر في الندب ولا معتضد لاعتضاده بما عرفت فلا يفيده وان وافقه ما في الحسنة المتقدمة في الاحتضار من قوله فيستقبل بوجهه تجاه القبلة وكذا اذا غسل مع ما فيها من ضعف الدلالة ويستحب ان يكون حال تغسيله مظللا اجماعا كما صرح به في المعتبر وظاهر جامع المقاصد ايضا وللصحيح عن الميت هل يغسل في الفضاء قال لا باس وان ستر فهو احب الي وخبر طلحة يستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء ستر يعني اذا غسل ولعله المراد مما في بعض العبارات من استحباب كونه تحت السقف والا فلا دليل على خصوصه هذا وفي استحباب تغسيل الميت بما عدا الصبي والصبية والزوجين والمحارم في قميصه او ثوبه او مجردا ساترا عورته قولان اولهما عن العماني وفي الذكرى والروضة قال ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر لجملة من الاخبار منها الصحيح ولا يغسل الا في قميص بل عن العماني تواتر الاخبار بتغسيل علي ع النبي ص في قميصه والثاني عن النهاية والخلاف والمبسوط والسرائر والمهذب والمعتبر والمختلف وعن الاخير انه المشهور كما في الحاشية الجمالية قال في شرح العبارة المنقدمة عن الروضة كون هذا مذهب الاكثر غير ظاهر بل القائل به من المتاخرين نادر ولا اعلم سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بتغسيل علي النبي ص في ثوبه وانما المعروف الحكم بنزعها اما تماما والقاء خرقة على عورته كما في بعض الاخبار وباخراج اليدين منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته لجملة اخرى من الاخبار منها مرسل يونس فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وقوى في الجواهر التخيير بين تغسيله في ثوبه ومجردا عن ثيابه مستور العورة كما هو ظاهر جامع المقاصد ايضا جمعا بين الاخبار وعن ابن حمزة عده من الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا لعذر ولا يخفى ان اراد ظاهره لظهور الوفاق على الجواز وهذا الخلاف انما هو في غير الزوجين والمحارم ففيهما ظهور الوفاق على استحباب التغسيل في الثياب اما مطلقا او في غير تغسيل المرئية وجها كما حكينا فيما تقدم التامل في تغسيلها عن حاشية المدارك وبالجملة لا ينبغي التامل في قوة افضلية التغسيل في ثيابه فيما لكثرة ما يظهر منه ذلك من الاخبار التي لا تشمل المقام لكون موضوعها الغير المماثل وموضوع هذا البحث واخبارها هو المماثل كما لا يخفى ولعل الاظهر استحباب النزع للتصريح به في رواية يونس وظهوره من رواية ام انس فاذا اردت غسلها فابدا بسفلها والق على عورتها ثوبا ستيرا وما استند اليه لاستحباب عدم النزع اصلا بمعنى بقاء لبسه والتغسيل فيه من الصحيح المتقدم وقوله في صحيح ابن مسكان مع الحسنة الاخرى وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وتغسيل النبي ص في قميصه محتمل لارادة عدم التجرد منه تماما بل جذبه الى عورته وجمعه عليها وغايته ظهور كون الوظيفة عدم الانفصال عنه بل جمعه على عورته وهذا امر اخر غير بقاء اللبس الذي هو محل البحث واظهر في ارادته ما ذكر حسنة الحلبي منها اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه او غيره ومثلها الرضوي معتضدا باجماع الخلاف الذي تسمعه والشهرة العظيمة التي سمعتها من الجمال فلا معارض معلوم لمرسل يونس وظاهر رواية ام انس وهنا تردد اخر على تقدير استحباب النزع او في صورة نزعه وهو ان الافضل جذبه الى عورته وجمعه عليها وستره ما يرام انفصاله عنه وستر عورته بخرقة او مخير بينهما ولا وظيفة في احدهما اختار الاخير في الخلاف قال يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او نزع القميص وتركه على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال ابو حنيفة

نزع قميصه وتركه على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة وعلمهم انه مخير بين الامرين انتهى ومن الغريب حمل الجواهر تخييره هذا على التخيير الذي اختاره هو في المقام الاول وحكيناه عن جامع المقاصد وعرفت التردد بينهما فيما مر من عبارة الجمال وتعرض لهذا التردد ايضا في المعتبر وصرح بجواز الامرين وعلى كل حال ربما يستظهر من الاخبار المتقدمة خصوصا من مرسل يونس افضلية الاول ولا اقوى التخيير بينهما للتصريح به في حسنة الحلبي ونحوها الرضوي المعتضدين باجماع الخلاف ولا يعارضه اقتصار تلك الاخبار على ذكر الستر بقميصه تحكيما للنص على الظاهر وما كان منها بنحو قوله في الصحيحة والحسنة وان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحت القميص والثالثة لا تغسله الا في قميص نزل على ارادة مرجوحية تغسيله عاريا مكشوف العورة كما يظهر من تنكير القميص فيها واخبار تغسيل النبي ص حكاية فعل لا بيان في التخيير ولا اقل من عدم معارضتها التصريح بالتخيير وان سلمنا المعارضة فالترجيح من جانب نص التخيير لاعتضاده بعد الاصل بالاجماع المحكي في الخلاف الا ان في بعض العبارات يمكن تنزيلها على التردد والخلاف الثاني وعلى كل حال فان لم يرد التغسيل في ثوبه وقميصه فاريد نزعه منه او غسل فيه فاريد نزعه منه بعد ان غسل فليفتق جيب قميصه وينزع قميصه او ثوبه من تحته لقوله في خبر عثمان ثم يخرق القميص اذا فرغ من غسله وينزع من رجليه مجبرا بالفتوى لما عرفت حتى الاجماع كما دل عليه عبارة جامع المقاصد انه لا كلام بين الاصحاب في استحباب نزع القميص من تحت الميت انتهى والظاهر ان المقصود بالحكم في النص والفتوى هو استحباب اخراجه من تحته وذكر الفتق والخرق فيهما ارشادي فان نزعه من تحته بغير الخرق وبغير اذية الميت بزيادة تحريكه غالبا يكون بذلك وح لا يتوقف الخرق على اذن الوارث لاذن المالك الحقيقي بواسطة النص بذلك وكان ملاحظة حق الميت من راحته المتوقفة عليه وربما لوحظ الجمع بينهما بفعله اما باذن الوارث ومع الضمان لانه لم يتمكن من حصول الاذن وفيه انه يلزم ح التلف في اصل التصرف في تغسيله في الثوب اذ لا فرق بينهما في توقف التصرف على اذن المالك مع عدم التزامه ولا احد غيره بذلك ولعل اطلاق النص والفتوى ايضا ينفي الضمان نعم يشكل في الخرق بلا اذن ان امكن النزع من تحته بسهولة وبغير زيادة تحريك ولو مع قصد الضمان واطلاقهما منزل على الغالب وعلل النزع من تحت في المعتبر بكون الاسافل مظنة النجاسة في المريض فلو جر القميص منها الى الاعالي نجس الاعالي قال فان قيل يلزم من ذلك قصر الحكم التعبدي على الخوف فلو قطع بعدمه لم يندب قلنا مظنة خروج النجاسة متحققة نظرا الى الغالب فيعلق الحكم عليه كما هو الشان في غالب الحكم ولا يخفى ضعفه لقولهم اولا به في النزع بعد التغسيل ايضا ولا نجاسة ح وثانيا على تقدير التلوث والنزع قبل التغسيل لا فرق في جره الى الاعلى والاسفل لورود الماء عليهما بالتغسيل وان لم يجب بقاء نجاسة الاسافل كالاعالي لكون الجميع بدن الميت وان يستر عورته ان كان ممن لا يحرم النظر من الغاسل الى عورته في غير الصبي والصبية للنص به في الزوجين حوانه وربما حمل على الوجوب فيه تعبدا لكن لقصوره عن اثبات الوجوب بعد من لم يقل به حمل على الندب فيدل بالفحوى في غيرهما ولا اقل من المساواة واما حيث يحرم النظر منه الى عورة الميت كغير الزوجين فيجب ستر العورة ويحتمل القول ايضا باستحباب الستر ايضا نظرا الى ان الواجب فيه كف النظر ويمكن بغير الستر لكن يندب الستر تحفظا عن غفلة النظر ولو من مصادفة غير الغاسل ولو بحضوره بغتة ان لم يحضر احد نظرا الى اطلاق بعض الاخبار بستر العورة حال التغسيل ويستحب تليين اصابعه قبل التغسيل برفق كما ذكره الشيخان وعن الخلاف الاجماع عليه وعن المعتبر انه مذهب اهل البيت لوروده في النص وهذا الاستحباب حيث لم يتصعب والا كما اذا تعسكت اصابعه فلا يتعرض لها كما صرح به في خبر الكاهلي فان امتنعت عليك فدعها وكذا الرضوي والاعتبار مساعد ايضا وربما حمل عليه الغمز المنهي عنه في خبر طلحة ولا تغمز له مفصلا او حمل النهي ايضا على ما كان بعد الغسل لعدم الفائدة ح بناء على ان الفائدة فيه ليكون اطوع للتغسيل والتطهير وان يغسل راسه وجسده برغوة السدر كما في التذكرة ونهاية الاحكام وعن المعتبر ان غسل راسه وجسده برغوة السدر مذهب فقهاء اهل البيت والمراد غسلها قبل التغسيل الواجب كما يفهم من خبر عمار ويونس بعدم الدلالة على كونه خارجا من الغسل الواجب ولعله لظهور الاتفاق المحكي عن المعتبر واما خبر الكاهلي ايضا مع غاية ظهور قوله في خبر عمار ثم تبتدئ بغسل الراس واللحية بسدر حتى تنقيه ثم تبدا بشقه الايمن ثم بشقه الايسر وان غسلت راسه ولحيته بالخطمي فلا باس في ارادة الوجوب بقرينة ذكر الخطمي فانه غير خارج في الوجوب لكن ليس فيها الا غسل الراس واللحية كما في بعض الكتب دون سائر الجسد كما في المتن وغيره ولا يخفى ان مقتضى الخبر المذكور قيام الخطمي في هذه الوظيفة مقام رغوة السدر كما عن التذكرة وفي بعض العبارات قيام الاشنان ايضا ولا باس بذلك كله لظهور كون المقصود من هذه الغسلة التنظيف وان يغسل فرجه بالحرض اي الاشنان قبل التغسيل الواجب كما عن المقنعة والاستبصار والمراسم والمصباح وغيرها لقوله في خبر عمار ثم يوضاه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر الحديث وفي جملة من

ويستحب الغسل من تحت الثياب مع ستر عورة الميت

العبارات بماء السدر والحرض كما عن النهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب والشرايع وفي القواعد وغيرها كما في خبر الكاهلي وان يبدء
بعد ذلك بغسل يديه اجماعا كما عن الغنية وظاهر المعتبر والتذكرة وللاخبار التي مقتضى الجمع بينها كون المراد من اليد هنا من اطراف
الاصابع الى نصف الذراع بماء السدر ثلاثا جمعا بين ما في المرسل ثم اغسل يديه بثلاث مرات الى نصف الذراع وحسنة الحلبي كالرضوي
ثم يبدأ بكفيه ورأسه ثلاث مرات بالسدر بجعل الكف على ما تقدم هذا ان خلتا من النجاسة الظاهرة والا وجب غسلهما لما مر من وجوب ازالة
النجاسة من بدن الميت مطلقا ثم يبدأ في غسل راسه الوجوبي بشق راسه الايمن لخبر الكاهلي واطلاق خبر الفضل يبدء بميامنه وصريح
المعتبر كظاهر التذكرة الاجماع عليه ثم يغسل شق راسه الايسر ويستحب ان يغسل كل عضو منه الغسل الوجوبي والاستحبابي ثلاثا في كل
غسل من الاغسال الثلاثة وصريح المعتبر وما تقدم عن الذكرى وظاهر التذكرة الاجماع عليه كما في خبري يونس والكاهلي ونحوهما
الرضوي فيبدأ بغسل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا ثلاثا ثم الفرج ثلاثا ثم الراس ثلاثا ثم الجانب الايمن ثلاثا ثم الجانب الايسر
ثلاثا بالماء والسدر ثم تغسله مرة اخرى بالماء والكافور ثم بالماء القراح مرة ثالثة فيكون الغسل ثلاث مرات كل مرة خمسة عشر صبة
ولذا قال في الذكرى وحصرها الجعفي في كل غسلة خمس عشرة صبة لا تنقطع اي حتى تستوفي العضو وكذا في الرضوي لكن لم يذكر في
الرضوي غسل الراس الاستحبابي قبل الوجوبي بالرغوة وبناء على ما تقدم من كونه غير الوجوبي تكون الغسلات ثماني عشرة في
الغسل الاول بناء على اختصاص الرغوة بالاول وكان المراد حصر عدد ما يتكرر في كل غسل وان يمسح بطنه برفق في الغسلتين الاوليين
اي قبل كل واحد منهما البرد على ما يخرج منه بالمسح الماء بعده اجماعا كما في المعتبر والغنية وظاهر الخلاف وصرح به في خبر الكاهلي وفي
خبر ام انس في المرأة ويتم في الرجل بعدم القول بالفصل الا الحامل فلا يستحب المسح فيها ولو برفق بل يكره كما صرح به جماعة لقوله في
خبر ام انس وان كانت حبلى فلا تحركها ولما ظهر من المعتبر والذكرى وجامع المقاصد حرمته لخوف الاجهاض وفيه منع الخوف مع
الرفق الذي هو الوظيفة نعم مع القوة يحرم لذلك ولا يستحب في الغسل الثالث اجماعا كما عن المعتبر والذكرى والتذكرة ونهاية الاحكام
لخلو الاخبار منه وعن الخلاف والوسيلة والجامع والذكرى كراهته وفي الجواهر بما شمل كراهته اجماع الخلاف وعلله الشهيد بانه تعرض لكثرة
الخارج من الميت ويستحب ان يقف الغاسل جانب يمينه اي يمين الميت كما في جملة من الكتب وفي الغنية الاجماع عليه مع انه لا نص في خصوص
الايمن هنا ولذا اقتصر في جملة اخرى على ذكر الجانب قال في المعتبر والوقوف على الجانب اي مطلقا اولى من التقييد بالايمن لفقد النص على
خصوص الميامن والعمومات قد لا تقتضيه وقيل عموم استحباب التيامن مع اجماع الغنية كاف في الحكم الاستحبابي لخصوص الايمن وفي الجواهر
قد يقال باستحباب مطلق الجانب مع زيادة الفضيلة في الايمن فيكون جمعا كما يقال في غيره من المطلق والمقيد في المستحبات ويستحب ان
تحفر للماء الذي يجري من غسالة الغسل حفيرة مخصوصة تجاه القبلة وعليه اجماع الغنية ويكره ارسالها في الكنيف فانه اعظم وفي الذكرى
اجمعنا على كراهية ارسال الماء في الكنيف دون البالوعة وقد يشعر به مكاتبة الصفار هل يجوز ان يغسل الميت الذي يصب عليه يده
الى بئر كنيف فوقع عليه السلام يكون ذلك في بلاليع واما قوله في الفقيه لا يجوز فمحمول على الكراهة والا فلا ريب في ضعفه وان ورد على طبقة الرضوي
ايضا الضعف عن اثبات الحرمة خصوصا مع اعراض الاصحاب فيتلخص احكام ثلاثة في ارسال غسالة الميت مستحب هو ارساله في ارض منخفضة
غير الكنيف والحفيرة الخاصة واما البالوعة فقد تلحق بالحفيرة لظاهر المكاتبة مع كون المقصود بالحفيرة واتخاذها التباعد عن مظنة التنجس
بالغسالة وقد تلحق بالارض غير الكنيف بناء على كون الوظيفة خصوص الحفيرة وقد يشعر به عبارة الذكرى ويحمل المكاتبة على بيان
مجرد الاباحة لو وقع في مظنة الخطر التنزهي فتدبر وان ينشف الميت بعد الفراغ من تغسيله قبل التدرج في الكفن بثوب للتصريح به
في الاخبار وحكاية الاجماع عليه عن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وظاهر المنتهى ويكره في التغسيل امور منها اقعاده وفي الخلاف كظاهر
التذكرة الاجماع عليه ونص عليه في خبر الكاهلي بقوله واياك ان تقعده مؤيدا بانه ضد الارفاق بالميت بل من اذاه وتحريكه وغير المعظم
هنا ما بين افراط وتفريط فعن ابن سعيد ونهرة حرمته لظاهر النهي المتقدم وعن المعتبر التامل في الكراهة ايضا للصحيح عن الميت فقال
اقعده واغمز بطنه رفيقا واستبعد حمله على التقية قال ولكن لا باس ان يعمل بما ذكره الشيخ من تجنب ذلك والاقتصار على ما اتفق على جوازه
انتهى وهما ضعيفان فالاول لضعفه عن اثبات الحرمة للاصل والشهرة العظيمة بل الاجماع المحكي على عدمها بل على الكراهة كما هو الدائر
في النهي القاصر عن اثبات الحرمة والثاني لعدم استبعاد حمل الامر على التقية بعد ذهاب كافة العامة على الجواز من غير كراهة ومع امكان
حمله على الاباحة لو وقع في مظنة الخطر ومنها قص اظفاره وترجيل شعره للتصريح بكراهتهما في خبري غياث وطلحة ففي ثانيهما كره ان يقص

كان في النص اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة مع في حجره مخصوص ومكروه وهو ارساله في الكنيف ومباح وهو ارساله ... صح

حكم المكان ...

من الميت ظفر

من الميت ظفرا ويقص له شاربا ويحلق له عانة او يغمز له مفصل عليه يحمل النهي في غيرها القصور عن اثبات الحرمة وان كان فيه المرسل من
اصحاب الاجماع لان العبرة فيه بقبول الاصحاب وهنا متحقق دونه لم ينظر الى الاجماع في ظاهر المعتبر والتذكرة على الكراهة ومع ذلك عن
بعض الاصحاب الحرمة فيه لظاهر النهي ومنع الاجماع لمعارضة المحكي منه بما في ظاهر الخلاف والغنية والمنتهى من الاجماع على عدم الجواز ولفظة
كره في الخبرين تحمل على غير المصطلح فان المصطلح شايع في لسان الفقهاء دون الاخبار ولعل الاظهر الاول لشيوع النهي التنزيهي وضعف احتمال
الحرمة في لفظ كره وان لم يكن شايعا في المصطلح خصوصا مع قيام القرينة على ارادة غير الحرمة من ضم ما لا يحرم قطعا من غمز المفصل ولا
مع فهم المعظم بل الكل منه ذلك والاجماع المتاخر على عدم الجواز ظاهر في ارادة نفي الجواز الخالي من المرجوحية في مقابل بعض العامة المفتين
به للتصريح بكراهة حلق شعر العانة وحف الشارب وتقليم الاظفار في بعضها كالخلاف في غير مقام بل فيه دعوى الاجماع على كراهتها ولا
اقل من تصادم الادلة واقتضاء الاصل الكراهة خصوصا مع اتفاق الجميع على المرجوحية والظاهر من ملاحظة النصوص عدم اختصاص
الكراهة بقص الاظفار وترجيل الشعر بل كل فصل شيء منه او فعل ما هو مظنة حصول الانفصال ويكره ايضا جعله اي الميت بين
رجلي الغاسل له للنهي عنه في خبر عمار مع نفي الباس عنه في خبر يونس فالجمع بحمل الاول على الكراهة والثاني على مطلق الجواز خصوصا مع قيام
الشاهد من الشهرة العظيمة على الجواز بل الاجماع المحكي عن الغنية عليه مؤيدا بعدم العثور على مخالف فيه ويكره ايضا ارسال الماء المنحدر من
الغسل في الكنيف حسبما عرفت وقد مر ايضا انه لا باس بارساله في البالوعة اما مع كونه من المستحب او مع كون الارسال عنها على الجواز الخالي
من المرجوحية الامر الثالث من الامور التي ينبغي النظر فيها الكفن وضروريه ووجوبه وكونه موردا لاتفاق النص والفتوى مغن عن اطالة
الكلام والواجب اندرج في الكفن الموجود لا بذل الكفن وان استحب مؤكدا ونحوه سائر الآلات المحتاج اليها في التجهيز من الماء والسدر والكافور والارض
ولا يتوقف امتثاله على النية كالتحنيط والدفن نعم الثواب يتوقف عليها لظهور توصليته ووجوبه وتعلق الغرض بحصوله كنظائره من المكلفين
في الخارج وفي الجواهر ظهور الاجماع على وجوبه كذلك وفي الروض ان النية معتبرة فيه وفي التحنيط لانهما فعلان واجبان لكنه لو اخل بها
لم يبطل الفعل وهل ياثم بتركها يحتمله لوجوب العمل ولا ياثم بالنية لقوله لا عمل الا بالنية وعدمه وهو الاقوى لان القصد بروزهما في
الوجود قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى محصله ما ذكرناه من اجزائه بلا نية وتوقف الثواب عليها لكن في عبارته
من التدافع ما لا يخفى واختار بعض المعاصرين عدم امتثاله الا بالنية استنادا الى اصالة اعتبارها في الخروج من عهدة الامر والمنع فيه مسند
لما قررناه في محله وفي الجواهر احتمال القول فيه بحصول الثواب من غير نية لظهور الاخبار ما لم ينو العدم وهو مبني على ما تقدم في النية
من دعوى عدم الملازمة بين ترتب الثواب والعبادية لظهور الاخبار في ترتبه على مجرد ايجاد جملة من الافعال التوصلية ومنه يتبين
الوجه فيما ظهر من مجمع البرهان من عدم استبعاد ترتب الثواب هنا وان نوى العدم فانه من دعوى ترتبه في الاخبار هنا على مطلق
فعله كقوله من كفن مؤمنا فكذا وهو في غاية البعد لعدم انصرافه الى من فعل بقصد مجرد نيته محضا والكلام في الواجب منه يقع
في موضعين احدهما في عدده وخلاصة الكلام فيه انه لا خلاف نصا وفتوى في عدم زيادته على قطعات ثلاث وانما التردد في كونه اقل
ام لا يجزي الاقل من الثلاث الا في الضرورة المعروف من مذهب الاصحاب هو الثاني بل الاجماع عليه في غير واحد من الكتب لا يبعد
كونه محصلا اذ لا يعرف الخلاف الا من سلار فلم يوجب الا قطعة واحدة وكانه بعتبر الشاملة للبدن لضرورة وجوب مستوريته في
الكفن ويدل على القول المعروف روايات مستفيضة منها خبر عبد الله بن سنان الميت يكفن في ثلاثة اثواب وفي سندها سهل
وامره سهل وموثقة سماعة عما يكفن به الميت قال ثلاثة اثواب وفي ثالثة الكفن فريضة للرجال ثلاثة اثواب والروايات المتضمنة لان
رسول الله صلى الله عليه وآله كفن في ثلاثة اثواب مع البناء على وجوب التاسي مطلقا او في نحو المقام وهذه الاخبار في نفسها حجة فضلا عن اعتضادها
بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية واستدل لسلار بصحيحة زرارة المروية في المقام بطرق ثلاث طريقان منها معروفان احدهما في
التهذيب وثانيهما في الكافي والثالث في بعض نسخ التهذيب فالمعروف من التهذيب قلت لابي جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن قال لا
انما الكفن المفروض ثلاثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد مبتدع والعمامة سنة
وما في الكافي هكذا ثلاثة اثواب وثوب تام الحديث والذي في بعض نسخ التهذيب حسبما هو في الحاشية الجمالية والجواهر واللوامع
هكذا ثلاثة اثواب او ثوب تام وحكي عن بعض نسخ التهذيب ايضا ما هو في الكافي وبعضهم استدل بالرواية لسلار على نسخة او
ثوب وتقريبه واضح من كون او للتخيير وبناء على كون التخيير بين الاقل والاكثر الغير المتغايرين بوجه ممتنعا يحمل على كون الزيادة مستحبة

الامر الثالث من الامور ... الواجب في الكفن

والاقل هو

والاقل هو الواجب اذ هو المنقول عن سلار دون التخيير وفيه انه ليس باولى من حمله على التقية فان الاكتفاء بها مذهب العامة بل الحمل عليها اولى من التقريب المذكور لاستلزامه كون المفروض مباحا بمعنى المستحب المؤكد وهو مع بعده مناف لسياق الخبر الذى هو ذكر ما عدا المستحب من الكفن وقيل ويحتمل كون او بمعنى الواو وقيل يحتمل كونها للتقسيم بين حالتى الاختيار والاضطرار وقيل يحتمل كون همزة او او تمام العاطف او مع المعطوف زيادة من الراوى والحمل على التقية ارجح منها وفى الذكرى والروض جعلها دليلا لسلار على تخيره وثوب وكان التقريب ظهورها فى كون كل من الثلاثة والواحد لا مع غيره واجبا والتخيير بين الاقل والاكثر ممتنع فالزيادة مستحبة وقضيته ايضا كون المفروض بعضه تاكد الاستحباب ليس باولى من كون الواو استينافية بمعنى وثوب منها تام وكونه منها استظهارا من نفس السياق باستينافية الواو او لعدم تعلق منه بلا اقل بل جعله صفة للثوب مع رجوع ضميره الى المفروض اى وثوب من المفروض تام شامل للبدن لا اقل اى من قدر شموله مع احتمال العطف لكن او للتقسيم ايضا الى حالتى الاختيار والاضطرار وقيل ويحتمل كون الواو بمعنى او والحمل على الاستينافية اولى منها ومن العطف المذكور تقريبا للاستدلال ولا باس بحمل ذكر العاطف والمعطوف معا لاجل التقية ايضا اذ لا فرق بالنسبة اليها فى كونها بلفظة او او الواو التى للتقسيم ولا اقل من قدح بعض هذه الاحتمالات فى تمامية الاستدلال خصوصا مع شيوع نسخة المفروض ثلاثة اثواب تام الواو على تقديرها يكون الخبر دليلا للمشهور ومعناه هو المعنى المذكور على تقدير استينافية الواو اما بجعل كلمة تام خبر المبتدأ محذوف هى احدها تام او مبتدأ وخبره مواراة اى تام منها مواراة ويظهر من قوله فى الرياض مضافا الى فقدهما معا فى اكثر النسخ المعتبرة اى الواو او وجود نسخة هكذا ثلاثة اثواب ثوب تام لا اقل منه مع انها منفية قطعا والظاهر ان مراده انتفاء العاطفين معا مع المعطوف ومقصوده نسخة ثلاثة اثواب تام بقرينة جعله ذلك فى اكثر النسخ المعتبرة وبالجملة هذا الخبر اما دليل للمشهور او غير صالح للاحتجاج به فى المقام وربما استدل لسلار بصحيحة ابن سنان كيف اصنع بالكفن قال تاخذ خرقة فتشد بها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما يصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شئ وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من تحته قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على صدره بتقريب قوله الكفن قميص وهو محمول على الواجب منه وفيه ظهورها فى كون الازار من الكفن ايضا فلم يقتصر على القطعة الواحدة وعدم ذكر الثالثة لعله لكون الرواية لم تسق لذكر العدد بل لطريق لبس ما يلبس منه وشرائط ما يحتاج الى بيانه ولعل غير ما ذكر غير محتاج الى البيان ومنه اللفافة فيجعل الخبر دليلا للمشهور اولى لدلالته على كون القطعتين من الكفن الواجب فتثبت الثالثة بالاجماع المركب اذ الطائفة بين قولين لا ثالث

فى تعيين قطعات الكفن

الموضع الثانى فى مائية الكلام فى كيفية القطع الثلاث الواجبة المعروف المشهور انها ما كانت بصورة مئزر وقميص وازار والكلام فيها فى مقامين احدهما فى تشخيص موضوع كل منها ثانيهما وجوب تلك الهيئة المخصوصة اما الاول فالمئزر فقيل هو ما يستر ما بين السرة والركبة كما فى الروض والروضة وقيل ما يسترهما معا كما فى جامع المقاصد وقيل من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما عن المقنعة والمراسم او من سرته الى حيث يبلغ المئزر كما عن المصباح او ما يستر العورة خاصة كما احتمله فى الروضة لانه شرع لسترها بالاصل وفيه عدم لزوم اطراد الحكمة فليحمل مطلقه على المقيد وان كان هو المتعارف وتعارف ستر الازيد من العورة والظاهر تعارفه بعدم القصور عن ستر الحقوين الى الوركين الى نصف الفخذين والمدار من هذه الجهة على مسماه الذى يتحقق بذلك فما زاد من جميع ما تقدم فلا يقصر عن الفرد المتعارف واما القميص فحدده فى الروض والروضة والمسالك بما يصل الى نصف الساق وكانه المتعارف كذلك فى ذلك الزمان فلينزل الاطلاق عليه وهو حسن والا كان المتجه كفاية مسماه الذى يتحقق بما لا يبلغه بل وان لم يستر الركبة ايضا نعم لا باس بقصوره عن نصف الساق بشئ يسير لتحقق التفاوت اليسير فى المتعارف بالضرورة والمتعارف بجميع افراده مجز واما الازار فلا خلاف فى كون المراد منه هنا ما يشمل جميع البدن طولا وعرضا وان فرض تحققه عرفا بما لا يشمل جميع البدن كما ربما يعطيه بعض العبارات لمعلومية تعلق الغرض بمستورية الميت فى الكفن انما التردد فى وجوب زيادة شئ فى المقام يمكن معه عقد طرفيه طولا وينطبق احدهما على الاخر كما فى الرياض معللا بعدم تبادر غيره من الاخبار وحكاه ايضا عن الروض وغيره وكان الغير جامع المقاصد ولكن فى الجواهر استظهر منها الزيادة فى الطول دون العرض ومال هو الى عدم اعتباره فى شئ منهما ولعله الاظهر لتحقق الصدق بمجرد الشمول قطعا ويتوى دعوى انصراف ما فى الاخبار الى مثله وهى من التشكيكات البدوية الناشئة من غلبة دوام المستورية بها بغير كلفة حيال المرء ونحوها والانصراف الناشى من نحو هذه الغلبة فى الحصول لا يوجب قصر الحكم على فرده لو تكلف غيره لا يجزى والزائد على ما يتحقق به اقل المصداق المعتبر فى كل قطعة طولا وعرضا اخذه من التركة موقوف على اذن الوارث وباعتبار جنسه

الاعلى والادون حق الميت هو اللائق بحاله وسيتضح الحكم من هذه الجهة فى المسئلة الثامنة من العشر فانتظر واما المقام الثانى فاعلم ان خصوص المئزر بعنوانه معينا هو المعروف من مذهب الاصحاب بل لم اجد فيه خلافا صريحا الا من صاحب المدارك فاختار اجزاء ثياب ثلاثة شاملة او ثوبين شاملين وقميص ونسبه الى الاسكافى ايضا المحكى عنه من قوله لا باس ان يكون الكفن ثلاثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا انتهى ملاحظا اطلاق الثوبين او الثلاثة فى عبارته لكن ظاهر عدم الباس اجزاء الثوب الشامل والمئزر وظاهر المدارك عدم الاجزاء بغير الثلاثة اثواب شاملة او قميص وثوبين شاملين قال المئزر ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلاثة المفروضة ولم اقف فى الروايات على ما يقتضى ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلاثة الى ان قال ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافتين او الاثواب الثلاثة الشاملة للجسد اولى انتهى وجرى عليه بعض من هو على مذاقه وفى المعتبر بعد حكاية ما تقدم عن الاسكافى قال وهو بما ذكر ابن الجنيد ولكن الذى اراه انه لم يفهم من عبارة الاسكافى نفى المئزر بل عدم تعيين القميص فراجعه وعلى كل حال كلام صاحب المدارك مبنى على عدم حمل الازار الموجود فى الاخبار الكثيرة فى باب الكفن على المئزر ومبنى قول المشهور على جعله بمعناه اذ الاخبار خالية من لفظ المئزر كما يقوله صاحب المدارك لكن الظاهر كون المراد من الازار هو المئزر اما لدعوى كونه حقيقة فى لفظ الازار كما يظهر من كثير من كتب اللغة اما مختصا به كما يظهر من بعضها او مع الملحفة ايضا او لو بالاشتراك كما يظهر من اخر فعلى الاول واضح وعلى الاشتراك القرينة قائمة على تعيين المئزر اولا من كون الملحفة مع عدم موضع لها فى الكفن غير واف وضعها الاصلى بستر جميع البدن وثانيا من ملاحظة كون المراد منه فى اغلب موارد اطلاقه فى الاخبار هو المئزر كما فى باب ان الاحرام ازار ورداء وفى باب عدم دخول الحمام الا بازار وفى باب الاستمتاع بالحائض بما فوق المئزر ومن ازار فيها وفى باب كراهة الاتزار فوق القميص وفى اخبار وقت الامام طاليا للنورة وفوقها الازار الى غير ذلك فيحصل الظن القوى بارادته هنا لان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب وثالثا قيام القرينة فى كثير مما ورد فى الكفن وقد تضمن الازار على ارادة المئزر منها الصحيح كيف اصنع بالكفن قال تاخذ خرقة فتشد مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك وان لا يخرج منه شئ الى قوله ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف فان توهم عدم لزوم الازار من شد الخرقة انما يصح لو كان بمعنى المئزر دون اللفافة الى ان قال ثم الازار طولا حتى يغطى الصدر والرجلين اذ لو كان بمعنى اللفافة يغطى جميع البدن والخبر يكفن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعم بها لاختصاص ما يلف فيه بالبرد الظاهر بعدم الفرق فى الازار كالقميص لعمومه وفائدة بجميع البدن والرضوى يكفن بثلاثة اثواب لفافة وقميص وازار ولو كان الازار هو اللفافة لقال لفافتان وهذه الاخبار تصلح قرينة لارادته منه فيما خفى علينا قرينته وهى بنفسها ايضا كافية فى اثبات وجوب المئزر مع ظهور تعيينه فيها لكثرة من القميص ونحوه فلا يجزى بدونه مضافا الى اخبار التكفين فى ثوبى الاحرام مع ما هو المفروغ عنه نصا وفتوى من انهما ازار يتزر به ورداء يتردى بها والمتبادر منها الاتزار فى الكفن بازاره كتبادر تقمصه ايضا فى القميص الذى هو مذكور فى بعضها مع ثوبى الاحرام كقول ابى الحسن عليه السلام كفنت ابى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفى قميص من قمصه مضافا فيما ذكر معهما القميص كالمروى فى تكفين رسول الله صلى الله عليه وآله وتكفين ابى جعفر عليه السلام بثوبى احرامه الى ان القطعات الثلاث المكفن فيها قميص ومئزر وازار وليس منها ما ينبغى الشمول الا واحدة والى دلالة زرارة التى عرفنا ان معناها ثوب واحد منها تام على جميع بدنه والى الصحيح يكفن الرجل فى ثلاثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة فى خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو المئزر لمعلومية كون المستحب الزائد للمرأة لفافة وخمار ولا يطلق المنطق على الثوب الشامل لجميع البدن فليس الا المئزر لانه الذى يشد على الحزام ثم لا فرق بين الرجل والمراة فى الكفن الواجب نصا وفتوى وهذه الاخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المحكية فى الخلاف والغنية وظاهر محكى المنتهى بتقييد اطلاق ما تضمن التكفين بثلاثة اثواب او ثوبين وقميص وبهذا التقريب يندفع القول بعدم اجزاء المئزر كما ظهر من المدارك ومن تبعه وكذا القول بالتخيير بينه وبين ثوب شامل بدله كما احتمله فى الجواهر وربما احتمله ايضا عبارة المدارك بوجه ووجه الاندفاع انه ان كان تخييرا عقليا فهو مبنى على تحكيم اطلاق الثوب وقد عرفت لزوم تقييده وان كان شرعيا بالجمع بين المتباينين كما فى الجواهر فهو مبنى اما على اخذ الشمول فيه فى معنى الثوب وهو ممنوع جدا او فهمه من التعبير بالدرج فيها فى بعض الاخبار فكذلك ايضا لانه بمعنى الوضع فى طى الثوب وان لم يستوعبه ولو سلمنا ظهور الاستيعاب فالمذكور هو الدرج فى مجموعها لا فى كل قطعة منها والمجموع مستوعب او على معارضة الاخبار المعتبرة للمئزر بقوله فى الحسن ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن لظهور اللفافة فيما يشمل البدن وح فهو حال

فى بيان المراد من الازار بمعنى المئزر

وقد قرر الامام كونه من الكفن والموثق ثم تبدأ فتبسط اللفافة ع

من ذكر المئزر وان الجمع بينهما بالتخيير ضرورة انه بعد تسليم دلالته على تعيين الجمع بالتخيير مع المكافئة وكيف يكافؤ هذا الخبر الاخبار الكثيرة
المعتضدة بفتوى المعظم بل الجميع مع ان في دلالته ضعفا لعدم معارضة الخلو للتصريح بالذكر مع امكان صدق اللفافة بمطلق
اللف وان لم يكن لجميع البدن خصوصا اذا لف اكثره ومعظمه وامكان دعوى ظهور ارادة لف المئزر هنا لقرينتين احديهما انه لو كان
المراد ما يلف الجميع مع كون البرد كذلك لقال بقميص ولفافتين وثانيتهما اختصاص البرد بالجمع بمعنى شموله ما قصر عنه غير المئزر
بعدمه في اللفافة وبالجملة هذا الخبر لا يكافؤ الاخبار المتقدمة لا دلالة ولا سندا ولا معتضدا فيتأول بما لا ينافيها واضعف مما ذكر
بناء التخيير على طرح الاخبار من الطرفين نفيا واثباتا والرجوع الى اصالة البراءة واستظهر التخيير بين المئزر وعدمه في الجواهر من المعتبر
وقد عرفت بنائه على كلام ابن الجنيد فاهمته للبناء على عدم تعين القميص دون المئزر واما خصوص القميص فالمعروف ايضا وجوبه معينا
بل عليه الاجماع في الخلاف والغنية وربما يحكى ايضا من المعتبر والذكرى والتنقيح وشرح الجعفرية وعن الامالي نسبته الى فتوى الاصحاب وقد وقفت
على عبارته للثلاثة الاول وظاهرها الاجماع على العدد الثلاثة في مقابل سلار ولم يحضرني عبارة الاخيرين واختار الاسكافي وتبعه في المعتبر
والروضة التخيير بينه وبين ثوب غيره وربما ظهر من الكشف تقويته لتضعيفه دلالة الاخبار على وجوبه وكانهم يعرفون باستحبابه وظاهر
الجامع مجرد عدم خصوصية القميص وكفاية غيره وان لم يكن شاملا لجميع البدن وفي الروض يقوم مقامه ثوب شامل لجميع البدن ولعل مراده ايضا
ذلك لذكره كالمعتبر الاستدلال برواية زرارة انما المفروض من الكفن ثلاثة اثواب تام لخلوها عن ذكر القميص فيدل على اجزاء غيره مع انها كالصريح
في عدم اعتبار شمول غير واحد لكن في المدارك اعتبر شمول ما يقوم مقام القميص قال والاقتصار على القميص مع اللفافتين الخ حسبما سمعته عنه
سابقا الا ان يحمل الاولى كلامه على الاولوية الاحتياطية لا استحبابه وان فتواه قوله مثله ليستفاد من هذه الروايات التخيير بين الاثواب
الثلاثة وبين القميص والثوبين وان عبر بعده ايضا بالثوب الشامل فيحمل على ما حمل عليه عبارة الروض بل يحمل عليه الشمول فيما يذكر بدل المئزر
ايضا في عبارة المدارك بارادة مجرد نفي خصوصيته مقدار شمول المئزر وعلى كل حال لا اشكال في قوة القول المشهور للمستفيضة المصرحة
بالقميص وبعضها وان كان في دلالته على وجوبه معينا قصور نحو قوله وكفن رسول الله (ص) وابو جعفر في احرامين وقميص مثلا لكن كثير
منها واضح الدلالة كقوله في صحيحة معوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه الخ المعلوم استحباب اثنين منها
الخرقة واللفافة فبقي الثلاثة واجبة ومثلها الصحيح المتقدم تكفن المرأة العظيمة في خمسة درع ومنطق الحديث وقوله في حسنة حمران
ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وفي الرضوي يكفن بثلاثة اثواب لفافة وقميص وازار الى غيرها بل في بعضها كما في الجواهر
وغيره ما يشعر بمعروفية كون القميص من اجزاء الكفن بحيث ينصرف الاطلاق اليه وهي مع كونها معتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع
المحكي الذي تنجبر به قصور دلالة البعض ايضا تقييد ما ورد بالاطلاق لاثواب الثلاثة ويحكم على ما خلا من ذكر القميص لا محالة ومنه
ينقدح ضعف سند الجماعة في التخيير فانه ان كان التخيير العقلي هو الاطلاق المذكور او الخلو المزبور ولعله المراد من قوله في الذكرى
لخلو اكثر الاخبار من تعيينه واصل البراءة اي تحكيما للمطلقات الكثيرة لتعاضد بعضها ببعض وباصل البراءة فلا يكافؤها ما
تضمن القميص المقيد فرع المكافئة وح قوله بعد ذلك وللخبر محمد بن سهل ذكر لشاهد حمل ما فيه التعيين على الندب بعد عدم المكافئة
وان لم يكن مراده ذلك فلا محصل للاستدلال للمسالة على قاعدة حمل المطلق على المقيد وعلى كل حال الجواب ان الاخبار المعينة للقميص وان كانت
اقل لكنها معتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي فتكافؤ المطلقات ولا عذر ح من العمل بقاعدة حمل المطلق على المقيد وان كان التخيير الشرعي
فهو الجمع بين المستفيضة وما ينافيها باجزاء ما لم يكن معه قميص وليس الا خبر محمد بن سهل سالت ابا الحسن (ع) عن الثياب التي يصلي فيها
الرجل ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلاثة اثواب قال لا باس والقميص احب الي وفي الفقيه سئل موسى بن
جعفر عن الرجل يموت ايكفن في ثلاثة اثواب بغير قميص قال لا باس به والقميص احب الي والظاهر انهما واحد ولعله نقلها الصدوق بالمعنى
بالمعنى بناء على ان الجمع بين المتباينين هو الفتوى بالتخيير وفيه انه على تقدير تمامية دلالته لا يكافؤ المستفيضة المعتضدة و
الجمع فرع المكافئة فليأول بما لا ينافيها كما سمعته مع ان في دلالته تاملا لاحتمال كون المراد ان القميص المصلي فيه احب الي لا مطلق القميص
وهو غير بعيد وان استبعده في الرياض لان المسؤل عنه اولا هو القميص المصلي فيه وثانيا بقوله يدرج فيه ثلاثة اثواب هو الثوب
المطلق وان لم يكن مصلى فيها فاجاب بعدم الباس بغير المصلى فيه ولكنه يحب القميص المصلي فيه واما الازار بمعنى الثوب الشامل
لجميع البدن فوجوبه معينا مورد اتفاق النص والفتوى مما يجوز الصلوة فيه للرجال وفاقا للجماعة بل في الغنية الاجماع قال لا يجوز

ان يكون مما

ان يكون مما لا يجوز فيه الصلوة من اللباس لفضله الثياب البياض عن القطن والكتان كل ذلك بدليل الاجماع واوهنه في الرياض
بشمول معقده فضل البياض من الكتان مع ان كراهته مطلقا مشهور ويندفع بان مراده فضل لون البياض بناء على استحبابه مطلقا ولونه في
غير القطن فقد وقع العبارة في الكافي ايضا وعلى كل حال يؤيده ما في الجامع قال وانما اشترطنا كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير
جلد فكان دليله الاجماع انتهى وربما يساعده التتبع لعدم مصرح بجوازه في شيء مما لا يصح الصلوة فيه ولو غير الحرير واقتصار جماعة في
المنع على الحرير دون غيره ليس خلافا بل ظاهره عدم منع الكلية جدا وربما استدل بقول علي (ع) في خبر ابن مسلم مع ابي بصير لا تجمروا الاكفان
ولا تمسوا موتاكم بالطيب فان الميت بمنزلة المحرم فان عموم المنزلة فيه مع ما ورد في ثوبي الاحرام من اعتبار كونهما مما يصلى فيه قاض باعتباره
فيما يلبسه الميت من الكفن ايضا وهو جيد بناء على القول بحرمة تطييب الميت بغير الكافور لا الكراهة اذ عليها لا يتم الاستدلال لتعين حمل
التعليل ح بتقييد الكراهة على انه يستحب ان يكون بمنزلة المحرم وبعموم موثقة عمار والكفن يكون بردا واجعل غيره من القطن وان لم يحصل
عمامة قطن فاجعله سابريا خرج ما خرج كالصوف فيجوز فيه بقي الباقي المعلوم فيه استحباب الامر بجعل غيره من القطن وعليه لا يتم الاستدلال
واستدل له في الرياض باختصاص اخبار التكفين بحكم التبادر بالقطن قال مضافا الى النهي عن الكتان في الخبر واشعاره في الخبر المستلزم ذلك
النهي عن غيره اي مما لا يجوز الصلوة فيه بطريق اولى ويلحق به ما اجمع على جوازه كالصرف مما يؤكل لحمه ويبقى جواز الباقي ومنه ما لا يتم الصلوة
فيه خاليا عن الدليل وهو كاف في المنع بناء على وجوب تحصيل البراءة اليقينية في مثل المقام قال ومن هنا ينقدح وجه المنع عن الجلد
مطلقا مضافا الى عدم اطلاق الثياب عليه وكذا الشعر والوبر والحرير انتهى وهو مع الغض عما في قوله مضافا الى النهي عن الكتان من كونه نهي تنزيه
باعترافه فلا ينفع جيدا لو تم الانصراف الى القطن وهو ممنوع جدا فانحصر الدليل في الاجماع المحكي المتقدم المؤيد بما في جامع المقاصد
من دعوى القطع بعدم جواز التكفين في الجلد ووبر ما لا يؤكل لحمه ومعلوم ان منعه منه لكونه مما لا يجوز الصلوة فيه ودعوى القطع هكذا
ممن لا يعمل بالظنيات جار مجرى دعوى الاجماع وح يجب الاقتصار في المنع على صورة التمكن مما يجوز الصلوة فيه لفقد الاجماع في صورة
الاضطرار فيما لا يجوز الصلوة فيه وهو كاف في الجواز ح فيما عدا الحرير وفاقا للرياض في الفرق بين [illegible] بين في الجواز وعدمه الا انه بناه على
دليله المتقدم قال ولو احوجت اليه الضرورة الى ما منع عنه سابقا فان كان المنع للنهي عنه كالحرير اتجه المنع هنا للاطلاق مع احتمال
الجواز للاصل واختصاص النهي بحكم التبادر بحال الاختيار وان كان لغيره مما ذكرناه اي دعوى الانصراف واقتضاء الشغل اتجه الجواز لا
وارتفاع المانع لاختصاصه بصورة وجود غيره مما يجوز التكفين به واما الوجوب فمشكل لعدم الدليل عليه لعدم الاجماع فيه واختصاص
الامر بالتكفين في الاخبار بحكم التبادر بغيره ويمكن جريان الاشكال في الاول لوجود المانع من اضاعة المال وتفويته من دون رخصة
والمسئلة محل اشكال ومن هنا ينقدح وجه اخر للمنع عن الحرير هنا وحال الاختيار انتهى وحاصل فرقه انه اذا وجد المنصرف اليه فلا
يقين البرائة فيه لا يجوز التكفين في غيره بخلاف ما اذا لم يكن الا غير المنصرف اليه فانه وان لم يتيقن معه البرائة لكن يحتملها فيجوز التكفين
به احتياطا ولا يجب لعدم تحقق الموضوع وعدم معلومية تحقق الامتثال ولقد اجاد فيما افاد في الجواهر هنا جدا بعد نقل كلام
الرياض قال وهو مبني على اجمال التكفين وان لم يسم شرعيا ليتوجه جريان اصالة البرائة ح مع الشك في اندراجه تحت الكفن ولا
وجوب للاحتياط هنا لفرض وقوع الشك في الشغل لا في المشغول به والا فبناء على ما ذكرناه من بقاءه على المعنى اللغوي فان اعتبر
فيه من قبيل الشرائط فمع ظهور ما دل على اشتراطها بصورة الاختيار لا مناص من الوجوب للامر به ودعوى انصرافه اي الامر به الى غير ذلك
الذي هو غير قطن فيتمسك باصالة البرائة ح كالاول اي البناء على اجمال التكفين ممنوعة انتهى قلت وما وجه به في الرياض جريان
الاشكال في الاول من اضاعة المال فيضعف بعدم السرف والاضاعة فيما يبذل للاحتياط الراجح كما ان محذور التشريع ايضا مرتفع
الا في الحرير مع البناء على ان للتكفين به حرمة ذاتية وكذا يضعف احتماله جواز التكفين بالمحرم المنصوص مع الاختصاص بدعوى اختصاص
نهيه بحكم التبادر بحالة الاختيار اذ هو ممنوع جدا ولا حاجة مع الاطلاق الى الاجماع في خصوصه نعم لا يبعد دعوى اختصاص منع التكفين
سواء كان للنص او لكونه مما لا يجوز الصلوة فيه بناء على اشتراطه بصورة امكان غير الممنوع دون ما اذا انحصر الامر في الممنوع فيجوز التكفين
فيه مطلقا ما لم يكن مغصوبا او نجس العين بدعوى ظهور تعلق الغرض بعدم الدفن عريانا على كل حال لمنافاة احترامه بدا ستر البدن في التراب
كالبهيمة من اخبار علة التكفين وان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا وغير ذلك بل لعل ذلك هو الظاهر وينبغي العمل عليه من بين الوجوه
الثلاثة التي ذكرها في الذكرى فيما اذا انحصر في الممنوع غير المغصوب من المنع لاطلاقه والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر

ووجوب ستر

وجوب ستر العورة به حال الصلوة عليه ثم ينزع منه وفي البيان في صورة انحصار الامر بالممنوع جوّز في جلد ما يؤكل وتنظر في جلد ما لا يؤكل والحرير ووبره وشعره النجس وفي جامع المقاصد جوّز في المتنجس لعدم وجوب نزعه اذا استوعبت النجاسة وتعذر غسله عن الميت ولانه آئل الى النجاسة فامره اخف ومنع من الجلد والحرير لاطلاق ما دل على المنع منهما من مفهوم الموافقة الحاصل في الجلد من الامر بنزعه عن الشهيد وما تقدم في الحرير وقال جواز صلوة النساء في الحرير لا يقضي بجواز التكفين وان اقتضاه فقه الانشاء ولعل الاقوى جواز الجميع اذ لم يجد غير الممنوع وعلى كل حال فلا تقدير بعدم ثبوت شرطية كونه مما يجوز الصلوة فيه يعتبر امور لقيام الدليل على اعتبار خصوصها منها بلا خلاف في اعتباره مطلقا اختيارا واضطرارا ومع الانحصار في هذا القسم يدفن عريانا ويستر عورته ولو في حال الصلوة عليه احتمل في جامع المقاصد وغيره عدم الستر بالممنوع بل يوضع في القبر بحيث لا يرى عورته ثم الصلوة عليه وهذا امران احدهما كونه غير نجس العين كالمنسوج من شعر الكلب والخنزير ووبرهما وثانيهما كونه غير المغصوب وامران آخران اعتبارهما مورد اتفاق النص والفتوى واما كون اعتبارهما مختصا بحال الاختيار او مطلقا فعلى النظر المتقدم احدهما ان لا يكون حريرا ومنعه في حال الاختيار اجماع كما عن المعتبر والتذكرة والذكرى وظاهر نهاية الاحكام وصريح جامع المقاصد وشرحي الجعفرية ومستظهر الكشف ومجمع الاردبيلي ويدل عليه مضمر ابن راشد ومرسلة الفقيه عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من غير قطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى فقال اذا كان القطن اكثر من القز فلا بأس والمرسل عن علي عم ان رسول الله صلعم نهى عن ان يكفن الرجال في ثياب الحرير وتؤيد بالنهي عن التكفين بكسوة الكعبة مع تجويز سائر استعمالاتها فالظاهر انه من جهة حريريتها ولا يعارضهما ما في خبر السكوني نعم الكفن الحلة لقصورها في الدلالة لعدم تبين اعتبار الابريسم في موضوع الحلة كما صرح به في كتب اللغة فلا داعي لحمله على التقية وكذا في السند ولا يعارض بسند المضمر المنجبر بالاجماعات مع ما في الذكرى من كونه من المقبولات وصريح معقد الاجماعات كالذي عن الشيخ مع ظاهر باقيها كالنص عموم الحرمة للرجل والمرأة وبه يضعف ما عن المنتهى ونهاية الاحكام من احتمال جوازه للمرأة استصحابا بالجوازه حال الحيوة وان استظهر من المرسل لعدم العبرة بمفهومه وعلى تقدير المفهوم غير مكافؤ لما تقدم من النص العام المعتضد بالاجماعات على العموم بل النص به ايضا من المرسل كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل ومقتضى النص وان كان عموم الحرمة الا اذا كان الخليط اكثر لكن الانسب هو التجويز بخلط غير المستهلك وان لم يكن الاكثر كما هو المعتبر في الصلوة ويوافقه معقد الاجماعات على ما هنا من حرمة الحرير المحض واما منعه في الاضطرار وعدمه فقولان ناشئان مما تقدم من عموم النص واهمية الستر ومنها ان لا يكون متنجسا ومنعه حال الاختيار ايضا مورد اتفاق النص والفتوى وفي الاضطرار وجهان ناشئان من نظير ما تقدم في الحرير بل لعلهما قولان بالنظر الى ما مر عن البيان وكان ظاهر المعظم جواز التكفين به ابتداء واما استمرارا فظاهرهم الاتفاق على عدم نزعه ودفنه عريانا اذا تنجس ولم يمكن تطهيره ولو بالقرض وهذا مما يؤكد جواز الابتداء به اضطرارا وهنا امر خامس مزيد في اصل اعتباره في الكفن ان لم يثبت لكلية وعدم اعتباره ولو في حال الاختيار فضلا عن الاضطرار وهو كونه غير الجلد ولو ما يؤكل لحمه ولا نص فيه نفيا ولا اثباتا بل المنع منه مبني على ان الموضوع المبين به الكفن في جملة من النصوص هو الثوب وهو غير صادق على الجلد او غير منصرف اليه فلا يجوز التكفين به وقد افتى به جماعة كما عن المعتبر والتذكرة والذكرى واللوامع والموجز وجامع المقاصد وشرحي الجعفرية وكشف الالتباس والمسالك وغيرها بل نسب الى الاكثر بل بما ظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة والقطع الذي ادعاه في جامع المقاصد انه مظنة الاتفاق ولا ينافيه كونه في اللغة المواراة ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه لانه بحكم الشرط الشرعي في تحقق الغرض المراد كما انه كذلك ايضا على تقدير تماميته ما تقدم من اعتبار كونه مما تصح الصلوة واستدل في بعض الكتب المتقدمة بنزعه من الشهيد مع انه لا ينزع ما عليه فهنا اولى لكن الدعوى غير ثابتة لانها ان كانت تبادر المنسوجية تبادرا وضعيا كما يظهر من بعض الجماعة خصوصا في اللوامع حيث قال لعدم صدق الثوب عليه عرفا الظهور في المنسوج فهي ممنوعة جدا لظهور صدقه على الملبد من نحو قطن او صوف قطعا وان كانت الدعوى التبادر الاطلاقي اي انصراف اطلاقه الى المنسوج فمع كونها ايضا في حيز المنع خصوصا فيما كان محيطا على هيئة الثوب فالظاهر الصدق فيه كما صرح به الاردبيلي ولذا اجتزأنا به في الكفارات فان قيل الاجتزاء به هناك لكون المدار فيه على الاكتساء قلنا هنا ايضا على المواراة الموضوع في جملة من الاخبار هو المئزر والقميص والازار من دون قيد الثوب كقوله في صحيحة ابن سنان الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وفي مرسلة يونس ابسط الحبرة ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص وقيد الثياب من جهة وروده مورد الغالب لا يفيد خصوصا مع ظهور ما في اخبار علة

التكفين في جوف الجلد والحرير ونحوها

التكفين من كون المقصود ستره ومواراته بهيئة مخصوصة في عدم العبرة بجنسها وفاقا لظاهر الغنية والدروس وكشف الغطاء وصريح الروضة لكن مفهوم الموافقة الحاصل من الامر بنزعه من الشهيد المعتضد بما يستظهر من مظنة الاجماع على خلافه يمنع من الجرأة على التجويز وما عدا الامور الخمسة ربما يقع التردد في بعض امور منها الصوف لكن جواز التكفين به مما كان من مأكول اللحم مورد اتفاق ومنصوص في الرضوي المنجبر فلا ينبغي التأمل فيه ومنها الوبر والشعر مما يؤكل وقد حكي عن الاسكافي المنع منهما وتبعه في الرياض ولا وجه له الا الاستناد الى دعواه المتقدمة من الانصراف الى القطن وقد عرفت منعه فالجواز فيهما هو الوجه ومنها ثوب الذهب ففي كشف الغطاء منع التكفين به ايضا ولا وجه له ايضا الا البناء على اعتبار الكون مما يجوز الصلوة فيه بل منع فيه من الثوب المتصل به شعر ما لا يؤكل غير شعر الانسان وهو ايضا مبني على ما ذكر ولا يخفى انه بناء على جواز التكفين في حال الاضطرار بما منع عنه في الاختيار وقع الخلاف في تقديم بعضها على بعض والاقوى تقديم المتنجس على غيره مطلقا لان المفهوم من اعتبار كونه من جنس مأكول اللحم ومن غير الحرير ومع اعتبار الطهارة فيما يكفن فيه في حكم قول الشارع ان ما يكفن به هو هذا الجنس المخصوص ويشترط في هذا الجنس ان يكون طاهرا فاذا فرض ان اعتبار هذا الشرط مختص بحال الاختيار اي حال وجود طاهره فيؤول معناه الى ان هذا الجنس اذا لم يوجد الا متنجسه يكفن به وهذا اولى من استدلال الشهيد في الذكرى لتقديمه بقوله لعروض المانع لان مراده ظاهرا ما عبر به في غير موضع من ان فوت الوصف اولى من فوت الموصوف وحاصله ان الطهارة شرط في جنس ما يكفن به ومراعاة الجنسية اهم من مراعاة صفة الطهارة لان اعتباره لم يصل الى حد اللزوم كملاحظة الاعتبار بان الكفن آئل امره الى النجاسة لا محالة فامره اهون وارتكابه مع ترك غيره مما لا يؤول حال الكفن اليه اولى وفيما عدا المتنجس لا ترتيب لاستناده بجميع اقسامه الى اعتبارات بعضها غير تام وبعضها معارض وبعضها غير بالغ حد وجوب المراعاة وعلى كل تقدير الممنوع من التكفين به يمنع في مطلق قطعاته الواجبة والمستحبة كالعمامة والحبرة والمقنعة واللفافة الزائدة للمرأة دون ما لا يعد من قطعاته وان استحب استعماله كالخرقة التي يشد بها ثدي المرأة ونحوها مما يبنى فيه على خروجه من الكفن نعم لا يمنع من ستر العورة بالممنوع اختيارا واضطرارا حيثما حتى الحرير بناء على كونه كذلك ما لم يعد التستر به لبسا وان عد لبسا يبنى على وجوب منع الولي الصغير والمجنون من لبسه وفي اعتبار كون كل من القطعات الواجبة غير حاكية للبدن او كفاية الستر كذلك بالمجموع او الاكتفاء وان لم يستر المجموع كذلك وجوه لم يتعرض لشيء منها الاكثر نفيا ولا اثباتا واحتمل في الجواهر رابعا وهو اعتبار ستر كل قطعة منها البدن كذلك بالنسبة الى ما يستقل به لبره الى ما يستره المئزر وهكذا والاقوى الثاني اما كفايته فللاطلاق مع حصول ما هو المقصود من التكفين من مستورية تمام بدن الميت معه واما نفي البواقي فاما الثالث فلعدم حصول المقصود المذكور من التكفين بل ولا تسميته بناء على بقائه على معناه اللغوي من المواراة مضافا الى اعتبارها بالصحيحة لعدم صدقها مع الحكاية ودعوى الصدق معها بمجازية كدعوى كون المتبادر من الصحيحة ارادة الشامل المحيط بالجسد وهو حاصل مع الحكاية ايضا ولعله من هنا لم يقل به احد ممن تعرض للمسئلة وان قواه بعض من دابه الانحراف عن المعاصرين واما عدم اعتبار الاول الذي اختاره ثاني المحققين والشهيدين فلعدم الدليل وعدم صلاحية ما يذكر دليلا الذي منه دعوى انصراف الثوب الى ما لا يحكي كما صرح به في اللوامع لكونها ممنوعة جدا قال بعد الاستدلال به وقيل المفهوم من قوله في الصحيحة يواري به جسده كله الاكتفاء بمواراة البدن بالمجموع اي ان النص تاف لاعتبار الامر الزائد عليه فلا يجدي انصرافه الى الزائد فاجاب بان دلالته على لزوم المواراة بالثلاثة انما ينفي كفايتها ان لم يحصل بها المواراة ولا ينفي اشتراط المواراة في كل واحدة حتى يكون معارضا لما اثبته من التبادر وغيره وانت تعلم انه بعد منع تبادر عدم الحكاية في الثوب لا يتم جوابه وح فيتم ما قيل ويصلح دليلا لكفاية الثاني زيادة على الاطلاق ومنها الكلية المتقدمة من اعتبار كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه فان الحاكي لا يجوز الصلوة فيه وفيه ان الكلية ان سلمت فمن حيثية محض الجنسية دون غيرها ودعوى اقتضاء اصالة الشغل ذلك وفيه ان الاصل مع ورود البيان البرائة واما الرابع فلم الاعتناء في الجواهر بعدم محتمل له فضلا عن القائل به فيبطل بابطال الوجه الاول لابتناء اعتباره في القدر المستقل به القميص على عدم كفاية حصوله بالمجموع منه ومن اللفافة التي تلف فوقها كما لا يخفى ومع الضرورة يجزي اللفافة الواحدة لقاعدة الميسور وفي الجواهر ان الا انها لو قلنا بكونه من المركبات اي ذا قلنا بكونه واجبات متعددة فالامر الاول كاف وهو كذلك لكنه قال مع ان الظاهر خلافه اي لبس من المركبات وفيه انه الظاهر وعلى كل حال فالظاهر عدم الخلاف في وجوب القطعة الميسورة وفي الجواهر انه قد يستشكل في وجوب القطعة من كل قطعة التي لا تدخل تحت اسم احدها في غير ما يستر العورة انتهى ولعل الاشكال لما مر من الانتصار في موارد الميسور على مورد

مع الغض ... الغاية القطعة من كل قطعة

الشهرة ليحصل الانجبار والعمل به في بعض كل القطعة الواحدة اذا لم يكن من مصاديق تلك القطعة كالمئزر او الثوب القصير من غير
شهود واذا دار الامر في القدر الميسور بين جعله لفافة او قميصا او مئزرا فالاولى مقدمة لحصول الستر لجميع البدن به دون كل من الاخيرين
ولا ينبغي التامل في كونه مرجحا لزوميا لان شرع اصل الكفن لذلك فما في الجواهر من التامل في كون هذا الاعتبار بحيث يصل الى حد
الوجوب في غير محله ثم التامل في تقدم القميص على المئزر كما في جامع المقاصد في محله لما وانهما في مقدار ستر البدن بل قد يدعى
اقتضاء وجوب الترتيب والتدبير ولا ثم الباس القميص ثم اللف في اللفافة وجوب الابتداء بالمئزر لنظير ما مر في اعواز الماء عن الاغسال
الثلاثة مع خروج اللفافة لمعلومية اهمية الستر من مصلحة الترتيب الا ان يستند لتقديم القميص بافربيته من هيئة اللباس والمستور
او نحو ذلك لكنه من الاعتبار الذي لم يصل الى حد الوجوب على كل حال يجب ان يشد المئزر تحت القميص والقميص فوقه تحت اللفافة
المعبر عنها في المتن ككلام الاصحاب بالازار وقد صرح بهذا الترتيب جماعة ونسبه في الذكرى الى الاصحاب قال انهم حكوا عن الشيخ الاجماع
عليه لكن استفادة ما عدا كون الازار فوق الجميع من تعين كون المئزر تحت القميص غير معلوم من النص بل قوله في مرسلة يونس ابسط
الحبرة بسطا ثم ابسط عليه الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى ان قال ثم يحمل فيوضع
على قميصه ويرد مقدم القميص عليه الحديث بناء على كون الازار بمعنى المئزر كما استظهرناه فيما تقدم مقتضاه كون المئزر فوق القميص لان
بسط القميص على المئزر يستلزم صيرورته على الميت تحت المئزر كما لا يخفى وان احتمل في الكشف ان يكون بسط القميص عليه لتقدم الباسه على
تازيره وان كان من تحته فيوافق فتوى المشهور واحتمل فيه ايضا ان يكون الازار هنا اللفافة وعليه فالحبرة هي المستحبة وبسط القميص عليه
يستلزم وقوع القميص على الميت تحت اللفافة ولا يخالف الفتوى ايضا ولعله اظهر اذ على الاول يكون الحبرة بمكان اللفافة من احدى القطع
الثلاث الواجبة والبناء على خلافه الا انه لم يكن المئزر مذكورا وليس بقادح فلا يحتاج الى ما تكلف لتوجيهه عليه ما ذكره في الجواهر بانه لعله من
جهة انه يشد فخذاه ثم يؤزر وبعد ذلك ينقل الى الكفانة كما يشعر به قوله ثم يحمل فيوضع لبعده خصوصا مع اشعار قوله اولا ثم يرد مقدم
قميصه عليه بانه موضوع على الاكفان بناء على رجوع ضمير عليه الى الميت الا ان يتكلف بارجاعه الى القميص وهو غير معهود من الاداء
واظهر من المرسلة في المخالفة قوله في موثقة عمار ثم تبدأ فتبسط اللفافة طولا ثم الازار ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص
تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج الحديث لجعل المئزر في موضعين منه فوق القميص ثم قال والتكفين ان تبدأ بالقميص ثم
بالخرقة فوق القميص على اليته وفخذيه وعورته ويجعل طول الخرقة ثلاثة اذرع وعرضها شبر ونصف ثم تشد الازار الحديث وفي الجواهر
ان الاصحاب معرضون عنها لتضمنها كون الخرقة فوق القميص وقد يذب عنه بان رفع اليد عن فوقية الخرقة للاعراض لا يوجب سقوط
الخبر كله المتضمن لاحكام عديدة مضافا الى ما في الكشف من حمله على ارادة شد الخرقة بعد الباسه القميص وان كانت من تحته انتهى لكن الاعراض
حاصل عما فيها من فوقية المئزر على القميص ايضا وقد مر عن الشيخ الاجماع على خلافه فيسقط عن الاعتبار بالنسبة الى هذا الحكم ايضا ومنه
ينقدح ضعف ما عن العماني من فوقية المئزر على القميص لعدم ما يصلح دليلا بعد تضعيف الموثق بالاعراض الا الاطلاق بناء على عدم تعينه
الموثقة وبقية الاجماع المحكي وان عينها فلا سند الا الخبر المعرض عنه والجواب بما اولى مما في الرياض من قصور الاخبار عن افادة الوجوب
اي تعين ما عن العماني وحصول الامتثال بذلك اي بما عليه المشهور ومرجعه الى عدم الشغل اليقيني بما سواه في الكفن في مواضع اذ مع
تصورها عن التعيين الاطلاق قاض بحصول الامتثال بما عن العماني ايضا وهو يقطع اصالة الشغل ولعله لذا قال وان كان حصوله بما
ذكره العماني ايضا غير بعيد للاطلاق مع التصريح به في تلك الاخبار فيحتاج الى القول بان الاجماع يقيد الاطلاق والتصريح في الاخبار
المعرض عنها لا يصلح دليلا انتهى او ظاهر عبارة الجماعة وجوب التازير قبل الباس القميص والباسه اياه قبل لف الازار قال في القواعد يجب ان
يؤزره ثم يلبسه القميص ثم يلفه بالازار قال في الكشف على المشهور المختار وان جاز الباس القميص قبل التازير كما قدمناه مشيرا الى ما مر عنه
في تاويل الخبرين قال لكن لا يتم اي الالباس الا بعده اي التازير ومرجعه الى وجوب تحقق تماميته كل واحد مرتبا وحيث ان دليل الترتيب
انحصر في الفتوى فالتعويل على عباراتهم وهي كما ذكر فيتعين وجوبه واعلم انه يجب بعد تغسيل الميت التحنيط والحنوط كرسول طيب يوضع
للميت وتحنيطه هو امساس الكافور كما ورد في بعض النصوص مقتصرا على ذكر وضعه على اعضاء السجود قال في خبر يونس تضعه على جبهته
لكن في خبر اخر اصحه به كما في صحيحة زرارة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود وكذلك يوجد في كلمات الاصحاب
التعبير بها ومقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد في نحو المقام هو الحكم بكون المراد هنا هو مسح الاعضاء المخصوصة بالكافور والكلام فيه

في مواضع احدها وجوب تحنيط الميت واستحبابه المعروف من مذهب الاصحاب هو الوجوب بل الاجماع عليه مستفيض بل متواتر بل ربما ظهر
فيه ومع ذلك قال الاردبيلي لا يعرف الاجماع ولعل اختلاف الاخبار دليل الاستحباب وفي الكشف ان ظاهر المراسم الاستحباب قلت
ان كانت عبارته من جعله جملة احكام التجهيز على ضربين واجب وندب وعد الواجبات من غير ذكر الحنوط فيها ثم عد المندوبات وعد
التحنيط فيها فظاهره في استحبابه عنده لكن ذكر الغسلة الواحدة بالقراح الذي عده من الواجبات ايضا من التحنيط في طي المستحبات
وكان نظره في عد الغسلة في عداد الندب الى بعض خصوصياتها المذكورة منها فيكون المعنى يستحب ان يكون التغسيل كذلك فلعل ذكر
التحنيط في عداده ايضا نظرا الى الخصوصية المذكورة معه واما عدم ذكره له في الواجبات فلعله للاستغناء بذكره قبل ذلك مكررا بوجه
تام في وجوبه منها قوله المقتول في المعركة لا يغسل ولا يكفن ولا يحنط واما المقتول في الله بغير معركة فانه يغسل ويكفن ويحنط ومنها قوله
المقتول قودا يؤمر بالاغتسال والتكفين والتحنيط وكذا في موضعين اخرين فليراجع المراسم ولا يجعل بنسبة الخلاف في نحو هذا الحكم الواضح
وعلى كل حال دليل الوجوب النصوص بعد الاجماعات المستفيضة ولا ينبغي ان يجعل مجرد الاختلاف في قدر ما يوضع دليل الاستحباب
اصل الوضع من غير وجود نص ظاهر في الندب فيجعل الاختلاف مؤيدا ومرجحا على الوجوب فكم من موارد اختلاف لا بد من هذا
وغيره محمولة على ندبية الحكم ولو تشبث للاستحباب بذكره في طي امور كثيرة منها من المستحبات لكان اولى من ذلك ثانيها زمان التحنيط
صريح القواعد انه قبل التكفين قال ويجب ان يبدأ بالحنوط واختاره في محكي الدروس والبيان والذكرى في الخاتمة وهو ظاهر جامع
المقاصد ونهاية الاحكام في الفصل الرابع ويدل عليه قوله في الصحيحة المتقدمة اذا جففت الميت عمدت الحديث ونحوها الرضوي
وخبر الدعائم وقوله في موثقة عمار المتقدمة بعد الامر ببسط قطعات الكفن هيئة للتكفين بعد الفراغ من الغسل واجعل الكافور في
مسامعه الى ان قال والتكفين ان تبدأ بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص الحديث وكذا مرسلة يونس المتقدمة الامرة ببسط الحبرة وبسط
الازار عليها بناء على ارادة المئزر فيها من الازار دون اللفافة وظاهر عبارة جماعة انه بعد شد المئزر وقيل في عبارة بعض هؤلاء انه بعد الباس
القميص ايضا ولا دليل على شيء منها الا بناء على كونه بعد شد الخرقة المعهودة كما في الكشف ويبنى على ان الخرقة تشد فوق المئزر او فوقه وفوق
القميص كما يظهر من الموثقة المذكورة وعن المهذب جواز تاخيره من الباس القميص والعمامة وظاهر العبارة المحكية عن الفقيه تاخيره عن تمام
التكفين قال اذا فرغت من تكفينه حنطه وفي الكشف ان الظاهر جواز الكل وغيرها وتبعه في الجواهر وظاهر الرياض تقويته والاحتياط
بما في القواعد وكان سند التخيير تضعيف ما ذكر سند البعض اليقينيات مع الاصل واطلاق كثير من الاخبار وفي الرياض بعد ذكر
المعتبرة المتقدمة دليلا لما في القواعد قال في استفادة الوجوب منها اشكال ولم يبين وجه الاشكال النظر فيه فلا باس بالمصير اليه
لوضوح دلالة الصحيحة عليه وظهور الاخرين ويجب تقييد المطلقات بالمعتبرة التي لم تكن في البين شهرة بخلافها وعلى كل حال ينبغي الا
البتة بالتزام العمل بها ثالثها ان كون احد السبعة موضع الحنوط موردا لاتفاق النص والفتوى انما التردد في غيرها وتضمن بعض
النصوص وعبارات الاصحاب غير المساجد ايضا خصوصا في الفقيه قال يجعل على بصره وانفه ومسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله
كلها وعلى اثر السجود ونفى عنه الباس في المختلف ومال اليه في الذكرى قال والاخبار شاهدة به الا انه في الدروس بعد ذكره ان الكراهة
اشهر وعن المفاتيح ان الكراهة مذهب الاكثر ولعلها الظاهر في المسامع والفم للنهي عنه في الاخبار معتضدا باجماع الخلاف على انه
لا يترك على انفه ولا اذنه ولا فيه وكان مراده بمعقد الاجماع ادخاله في المنافذ الذي هو ظاهر المنهي في النص والانف المنهي خلافه في
الانف ولا يبعد الحاق ظاهر الانف لانه يرغم به بالمساجد بل عن المنتهى عدم الخلاف فيه لخبر الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشفه بثوبه و
اجعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوها الرضوي معتضدا بعدم الخلاف المؤذن بالاجماع
مع امكان دعوى شمول المساجد له لاستحباب ارغامه خالفه ولا ينافيه استحباب القاضي بجواز تركه لكفاية جعله من المساجد في الشمول
فلعل انصرافها الى غيره من التشكيكات البدوية ومع ذلك الاقوى عدم وجوب غير المساجد السبعة لاقتصار ما ورد في مقام البيان
كالموثق على ذكرها بعد السؤال عن الحنوط الظاهر في نفي وجوب غيرها معتضدا بظاهر اجماع الخلاف المتقدم مع اجماعه ايضا على
ترك ما زاد من كافور المساجد على الصدر وما عن المنتهى لمساعدته بالتتبع وتاييده بملاحظة ما ورد في الزائد من المساجد
السبعة فان شدة اختلافها بالنسبة الى غير المساجد زيادة ونقيصة حتى ورد في بعضها الامر والنهي معا ما ضيئة بعدم كون الحكم
ما وجوبيا خصوصا مع اعراض المعظم عن الزيادة وموافقتها قول العامة نعم لا باس باستحبابه في كل ما ورد من غير معارضة نهي عنه

استحباب مسح المساجد بالكافور للميت

كما في جملة من المنافذ وحكاية اجماع على تركه لتضاده مما صح فيه وبقاء الاصل بالنسبة اليه سليما مؤيدا بقوة احتمال الامر فيه للتقية حسب ما عرفت وما في الجواهر من حمل النهي على ادخال الحنوط فيه والامر على وضعه عليه ضعيف لعدم الشاهد عليه خصوصا مع تضمن الامر في بعضها لفظ في الظاهر في الادخال فيه والنهي لفظ على الظاهرة في الوضع عليه ومجيء كل منهما بمعنى الاخر احيانا لا يجدي في مقام الجمع المحتاج الى الظهور بل حمل الامر فيه على التقية اظهر من ذلك بخلاف الامر الخالي عن معارضة النهي لاختصاص الحمل على التقية بصورة المعارضة رابعها الواجب مسح العضو بالكافور دون مجرد وضعه عليه وان ظهر كفايته من عبارة المتن حيث قال وامسس مساجده بالكافور لجملة من العبارات وبعض النصوص لوجوب حمل المطلق على المقيد حسب ما اشرنا اليه في بدو المسئلة خامسها المجزي من الكافور في الحنوط هو اقل ما يتحقق به صدق مسح المساجد به لاطلاق الامر به المعتضد بالشهرة المصرح بها في عدة كتب بل في الرياض دعوى عدم الخلاف وكفاية المسمى وهي مبنية على حمل قول الشيخين والصدوق بان الاقل مثقال على ارادة اقل الفضل لا المجزي وانكر عليه في الجواهر وعزم لاباء عبارة الصدوق عنه من قوله الكافور السايغ للميت وزن ثلاثة عشر درهما وثلث فمن لم يقدر فاربعة مثاقيل فان لم يقدر فمثقال لا اقل منه لو وجد وعبارة اعلام المفيد من قوله واقل ما يحنط به الميت ولعل نسبة الخلاف في الذكرى وجامع المقاصد والدروس وشرح الجعفرية الى الشيخين والصدوق في اقل المجزي من نحو هذه العبارات والمراد بالقيل في الروض ايضا هؤلاء ظاهرا ولكن ما فهمه في الرياض قريب جدا خصوصا من الصدوق في الفقيه لسياقه في المراتب الثلاثة متحدة في غاية البعد فذكر بان اقل المجزي مع الاختيار ثلاثة عشر درهما وثلث واذا كان مراده بالمرتبة العليا كمال الفضل فكذلك المرتبة الدنيا اقل الفضل وكذلك اقل ما يحنط في عبارة المفيد في مقابل اكثر ما يحنط الذي هو المفضل وليس بمستغرب مثله في عبارات المتقدمين وبالجملة ظاهر كل من جعل مراتب الحنوط ثلاثا وان الوسط والاكثر للفضل كون الادون ايضا للفضل ومن هنا قال في مفتاح الكرامة صريح الاكثر ان هذا الاختلاف انما هو في اقل الفضل واما حمل المراتب الثلاث في عبارة الجماعة على الوجوب مرتبا بمعنى وجوب الاكثر فان لم يتيسر فالوسط والا فالاقل كما استظهره في الحدائق من اخبار النقدية ايضا هو خلاف المنسوب اليهم وان وافقه ظاهر عبارة الفقيه نعم اذا استند فاضل الرياض لدعوى عدم الخلاف في اجزاء المسمى اليه وتوعره في معقد جملة من الاجماعات كما في المدارك بعد قول مصنفه ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب واضاف المفيد الى المساجد السبعة طرف الانف والحق الصدوق السمع والبصر وفي التذكرة يجب الحنوط وهو ان يمسح مساجده السبعة بالكافور باقل اسمه وهو احد قولي الشافعي لا هنا مواضع شريفة واجماع علمائنا عليه انتهى ونحوه محكي شرح الجعفرية كان استفادة ضعيفة الظهور سياق العبارات في دعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط في بعضها وفي بعضها الوجوب بتحنيط الاعضاء السبعة وان كان مدعيه مفتيا مع ذلك بانه باقل المسمى لكنه فتواه لا معقد اجماعه فليراجع العبارات وعلى كل حال على تقدير الخلاف في كفاية المسمى القول الاخر هو ان اقل المجزي مثقال وثالث الجعفي هو مثقال وثلث قال في الكفاية المشهور الاكتفاء باقله واوجب بعضهم مثقالا وثلثا انتهى ولا مستند للثالث وللثاني المرسل اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونحوه في موضع من الرضوي والجواب ضعف السند من غير جابر خصوصا مع معارضة الرضوي بما في موضع اخر منه من مثقال ونصف فالسند غير بالغ مرتبة الحجية فضلا من مكافئة المطلقات المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي الفاضية بكفاية مسمى الكافور وان قل فلا ريب في كونها المجزي سادسها لا يجوز تطييب الميت بغير الكافور والذريرة في تحنيطه او تغسيله او غيرهما ولو بتجمير اكفانه وتجميرها كما صرح به في الشرايع والقواعد والدروس والبيان وغيرها وفي الغنية الاجماع على عدم جوازه لكنه موهون بما في المختلف من ان المشهور كراهة ان يجعل مع الكافور مسك بل معارض بما في عدة من الكتب من حكاية الاجماع على كراهة التطيب بغير الكافور وان كان معقد بعضها خلط الكافور بالمسك والعنبر كما عن الخلاف وفي اخر تجمير الاكفان بالعود كما عن المعتبر والتذكرة والمختلف تطييب الميت بغير الكافور والذريرة كما في المعتبر ايضا وربما احتملت ارادة ان من حكي متفق عليها اما بنحو الحرمة او الكراهة في مقابل العامة الذين يستحبونه فلا تفيد الاجماع على عدم الجواز لكن يجري الاحتمال لانصرافه عن الظاهر مقابلة فتوى العامة تحصل ايضا بدعوى الاجماع الكراهة بمعناها الظاهر وعلى كل حال تومن اجماع الغنية الشهرة المحكية الغير الحجة لما ذكر ولا يحسن في مقابلة العامة لنسبة المرجوحية الى المشهور ومما لا اتفاق عليها فبقي النصوص وقد يستدل لعدم الجواز بما تقدم من خبر علي ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواية يعقوب بن يزيد عن العدة لا تسخن للميت الماء لا تعجل له النار ولا يحنط بمسك ومرسلة ابن ابي عمير النهي عن تجمير الاكفان وابي حمزة النهي عن تقريب النار بمعنى الدخنة وخبر

في استحباب الغسل قبل التكفين

الجعفري رأيت جعفر بن محمد ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا من الحنوط في شيء والنهي في بعضها عن التحنيط بغير الكافور المحمل لارادة استعماله في موضع الكافور وهو غير مجز قطعا فلا يجوز وفي اخر مقرون بما هو مكروه قطعا فيصلح قرينة لكراهته ايضا ويستدل لعدم الحرمة بمرسلة الفقيه ان النبي ص حنط بمثقال مسك سوى الكافور والمرسل الاخر هل يقرب الى الميت المسك والبخور قال نعم وخبر ابن سنان لا باس بدخنة كفن الميت وخبر غياث عن الصادق ع كان يجمر الميت بالعود وخبر عمار جمر ثيابه ثلاثة اعواد ولا يخفى ان الاخيرة صريحة في افادة الجواز اذ لا يحتمل في شيء منها ارادة الحرمة والاول ظاهرة في الحرمة والنص يحكم على الظاهر فينصرف عن ظاهره الى الكراهة ويجمع بينهما بذلك اذ ليس في الاخيرة ما لا يجتمع مع الكراهة الا ما تضمن الامر وهو في مظنة الحظر للاباحة التي تجامع الكراهة ~~الا ما تضمن الامر وهو في مظنة الحظر للاباحة~~ التي تجامع الكراهة وقد يشكل بمرسلة الفقيه لاقتضائها تحنيط النبي ص بالوجه المكروه ومثلها خبر غياث لكن في غيرهما كفاية لاعتضاده بظاهر الاجماعات المستفيضة وبها ينجبر قصور السند عن مرتبة الحجية ويحكم بعد ذلك لمكان نصوصيتها على الاخبار المقابلة الظاهرة وحملها على التقية انما هو بعد التكافؤ وعدم جمع ظاهر وعلى كل تقدير الجواز مدلول عليه بالاخبار الاخيرة والكراهة بالاخبار الاولة المصروفة عن ظاهرها بل النواهي مع تلك الاجماعات لا تصلح للخروج بها عن اصالة عدم الحرمة وان لم يكن في مقابلها نص اصلا فتحمل على الكراهة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالتجنب عما عدا الكافور والذريرة المستثناة باتفاق النص والفتوى خصوصا مع الاحتمال المتقدم في الاجماعات المحكية والله العالم بالحقيقة والسنن في التكفين ان يغتسل الغاسل الماس للميت لمسه اياه غسل المس قبل الاشتغال بتكفينه ان اراد ان يكفنه هو او يتوضأ وضوء الصلوة في المشهور بين الاصحاب بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب مشعرا بالاجماع واسنده الاردبيلي الى الخبر ولم يذكره فيكون مرسلا مجبورا وعن مجالس الصدوق ان في الخبر الغسل في سبعة عشر موطنا وظاهر عبارة الاكثر كون هذا الغسل غسل المس وكذا وضوءه يستحب المبادرة اليهما ليقع التكفين على طهارة كما هو صريح تعليل المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب ومستحب وكيفما كان فان الامر على الفور فيكون التعجيل به افضل انتهى وربما ظهر من بعضهم انهما مندوبان للتكفين وان لم يكن ماسا كالشهيد في الذكرى في ذكر الاغسال المندوبة فقد عد منها الغسل للتكفين وعن النزهة نسبته الى رواية وكانها رواية الغسل في سبعة عشر موطنا حيث عد منها اذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد وفي الحديث احتمالات فلا حجة فيه خصوصا مع ظهوره مخالفة المشهور هذا بناء على كونه غسلا صوريا مع بقاء حدث المس مشروعا للتكفين نعم يقوى استحبابه من حيثية الطهارة من غير الماس كالحائض الغير الغاسلة اذا ارادت التكفين لفحوى ما دل على استحباب رفع حدث المس له لانه اضعف حدثا لجواز دخول المساجد بل قراءة العزائم معه فرفع الاقوى اولى وكذا في الوضوء فان استحبابه لاجل تخفيف حدث المس الاضعف يقضي باولوية استحبابه لتخفيف الاكثر حدثا وفي تمامية الفحوى بالنسبة الى استحباب الوضوء الحدث الاصغر خاصة منع اذ مطلوبيته رفع الاقوى وتخفيفه لا يقضي باولويته في الاضعف وعلى كل حال الاقوى كونه غسل المس الترتيب بينه وبين الوضوء كما صرح به في المنتهى قال وان لم يتمكن من ذلك يعني الغسل استحب له ان يتوضأ لانه احدى الطهارتين فكان مستحبا كالاخرى مرتبا عليه لنقصانه انتهى لكن الذي يظهر من عبارة الاكثر كالمتن هو التخيير بين الاغتسال والوضوء وهو ظاهر معقد الاجماع المستشعر من الحدائق لانه كالمتن ولعل المراد منه بيان كون المشروع احدهما في الجملة دون ذلك مع التخيير المتوهم من كلمة او ايضا وان ساعدها اصالة عدم الترتيب لكنه الاحوط وعن المقنع والمقنعة والمراسم والكافي الاقتصار على ذكر استحباب غسل اليدين الى المرفقين من دون تعرض للغسل ولا الوضوء والاولى حمله على ما اذا لم يتفق احدهما كما في ظاهر المنتهى من ان ما في المقنعة قائم مقام الغسل وفاقا للمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام جمعا بين المرسل المفتي به للمشهور وبين ما في الصحيح ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اغتسل قال في التذكرة بعد التصريح باستحباب تقديم الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين مشيرا الى الصحيح ولكن الحد فيه هو المنكبان فالمطلق الى بناء على استحبابه ولعل التحديد بالمرفقين لخبر عمار تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ونحوه الرضوي ويمكن الجمع بينهما باختلاف مراتب الفضل ولكن فيهما ضم الرجلين ايضا ولعله الاولى جمعا بينهما وبين ما تقدم وعن بعض متاخري المتاخرين استحباب تقديم التكفين على الغسل والوضوء ولعله لخبر ابي بصير وابن مسلم من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه والفتوى به مع مخالفة المشهور يبعده في القواعد الا قرب انه لا يستبيح بهذا الوضوء الدخول في الصلوة اذ لم ينو ما يتضمن رفع الحدث وفي جامع المقاصد الاقرب ان التكفين شرع من دونه فلا يلزم من نيته

دفع الحدث واحتمل ضعيفا الاكتفاء به لان كمال الفضيلة متوقف عليه فيتحقق الرفع فتباح الصلوة وضعفه بانه لا يلزم من توقف كمال الفرض على رفع الحدث كونه مقصودا ومنويا حال فعل الوضوء وفي الكشف تاكيد عدم الاكتفاء به بانا لا نعلم توقف بقاعة على الوجه الاكمل على ارتفاع الحدث اذ لا نص لا بتقديم غسل اليدين والرجلين قلت ما في الكشف مبني على خلاف ما هو المشهور من استحباب الغسل والوضوء واما ما في الجامع ففيه ان هذا الوضوء والغسل ان لم يكونا المسببين عن سبب استحب تعلقهما كانا صوريين لا يجامعهما الحدث الاكبر وهو الموجب لا ينبغي التامل في عدم استباحة الصلوة بهما كما لا يستباح بوضوء الحايض وان كانا المسببين عنه كما هو ظاهر مبنى كلامه فالبحث على استباحة الصلوة بوضوءه هو البحث المتقدم في الوضوءات المستحبة في استباحتها بالوضوء للتلاوة ونحوها من الغايات وقد تقدم ان الاقوى الاستباحة لكن لا تفرع حينئذ اختصاص عدم الاستباحة بالوضوء في عبارة الواحد الجزا بانه في الغسل ايضا وان يزاد للرجل حبرة بكسر الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة من التحبير وهو التحسين ضرب من برود اليمن فليس اضافة الثوب اليها من الاضافة الى مكانه بل ولبس الحبرة مكانا بل هو وشى اضيف الثوب الى هذا الوشى كالاضافة الى صبغه في قولهم ثوب قرمز يمنية منسوبة الى اليمن عبرية بكسر العين او فتحها والعبر بلدا وجانب ذكرها من ذكر الخاص بعد العام واستحبابها اجماع مستفيض النقل انما التردد في كونها زيادة على القطع الثلاث الواجبة او هي احدها ظاهر معقد جملة من الاجماعات وصريح بعضها هو الاول ومن الصريح ما في جامع المقاصد قال استحباب زياد على الاثواب الثلاثة عند جميع الاصحاب وعن العماني الثاني ففي المحكي عنه ان السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية وان اعوزهم فثوب بياض ونحوه عن ابي الصلاح ووافقهما بعض متاخري المتاخرين منهم فاضل الرياض قال في الذكرى بعد رواية الحلبي عن الصادق عليه السلام كتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلاثة اثواب احدها رداء حبرة كان يصلي فيها بهذه استدلوا على استحباب زيادة الحبرة وهي غريبة فالحجة عليهم انتهى فيتعين ان ها مستند الجماعة في عدم زيادتها على الثلاث لكن لعل مستند الاصحاب ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول عليه السلام اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين عليهما السلام وفي برد اشتريته باربعين دينارا ولو كان اليوم كان يساوي اربعمائة دينار لصراحته في زيادة البرد على الثلاثة ويتم كونها الحبرة بعدم القول بالفصل وهذا التقريب يدل عليه ايضا ما تضمن ايجاد ذكر الثلاثة اثواب الواجبة ان ما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب فما زاد مبتدع والعمامة سنة ويؤيده ما تقدم من مرسل يونس ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه بناء على كون المراد من الازار فيه اللفافة التي يجمع فيها الكفن دون المئزر وتقريبه الامر يبسط القميص عليه فان المئزر تحت القميص حسب ما تقدم وفي خبر حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن يحمل البرد فيه على الحبرة وعلى تقدير معارضتها مع مستند الجماعة لا ريب في ترجيح مستندهم لاعتضادها بالاجماعات وعمل المتشرعة الى زماننا هذا او مخالفة العامة فان الفاضلين حكيا انكار من عدا اصحابنا الزيادة على الثلاث وفي التذكرة روي ان عايشة ذكر لها ان النبي صلى الله عليه وآله كفن في بردين حبرة تداني بالبرد ولكن لم يكفن فيه مع امكان استناد الاصحاب المستفيض نقلها ثم الى غير ما ذكرنا لا يعارض فلا مناص من الحكم بكونها غير الثلاثة الواجبة ويستحب ان تكون غير مطرزة بالذهب ولا بالحرير كما في عبارة جماعة لتوقيفية الاستحباب ولم يثبت في المطرزة مع انها تضييع مال بغير اذن والمراد باجادة الكفن وتنوقه المطلوب ما كان كذلك بجنسه لا بنحو التنقيش والتطريز بالزخرف ونحوه ومقتضى التقييد بالرجل في المتن وعبارة جماعة عدم استحبابها للمراة وكانه لكون مورد الزيادة في الاخبار هو الرجل لكن في الروض ان المشهور استحبابها للمراة ايضا ولعله الاظهر وقيل ان اكثر الاصحاب على عدم الفرق بين الرجل والمراة فما بين تصريح به وظهور فيه وكذا معقد الاجماعات المستفيضة وبعضه عموم المشاركة وما ورد من ان المراة تكفن كما يكفن الرجل غير انها يشد على ثديها خرقة والاستثناء قرينة لعموم التشبيه بعدد القطعات فلا يرد ما قيل من عدم انصرافه الى المشابهة في زيادة الحبرة وعليه فاستحبابها ثابت للخنثى والصبي والصبية ويزاد للرجل ايضا خرقة لفخذيه بالاتفاق لنص على ذلك والقول بوجوبها عن بعض ضعيف وفي الروض ان عبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى يعني خبر الكاهلي ان كان المراد من الاذفار فيه هو الاثفار كما ذكره الشهيد ره انه يربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسه او بان يجعل فيها خيط ونحوه لشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا او يخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشد الذي على وسطه انتهى قلت ولا يخفى ان ذلك كله ان دل عليه نص فهو من باب الارشاد والمقصود من ذلك ضبط الاسفل من خروج شيء ينجس الكفن والبدن فيجزي كيف ما حصل به ذلك واما قدر الخرقة ففي عبارة كثير بل في المشهور كما قيل طولها ثلاثة اذرع ونصف وعرضها شبر الى شبر ونصف ويوجد ذلك في بعض النصوص ففي موثق عمار الخرقة عرضها قدر شبر ونصف

وفي خبر آخر انما يجعل طول الخرقة ثلاثة اذرع ونصف وعرضها شبر ونصف وكلام كثير من الاصحاب كعبارة كثير من اخبار الباب خالية من التقدير والظاهر ان ما تعرض لذكره فيها من القدر ارشاد والمقصود قدر ما يحصل به الشد المضبوط به الاسفل عن خروج الشيء فيختلف باختلاف بدن الشخص سمنا وهزالا طولا وقصرا بل وباختلاف المرض والعارض الى غير ذلك وربما قيل ان قضية حمل المطلق على المقيد عدم الاكتفاء بالاقل لكن الاصحاب فهموا منه التقريب لا التحقيق لكن بما يقرب من المنصوص الاقرب ما ذكر وتسمى هذه الخرقة الخامسة لانها منتهى عدد قطعات الكفن الاعم من الواجب والمندوب فانها خمس هي الثلاث قطعات والحبرة وهي الخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن وان استحبت كما صرح به في النص وان قضى بعض الاخبار بانها منه وجمع الشهيد بحمل الاول على ان العمامة ليست من اجزائها الواجبة والثاني على انها من الاجزاء المستحبة هذا بناء على كون هذه الخرقة من اجزاء الكفن المندوب كما هو التحقيق واما بناء على خروجها من اجزائه من الواجب والمندوب كما ذهب اليه الصدوق والسيد والقاضي فلا وجه لتسميتها خامسة وكذلك على ما قاله الصدوق من ان هذه الخرقة هي المئزر وان كان في غاية السقوط وقد صرح في بعض الاخبار بمغايرتهما وثمرة الخلاف في كونها من الكفن ام لا وكذا الخلاف في كون العمامة لا في ذكرها منه تظهر في نذر الكفن المندوب وفي سرقتها من القبر بالنبش فانه يقطع بها الحد السرقة على تقدير كونها من الكفن دون ما اذا لم تكونا منه لان القبر انما هو حرز للكفن دون غيره ثم ان هذه الخرقة تشد تحت القميص والمئزر لكن في خبر عمار تشد على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء قيل ويمكن الجمع بانها تشد تحته لكن بعد الباس القميص يسنطها اي التحفظ عن كشف العورة وظاهر المتن كغيره اختصاص هذه الخرقة بالرجل ايضا وقد صرح بعض بزيادتها للمراة ايضا لعموم الاخبار ووجود المقتضي من خوف خروج الشيء وكذا في الخنثى والصغير نعم وتزاد للرجل لا غيره قطعا عمامة فيؤخذ وسطها فتثنى على راسه بالتدوير عليه محنكا بها ويخرج طرفا العمامة من الحنك ويلقيان معا على صدره واستحبابها امور داتفاق النص والفتوى وفي كيفيتها اختلف الاخبار ففي مرسل يونس ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم ترد على صدره وفي الذكرى انه المشهور بين الاصحاب كذا في المدارك بل هو ظاهر معقد اجماع التذكرة ويوافقه خبر معوية بن وهب وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره وفي خبر النواهي اذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره ويمكن ارجاعه الى المرسل ايضا والمراد بعمة الاعرابي المقطعة التي لا حنك لها وفي خبر ابن سنان كما في التهذيب وعمامة تعصب بها راسه وترد فضلها على رجليه وفي الكافي ويرد فضلها على وجهه وكانه الاصح وان الاول من سهو الاملاء وفي مرسل ابن ابي عمير الامر بالتحنيك وفي خبر حمران خذ العمامة وانشروها مثنية على راسه واطرح طرفيها من خلفه وابرز جبهته وفي خبر عمار وليكن طرفا العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر يرمي بها على وجهه والعمل على ما في مرسل يونس لموافقة الرضوي له واعتضاده بها بالشهرة واجماع التذكرة بل كما قيل ان التعبير بالشهرة في الكتابين لعله لعدم تحصل الاجماع للمعبر والا فلم يجد قائلا بغيرها وعلى هذا فان امكن ارجاع غيرها اليها ولو بالتاويل والا يطرح وظاهر اطلاقهم العمامة عدم تقديرها طولا وعرضا فيجزي ما يتادى به الهيئة المذكورة وقد صرح به ثاني المحققين والشهيدين وكذا لم يقيدوا امتداد ما يلقى على صدره مع ما في الاخبار من ذكر قدر الشبر فلعله لفهمهم منه المثال والظاهر اختصاص استحباب العمامة للرجل دون الصبي اما غير المراهق فلا ينبغي التامل في عدمه فيه واما المراهق فغير بعيد ندبها فيه ويستحب ان يكون الكفن قطنا بياضا اجماعا مستفيضا ولتصريح الاخبار بالبياض كقوله البسوا من ثيابكم البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم وفي خبر جابر ليس من ثيابكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم بتصريح وخبر ابي خديجة بالقطن فقيه الكتان لبني اسرائيل والقطن لامة محمد صلى الله عليه وآله والبياض في كلام الاكثر يعم جميع قطعات الكفن وفي الذكرى وتبعه بعض استثناء الحبرة وكانه نظر الى رواية ابي مريم ان الحسن كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة ويستحب ان تطيب الاكفان بالذريرة اجماعا مستفيضا وانما التردد فيما يذر عليه الذريرة ففي جملة من معاقد الاجماعات ذرها على الكفن بقول مطلق كما هو ظاهر المتن وفي بعض العبارات نثرها على القطعات الثلاث المفروضة وصرح بنثرها على الحبرة واللفافة في محكي المقنعة والمبسوط والوسيلة والتحرير وباستحباب ذرها على الاكفان كلها في السرائر وكشف الالتباس والذكرى ومال اليه المحقق الثاني واستظهره في الكشف ولعله الاظهر لخبر سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وخبر عمار ويطرح على كفنه ذريرة وينفي استحباب ذرها على اللفافة في المنتهى ويرده مضافا الى ما تقدم موثق عمار فنبسط اللفافة وتذر عليه ذريرة ثم الازار فان الظاهر رجوع الضمير

الى اللفافة وان احتمل رجوعه الى الميت ويؤيده تذكيره وفي التذكرة الاجماع على تطييب الميت بها كما في خبر عمار قال والق على وجهه ذريرة
وفي القواعد يستحب ان تضع على الخاصرة قطنا وذريرة وحكي عن الاصحاب في كفي بحجة الاستحباب وموضع الذريرة هو الطيب المسحوق
وقال بعض هي نبات تعرف بالقمحان قال الكركي وهو خلاف المعروف بين العلماء ويكتب على الحبرة والقميص واللفافة والجريدتين فلان يشهد ان
لا اله الا الله ويشهد ان محمدا رسول الله والاقرار بالائمة باتفاق النص والفتوى عليه في الجملة وينبغي تنقيحه من جهتين احدهما تحرير
ما يكتب والثانية ما يكتب عليه فالاولى اما الشهادة الاولى فهي التي صرحت بها رواية ابي كهمس التي هي الاصل في هذا الحكم وهي معقد الاجماع
المستفيض والشهادة الثانية ايضا معقد الاجماعات وان كانت الرواية خالية عنها وكذلك اسماء الائمة واخذها في معقد اجماع الخلاف
والغنية وفيما نسبه الى الاصحاب جماعة مؤذنا بالاجماع مضافا الى عموم التوسل والاستشفاع فلا ينبغي التامل في استحباب كتب الشهادات
الثلاث بل في معقد اجماع الغنية الاقرار بالبعث والثواب والعقاب في الزيادة عليها اشكل جماعة كالشهيد في الدروس والذكرى والكركي في جامع
المقاصد بل مال في الاخير الى المنع اقتصارا على مورد النص والفتوى وعدم مجال للراي فيه وبنى عليه بعض من تاخر عنهما كالمدارك وغيره
والاقوى جواز التبرك والاستشفاع بكتابة كل ما استحسنه الاعتبار وكان فيه رجاء الخير من القران والدعاء والاذكار ونحو ذلك مما لم يقم
دليل على منعه وفاقا للعلامة البهبهاني وفاضل الرياض والجواهر لوجوه ثلاثة الاول ان تعدي الاصحاب عما في خبر ابي كهمس من الشهادة
الوحدانية خاصة الى ما هو في معقد اجماعاتهم مع اعترافهم بعدم ورود شيء منه هو دليل على تجويزهم التعدي والتسري لعدم خصوصية
لما ذكروه قطعا الثاني ان المانع من التسري لا يخلو من احد امرين اما التوقيفية او مظنة التلويث بالنجاسة والاولى مرتفعة بالدخول تحت
عموم الاستشفاع والاحتياط في امر الاخرة الحاكم به العقل والنقل مع ان غايتها المنع بقصد المأثورية وورود الخصوصية دون فعله
للاحتياط من خطرات الاخرة الراجح مطلقا عقلا وشرعا والثانية مدفوعة اولا بان التنصيص على كتب الشهادة المشتملة على اسم الجلالة دلنا على
عدم محذورية وثانيا بمنع المظنة المعتبرة التي هي مدار التحريم في مطلق الميت وثالثا بارتفاع مظنته بالكتب فيما يبعد من وصول النجاسة كا
العمامة ونحوها ورابعا بامكان منع محذورية التلوث مطلقا لان عمدة دليل وجوب ابعاد نحو هذه الكتابات المحترمة من ملاقاة النجاسة
هي وجوب تعظيمها وحرمة تحقيرها ومنافاة التعظيم وحصول التحقير في العرف والعادة ممنوعان في مثل المقام بالاستعمال في حالة الطهر
فعلا وبقصد التبرك والتوسل والاستشفاع به بل هو بهذا القصد تعظيم وان قيل ان دليله غير منحصر في منافاة التعظيم بل في بعضها دليلا
من نص معتد به شامل لجميع الحالات حتى مع قصد التبرك قلنا متى كان للتعبد لا لمنافاة التعظيم امكن القول بمعارضة عموم نصه مع عموم
التبرك فيما نحن فيه من وجه ولم يثبت ترجيح عموم الابعاد فيرجع الى اصل الجواز بل لعل عموم التبرك هو المرجح لاعتضاده بعد الاصل بظاهر
الاخبار والاثار وعمل المتشرعين الاخيار كما نسمعه الوجه الثالث ما يستفاد من مجموع ما ورد في الباب من خبر ابي كهمس ان الصادق عليه السلام كتب
على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي طريق الاحتجاج على ازاره ان اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وما رواه في البحار من كتاب كثير بن عباس في اطراف
كفن فاطمة انها تشهد ان لا اله الا الله فان كان بامر فاطمة فهو الحجة والا فلا ريب في علم علي والحسنين بذلك فهو تقرير من الحجة وما في الوسائل
عن العيون وكتاب كمال الدين ان موسى بن جعفر عليه السلام كفن بكفن فيه حبرة استعملت له بمبلغ الفين وخمسمائة دينار كان عليها القران كله وقوله
استعملت له ظاهر في اعمالها له حيا وعن البحار نقلا عن العيون ان سليمان بن جعفر كفنه بكفن فيه حبرة كانت كذلك وعليه يضعف الاحتجاج
به على المقصود بعدم حجية فعل سليمان مع عدم تقرير الحجة ويمكن دفعه بما هو مذكور من عقائد الامامية من انه لو كان محرما لم يكن ليقع و
يتفق تكفين الامام فيه خصوصا مع ما يعتقدونه من وجود مولانا الرضا عليه السلام ولو بنحو الخفاء والاحتجاب لكن فيه ان جوازه للامام لا يقتضي
بجوازه للغير لكون المنع من جهة التلوث والامام لا يتغير بدنه بعد الموت فيما نعتقده وفيما رواه الكفعمي في فضائل الجوشن من قول جبرئيل للنبي
من كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وان الحسين عليه السلام قال اوصاني ابي بحفظه وان اكتبه على كفنه وما رواه ابن طاوس في كتاب المنهج في فضل
دعاء الجوشن الصغير من نحو ذلك وان كان المجلسي يستظهر من بعض القرائن كون الحديث الذي من السيد في نحو جوشن الصغير بل هو الجوشن
الكبير ومن غلط النساخ اتفق ذكره للصغير لكنه غير ثابت وغير مستبعد وروده للجوشنين وما رواه في البلد الامين عن النبي صلى الله عليه وآله ان من جعل
هذا الدعاء في كفنه شهد له الى آخر الحديث وذكر الدعاء بعده وما عن كتاب غيبة الشيخ عن ابي الحسن القمي انه دخل على محمد بن عثمان العمري من
السفراء الاربعة لمولانا الصاحب وجعلت فداه لقاه وبين يديه ساجة ونقاش ينقش آيات القران واسماء الائمة على حواشيها فقلت يا سيدي
ما هذه الساجة فقال القبر تكون فيه واوضع عليها او قال اسند عليها الحديث وهذا بموجب عقيدة ثاني السفراء بحكم الرواية والوضع

وضع شيء من السنن ما يكتب الشهادات

او الاستناد على الساجة المكتوبة ايضا بحكم التكفين بالكفن المكتوب لاشتراكهما في مظنة التلوث مؤيدة بعمل كثير من الابرار فعن فلاح السائل
وكان جدي ورام بن ابي فراس هو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته عليهم السلام الى آخر ما قال
وهذا منقول عن غيره ايضا من الابرار وذكر العلامة البهبهاني في حاشيته انه يؤيده ويشهد ما في كشف الغمة من نقل بعض الامراء انه رأى ما في كتب الحديث
الذي رواه الرضا مسندا الى الله جل جلاله لا اله الا الله حصني الحديث وامر ان يدفن معه فلما مات رؤي في المنام فقال غفر الله لي بقول
لا اله الا الله وتصديقي بمحمد وانى كتبت هذا الحديث تعظيما واحتراما وهو يشعر بما قد مناه من ان قصد التبرك بالكتابة تعظيم وبما
استقر عليه عمل المتشرعة في هذه الاعصار من اهل المعرفة والاخيار على كتابة القران والادعية في كفانهم وتقريرهم فعل السواد لذلك
بل فعله وصنعه بمرأى ومسمع منهم من غير نكير منهم وبالجملة لا ينبغي التامل في جواز كتابة جميع ما يناسب التوسل والتبرك والاستشفاع
في الكفن في اي موضع شاء حيث لا يوضع على العورة وعدم ما فيه انه غير منصوص بالخصوص نعم من حيثية ظن التلوث بالنجاسة الاولى كتابته في
غير مظانه كالعمامة ونحوه ويجوز استصحابه لمكتوبه ولو مصحفا على وجه التعليق او الشد على عضده او رأسه او غير ذلك ولا يدخل في تضييع
المال الممنوع لكونه صرفا فيما هو من اعظم المهام وما هو الا اليسير في جنب الكفن المعمول للفين وخمسمائة دينار ومنه اتضح الحكم من جهة
ما يكتب عليه وانه جواز التسري من الموضع المنصوص في خبر كتابة الصادق عليه السلام على حاشية كفن اسمعيل او ازاره الى حيث شاء من مواضع
اي قطعة شاء وعلى الجريدتين لعين ما ذكر في التسري من جهة المكتوب لو انصف الخصم كان اخبار كتابة الصادق عليه السلام على كفن اسمعيل كالنص
للعموم من الجهتين للقطع بالمساواة واشتراك الجميع فيما يزعم انه المحذور ويعجبني من جمود الشهيد في المقام لانه على خلاف المعهود من مذاقه
والله المسدد واما ما يكتب به فاطلاق الكتابة في النص والفتوى ينصرف الى كل ما يؤثر اثرا بائنا من طين مخلوط بماء ونحوه فهو المعتبر
من الكتابة او بحكمه كل ما يثبت الرسم كما اذا نقش بالسكين ونحوه على الجريدتين دون ما لا يؤثر كالطين اليابس والاصبع الخالي من شيء وقد
صرح به المفيد قال وينبغي ان تبل التربة لتكون الكتابة مؤثرة وكذا عن السرائر والمنتهى والمختلف والتذكرة وفي الكشف لا بد من التاثير
وان اطلق الاكثر لان ذلك حقيقة الكتابة وكذا في الرياض وقضية اعتبار التاثير في حقيقة الكتابة انه مع تعذر الطين مطلقا تقدم كل
ما هو اقرب الى الحقيقة في التاثير ولو في الجملة كالكتابة بالماء فتقدم على مجرد الاصبع بغير تاثير وتتاخر هي عن الكتابة بالطين المبلول ولعل
عاطف الكتابة بالاصبع على الكتابة بالتربة كما عن المراسم والاقتصاد والمصباح ومختصره يريد التقسيم او الى حالتي الاختيار فيها الكتابة
بالطين والاضطرار وفيها الاصبع فلا خلاف في البين ويستحب ان تكون الكتابة بالتربة الحسينية وفاقا للمشهور بل المنسوب الى الاصحاب جمعا
بين وظيفة الكتابة واستصحاب التربة المقدسة التي من الوظائف المستحبة باتفاق النص والفتوى ويكره كتابته بالسواد كما صرح به جماعة
وعن المفيد في القواعد وغيره مطلق الصبغ ولا مستند ظاهر الجماعة الا كراهة التكفين في السواد او مطلق الصبغ ويكفي فتوى الجماعة سندا
بالتسبة الينا وفي بعض العبارات كما عن المبسوط ومختصر المصباح لا يكتب بالسواد وظاهره عدم الجواز كما صرح به في النهاية ولعل مرادهم
شدة الكراهة وعلى تقدير ارادة ظاهره فهو مبني ايضا على ارادة في التكفين لا نحصار الماخذ فيه والمستند فيه ظاهر النهي من قوله لا تجمر
في الثوب الاسود ولا يكفن به ويستحب ان يجعل بين اليتيه قطن كما في الاخبار وكلام الاخيار وكذا يستحب حشو دبره قطنا ان خاف
خروج شيء منه وظاهر النص والفتوى كونهما حكمين متغايرين فالاول لمجرد الوضع بين الاليتين والثاني للادخال في الدبر ففي خبر عمار
ويجعل على مقعدته شيئا من القطن وفي دبره وكذا الحكم في المراة كما في مرسل يونس كيف تكفن المراة فقال كما يكفن الرجل غير انها يشد
على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد الى ظهرها ويوضع لها القطن اكثر مما يوضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن وزعم
بعض المعاصرين ان ذلك من الاختلاف في كلماتهم فانه يجعل بين اليتيه شيء من القطن وفاقا للاصحاب على اختلاف في تعبيراتهم من ذلك
فتارة بما بين الاليتين وتارة بانه على دبره وتارة بانه يسد دبره واخرى بانه على قبله ايضا وقد عرفت انهما مستحبان وحكم الثاني منع
اخراج شيء بخلاف الوضع بين الاليتين ولذا لم يقيد به الا الثاني في الاخبار وكلام الاخيار ففي مرسل يونس واعمد الى قطن فذر عليه شيئا
من حنوط وضعه على فرجيه قبل ودبر واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء ومنه يعلم ان حشو الدبر والقبل مشروط بخوف خروج
شيء منهما كما في جملة من العبارات منها في الشرايع قال وان خشي خروج شيء فلا باس ان يحشى في دبره ونحوه في المنتهى والتذكرة والقواعد
والبيان والذكرى وان اطلق الحشو والوضع فيها بعض الاخبار لكن يحمل المطلق على المقيد لمكان التعليل المشعر باختصاص الحكم بمورد العلة
كما في معقد اجماع الخلاف فانه وان كان مطلقا لكنه علل الحكم بذلك قال يستحب ان يدخل في سفل الميت شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء

ويستحب ان يجعل بين اليتيه قطن

وقال اصحاب الشافعي ان ذلك غلط وانما يجعل بين اليتيه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وعليه اذا لم يحتمل خروج شيء لا يستحب بل يحتمل منعه لمنافاته الاحترام هذا ويمكن حمل العلة هنا على الحكمة الغير اللازمة الاطراد كما في كثير من الموارد وعلى ان العلة احتمال الخروج وهو مطرد لقيام احتماله ولو بعد حين في القبر والعلم بعدمه ان امكن فغايته فيما قبل ذلك مع عدم منافاة الاحترام بقصد ذلك ومع ذلك اختلاف الحكم في تسخير مجال باق وان كان معرفته غير لازمة وعلى كل حال يقوم مقام القطن ان لم يحصل الصوف ونحوه والله العالم وتزاد للمرئة لفافة اخرى لثدييها على المشهور بل ظاهر المنتهى نفي الخلاف فيه ويساعده التتبع نعم الشهيد ترك ذكره في اللمعة والبيان مؤذنا بتوقفه فيه كما هو ظاهر الروضة ايضا وكانه لضعف المستند مع توقيفية الحكم ولعله في غير محله لوجوده في خبر سهل وانجبار ضعفه بالشهرة وليس لها تقدير في كلامهم فالمدار ما يحصل به المقصود من امن اضطراب الثديين وانتشار الكفن وتزاد ايضا نمطا في المشهور بل نسب الى قطع الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه وانكره الحلي زاعما ان النمط هو الحبرة لكنه باجتهاد محض منه والظاهر مغايرتهما فان الحبرة قد مر موضوعها واما النمط ففي بعض كتب اللغة هو ضرب من البسط وفي بعض بزيادة ان له خملا رقيقا وعن بعض انه ثوب صوف وفي بعضها بزيادة انه ذو لون ولا يكاد يقال للابيض نمط وعن بعضها انه الستر وقال في جامع المقاصد انه كساء من صوف يحمل على الهودج ولا خلاف في انه ثوب كبير شامل انتهى لكن لم توجد هذه اللفظة في خبر ولذا ناقش في ثبوت زيادته من لم يحتفل باجماعات الاصحاب كما في المدارك قال استدلوا عليه بصحيح محمد بن مسلم يكفن الرجل في ثلاثة اثواب والمرئة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين وليس فيه دلالة على المطلوب بوجه فان المراد بالدرع القميص والمنطق بكسر الميم ما يشد بالوسط ولعل المراد هنا ما يشد به الثديان والخمار القناع لانه يخمر الراس وليس فيه ذكر للنمط بل ولا دلالة على استحباب زيادة المرئة عن كفن الرجل انتهى ولا مناص من الحكم بزيادتها لفافة غير الحبرة بعد ظهور قطعهم بها واستدلال البعض لها بالصحيح لا يدل على كونها بدل النمطين خصوصا مع قول بعضهم كما في الاقتصاد تزاد لفافة اخرى اما حبرة او ما يقوم مقامها الى ان قال وان كانت امراة زيدت لفافة اخرى وروى ايضا نمط وفي السرائر وان كانت امراة زيدت على ما يستحب للرجال لفافة اخرى ليشد ثدياها وروى نمط وان قال بعد ذلك والصحيح الاول لكن روايته حجة دون اجتهاده في ان النمط هو الحبرة وعلى تقدير الاستدلال بالصحيح فلعله بناء على فهمهم من المنطق المزيد في اللفافة احديهما الحبرة بناء على ثبوتها للمرئة كالرجل والاخرى النمط مع احتمال وقوفهم على ما لم نقف عليه فبمجرد عدم وقوفنا على ما يتضمنه صريحا لا معنى لرد اتفاقهم على الحكم وان لم يحصل النمط ففي كلام غير واحد من الاصحاب فثوب اخر بدله وهو مشكل مع عدم الوقوف على ما تضمنه فلا خطر في ظهور مناطه كالاشكال في تعميم زيادة النمط للرجل ايضا كما فهمه بعض من تعطيه عبارة المقنعة وغاسل الميت يبدأ بكفنه فيقطعه يبدأ بالنمط فيبسطه ويبسط عليه الحبرة ويبسط الازار على الحبرة الخ ونحوها عبارة رسالة والده ونحوهما عبارة الكافي لابي الصلاح ولتقييد المشهور في المعظم بالمرئة الاولى الاقتصار على المتيقن من فتويهم ونحوها الاشكال في استحباب زيادة لفافة ثالثة للمرئة كما هو مقتضى كلام الشيخين وظاهر تعبير كثير من عداهما بان زيادتها على الرجل بالنمط فللرجل لفافتان الازار والحبرة ولها ثلاث هما مع النمط ولفقد النص وقلة المفتي بغير النمط لا ينبغي الحكم به ويبدل المرئة بالعمامة قناعا كما صرح به جماعة من متاخري الاصحاب بل في الذكرى والمدارك والحدائق نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى قوله وخمار في صحيحة ابن مسلم وكذا في خبر عبد الرحمن وتقييدهما بكونها عظيمة يحمل ارادة عظم الشان والحنفى بمقتضى القاعدة محروم من الوظيفتين العمامة والقناع لاختصاص الاولى بالرجل في النص والفتوى والثانية بالمرئة فيثبت له ما يثبت للمطلق الميت وعن الفخر في شرح الارشاد الحاقه بالمرئة فيثبت له القناع معللا بانه في الاحرام كالمرئة وان جسده عورة وبان القناع حكمها في الدنيا والاول لا دليل فلا يقاس عليه وجسده عورة في الصلوة للاحتياط ولا احتياط هنا بل الحرمة بل الاحتياط في الترك لتضييع المال وكون القناع حكمه في الدنيا ان سلم لا يقضي به بعد الموت ومع ذلك هو غير بعيد ويستحب ان يسحق الكافور باليد بل يكره بغيرها قاله الاصحاب كما في حاشية النافع وان فضل منه شيء عن مقدار مساس المساجد القى الفاضل على صدره في المشهور بين الاصحاب كما في الكشف بل عليه الاجماع كما في الخلاف ويدل عليه الرضوي واذا فرغت من كفنه حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما من الكافور وتبدأ بجبهته وتمسح مفاصله كلها وتلقي ما بقي على صدره والحسن فاعمد الى الكافور وامسح به اثار السجود منه ومفاصله كلها ولحيته وعلى صدره من الحنوط بتقييد الصدر بالفاضل من الحنوط في نحو خبر زرارة مؤيدا بان الصدر من المساجد بالجملة وان يكون قدر الحنوط درهما او اربعة دراهم واكمله ثلاثة عشر درهما وثلث هذه المراتب الثلاث للفضل كما يعطيه عطفها في المتن على جملة ان يسحق وقد تقدم في مساس المساجد الاشارة الى عدم كونها مراتب الاجزاء في فتاويهم كما ستعرف وجه عدم تحديد الوجوب والاجزاء بها في الاخبار وتعينها للفضل هو المشهور بل في المعتبر نفي

في استحباب سحق الكافور باليد

وافضله

الخلاف فيه وفي غيره الاجماع وفي المرتبة الاولى للفضل قول بانها مثقال للصدوق وتبعه جماعة وكانه نظر الى المرسل اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونحوه في موضع من عبارة فقه الرضا حسبما اشرنا اليه فيما مر في مساس المساجد وقول اخر للجعفي بانه مثقال وثلث ولا نص فيه كما لا نص في الدرهم الذي عن المشهور لكن الشهرة فيه لكونه ندبيا كافية فضلا عن ظهور الاجماع من المعتبر الذي معه لا يعبأ بالمرسل وغيره لتحقق الاعراض عنهما وان قوى ما بينهما من المثقال في الجواهر كما يجبر المحكي عنه في المعتبر في مقدار المرتبة الثانية والثالثة الرضوي المصرح بالمقدارين المذكورين فيهما فيرجح على الحسن الوارد باربعة مثاقيل في المرتبة الثانية وحكي الفتوى بها عن الصدوق وبعض وان كانت هي في معقد اجماع الخلاف لكن دلالته عليها غير واضحة مع احتمال ارادة الدرهم من المثقال في كلام الاصحاب هنا كما صرح به في السرائر ويكشف عنه دعوى نفي الخلاف عن الاربعة دراهم في المعتبر مع كون الخلاف بمرئى منه ومسمع فالعبرة بالموجود فيه من ظاهر الاجماع لسلامته عن معارض معلوم بعد الاحتمال المذكور ونحوه يضعف ما عن القاضي من تحديد المرتبة الاخيرة بثلاثة عشر درهما ونصف مع عدم وجود نص به ووجود النصوص المعتبرة بالقدر المعروف فيها المنفي عنه الخلاف في المعتبر المحكي عليه الاجماع في الخلاف وهذه المراتب لفضل كافور الحنوط خاصة من غير كافور ماء الغسل في المشهور كما يظهر من الرضوي المنجبر في المقام وغيره ففي الاول فاذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهما وثلث وان لم تقدر على هذا المقدار فاربعة دراهم ولا قائل بالفرق بين المراتب من هذه الحيثية وعن بعض متاخري المتاخرين ان هذه المقادير لفضل كافور الحنوط مع الغسل نظرا الى اطلاق بعض الاخبار وتقييد بما ظاهره التخصيص بكافور الحنوط كخبر حنوط النبي صلى المتضمن لان الحنوط الذي نزل به جبرئيل على النبي صلى اربعون درهما فقسمه النبي صلى ثلاثة اقسام له ولفاطمة وعلي عم فصار سهم كل واحد ما ذكر مضافا الى المرفوع وكذا الرضوي المتقدم وقصور هذه الاخبار الواردة في هذا المضمار عن تعيين المقدار مع عدم الانجبار في ارادة الوجوب موجب لحملها على ارادة الفضل والاستحباب مضافا الى قيام القرينة على ارادته دون الوجوب من ملاحظة اختلاف جميعها في المقدار الذي تضمنته قلة وكثرة والى تصريح بعضها بالفضل وقصور دلالة الباقي على الوجوب مع ظهور الاتفاق بعد ذلك كله على كفاية المسمى كما تقدم عن الرياض وغيره ويستحب ان يجعل معه في القبر جريدتان احديهما من جانبه الايسر بين قميصه وازاره والاخرى مع ترقوته جانبه الايمن يلصقها بجلده وهنا مسائل منها استحباب وضع الجريدتين الخضراوين مجمعا وهو اجماع وبه روايات مستفيضة منها صحيحة زرارة الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة فقال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام رطبا الحديث وفي النبوي خضروا اصحابكم فما اقل المخضرين قيل وما التخضير فقال جريدة خضراء توضع من اصل اليدين الى اصل الترقوة الخبر ويفهم من قلة المخضرين مخالفة العامة لنا وان رووا ما يوافقنا وعده في الانتصار مما انفردت به الامامية قال كان الاصل في وضع الجريدة ان ادم على نبينا وعليه السلام لما اهبطه الله تعالى من جنته الى الارض استوحش فسئل الله ان يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدة وشقوه بنصفين وضعوهما معي في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعلته الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية فاحياه النبي صلى وفعله فصارت سنة ومنها ان الظاهر من اكثر الاخبار وتعليلاتها هو استحباب وضع الجريدتين دون وجوبه كما هو مقتضى الاصل وصرح باستحبابه في موثق سماعة يستحب ان يدخل معه في قبره جريدة والاخبار الامرة بالتخضير مصروفة عن ظاهرها الى الندب بان ظهر من الصدوق ومعاني الاخبار القول بوجوبه حيث قال بعد ايراد حسنة ابن المغيرة جاء هذا الخبر هكذا والذي يجب استعماله ان يجعل للميت جريدتان من النخل خضراوان رطبتان وقوى بعض ظاهر كلامه من الوجوب مع احتماله غيره في تعبيرات القدماء بانه لا داعي الى صرف الاوامر عن ظاهرها وان الاشتمال على التعليل الظاهر في الاستحباب وان كان اكثريا لكنه كثير في الواجبات وان خبر سماعة لو سلم ظهور الاستحباب فيه في السند فقد لا يسلم ظهوره فيه في زمان الصدوق انتهى وكله مما لا ينبغي في غير محله خصوصا ممن يحتفل بفتاوى الاصحاب يقف دونها ومنها ان المشهور في تقديرهما طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع بل هو معقد اجماع الانتصار والغنية وعن العماني مقدار كل واحدة اربعة اصابع الى ما فوقها وعن ابي جعفر بن بابويه ان طول كل واحدة قدر عظم الذراع فان كان قدر ذراع فلا باس وان كانت قدر شبر فلا باس وفي المدارك استحسن الجميع وفي المسالك والروضة ان المشهور طول عظم الذراع للميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع وظاهرهما ان المشهور رتبوا ترتيب الاخير واكثر الجماعة ولا قيد و الاخرين وكان الاختلاف ناش من اختلاف الاخبار واختلاف الفهم في الجمع ففي بعضها التقدير بالذراع وفي بعضها بعظم الذراع وفي الحسن كالصحيح بالشبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الاخرى في اليسرى واما الاربع اصابع

في استحباب الجريدتين

فلم يوجد في نص كما اعترف به غير واحد قيل يحتمله خبر سفيان الثوري ففيه توضع من اصل اليدين الى الترقوة يجعل اصل اليدين على المنكبين فيقرب من اربع اصابع ولعل اختلاف الاخبار في القدر مع ثبوت شرعية اصلها من غير تقطع بقدر معين يقضي باجزاء الجميع كما في الذكرى ولا اقل من الاربع اصابع لعدم ثبوته في نص بل قد يشك في الصدق عليه فان الظاهر مما في النص والفتوى ما كان له طول عرفي وهو اقل ما يصدق به الطول فتامل ومنها يعتبر في الوظيفة كونهما خضراوين كما قيد بهما في النص والفتوى مضافا الى الخبر الذي سال فيه علي بن ابا الحسن ع عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت ان يوضع معه في حفرته فقال لا يجوز اليابس منهما ان الوظيفة تعد الجريدة كما في النص والفتوى عليه استمرار العمل فوجود لفظ الجريدة في نحو خبر المعاني وبعض العبارات محمول على ارادة الجنس والتغيير وان احتمل جمعا لكنه بعيد مع بناء الاصحاب على التعدد منها ان في تادية الوظيفة بشق الجريدة نصفين اشكالا وان ورد ان النبي ص مر بقبرين فقال انهما يعذبان بان اما احدهما فكان لا يستنزه من البول واما الاخر فكان يمشي بالنميمة واخذ جريدة رطبة فشقها بنصفين وغرز في كل قبر واحدة فقال لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا لعدم انسياق المشقوق من النص غيره والفتوى مؤيدا باستمرار العمل على غير المشقوق فلا يقوم هذا بمخالفتهما منها ان الاخبار مختلفة في محل وضع الجريدتين ومن اجله وقع اختلاف في فتوى بعض من تقدم وقال في المعتبر بعد حكاية الروايات انه مع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعهما مع الميت في كفنه وفي قبره بأية هذه الصورة شئت واستحسنه في جامع المقاصد والمدارك والظاهر كون مراده من الجزم من الاختلاف بالقدر المشترك جعله قرينة ارادته من تلك الاخبار وفي كونه قرينة جزمية منع واضح والمشهور ما هو المذكور في المتن نسبه اليه في الذكرى والمدارك والذخيرة وغيرها بل في الغنية الاجماع عليه ويؤيده فتوى المعظم بذلك وشذوذ ما يخالفه من نحو عبارة الصدوق في الرسالة والفقيه يجعل احديهما من عند الترقوة يلصقها بجلده من الجانب الايمن والجريدة الاخرى عنده وركه من الجانب الايسر ما بين القميص والازار والجعفي بجعل احديهما تحت الابط الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصفه مما يلي الفخذ ومختصر المصباح يجعل اليمنى على الجلد عند حقويه من الايمن واليسرى على الايسر بين القميص والازار والمراسم بجعل اليمنى مع الترقوة على الجلد واليسرى على القميص من عند تحت اليد الاسفل ولا باس بخبر جميل الحسن كالصحيح على سائر الاخبار اذ فيه ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص هو كما ترى معتبر السند واضح الدلالة موافق للمشهور ومحكي الاجماع فيفضله بها وغيره مما يمكن تاويله وارجاعه اليه فيرجع اليه كما في جملة منها بنحو الاطلاق والتقييد منها الحسن واحدة في اليمنى والاخرى في اليسرى ومما لا يمكن يطرح ومنها انهما تكونان من النخل كما في النص والفتوى وقيل والقائل جماعة بل المشهور كما يساعده التتبع بل عن الخلاف الاجماع عليه ثبوت البدل ان تعذر النخل وان اختلف كلماتهم في تعيين البدل وترتيبه ففي المتن وفاقا للمبسوط والوسيلة وكتب الفاضل وجامع المقاصد فان فقد السعف من شجرة السدر وان لا يحصل فمن غيره من عود شجرة الخلاف وان لا يحصل فمن غيره من سائر الشجر الرطب وورد به روايات ففي رواية سهل قال قلت له اذا لم يقدر على الجريدة فقال عود من السدر قيل فان لم يقدر على السدر فقال عود الخلاف وعن علي بن بلال عن الجريدة اذا لم نجد نجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وعنه في اخرى الرجل يموت في بلاد ليس فيها النخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء غير النخل فانه قد روي عن آبائك انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع الكافر والمؤمن فاجاب يجوز من شجر رطب وعن علي بن ابرهيم في روايته يجعل بدلها عود الرمان ويحمل المطلق منها على المقيد وانجبار بعضها بالفتوى يحصل ما في المتن وهو الحجة فيه ولا باس بذلك وان توقف فيه في المعتبر حيث ذكر رواية سهل قال ولكن سهلا ضعيف والمقول له مجهول فالرواية ساقطة ثم روى رواية ابن بلال الاولى وقال هذه الرواية ايضا لم يعلم من القائل فيها ثم روى الروايتين الاخريين وقال كل ذلك لم يثبت ثم اسند الفتوى الى مفيدها مشعرا بل ظاهرا في التوقف يجوز وضع الجريدة في غير كفنه في قبر او غيره للتقية لرواية سهل بن زياد فيها قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويتناه فقال ادخل حيث ما امكن وفي خبر رواية عن الجريدة توضع في القبر قال لا باس وهي محمولة على الضرورة ويعضده ذلك عمومات التقية وما تقدم من ان النبي ص مر بقبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة وشقها وجعلها على قبره ويكره بل الخيوط التي يخاط بها الكفن بالريق كما صرح به جماعة بل نسب الى الاصحاب بل صرح غير واحد بعدم خلاف فيه يوجد ويكفي دليلا للحكم التنزيهي مضافا الى كونه مبالغة في حفظه عن احتمال النجس الذي هو مرغوب في الاكفان ومن اجله يستحب ان يخاط بخيوطه دون الاجنبي كما هو المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما في الذكرى و يكره ايضا ان يعمل لما يبتدء و يجدد من الاكفان ويصنع لها اكمام **الاكمام**

في وضع الجريدتين

دون ما اذا كفن في ثوب مستعمل قبل الموت كالذي كان يصلي فيه مثلا فانه لا يكره ابقاء اكمامه وعدم قطعها فيما افتى به الاصحاب كما في المعتبر وفيما قاله علماؤنا كما في التذكرة والذكرى وعن المهذب انه لا يجوز الوضع في المبتدأ والعمل على ما افتى به الاصحاب لمرسل ابن سنان الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع وهو جديد لم يجعل له كما اما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار منجبرا بما سمعت وظاهر النهي فيه وان وافق المحكي عن المهذب من الحرمة لكن لضعفه مع مخالفة الفتوى لا يقوى على اثبات الحرمة فينصرف الى الكراهة كما هو الداب فيما يقصر عن اثبات الحرمة من الاخبار وان يكفن في السواد لفتواهم المعتبرة من الاجماع وخبر الحسين ابن مختار لا يكفن الميت في السواد وفي خبره الاخر لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به بالاجماع المستظهر من المعتبر والتذكرة والمنتهى ونهاية الاحكام وفي الاول تعليله بان فيه نوع استبشاع وعن القاضي المنع عن المصبوغ وفي الكشف نسبة كراهته في غير البياض الشامل لكل مصبوغ الى المشهور ويؤيده ما تضمن تاكيد التكفين بالابيض وبحرمة الكتان وتجميرها او تطييب بغير الكافور والذريرة لما في النصوص من النهي عنه حسبما تقدم الاشارة اليه ويكره ايضا ان يجعل في سمع الميت وبصره شيء من الكافور كما استفيد فيما مر من مواضع الحنوط وقيل يكره ان يقطع الكفن بالحديد ذكره الشيخان في المقنعة والمبسوط والنهاية قال في التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم ولذا نسبه الى القيل مشعرا بالتمريض كما يظهر من المعتبر ايضا ولعل فتواهم من غير خلاف صريح كما يعطيه قول الشيخ عليه عملهم كاف فيه في السنن ويستحب التكفين في ثوب كان يصلي فيه كما في النص والفتوى ومن الغريب اطلاق الفاضل في المنتهى استحباب التكفين في الجديد نافيا للخلاف عنه مع ذكره معارضته بالرضوي الدال على افضلية الثوب الذي كان يصلي فيه الرجل او يصوم ساكتا عن الترجيح وعدمه والاغرب سكوت من تاخر عنه مع ان نفي الخلاف فيه ممنوع اشد المنع لتصريحهم باستحباب الثوب المتعبد فيه والمحرم فيه الا ان يكون مراده بغير الجديد المستعمل في غير العبادة ويستحب اعداد الكفن قبل حضور الوفاة صرح به غير واحد وقد ورد النص به ففيه من كان كفنه في جنبه لم يكتب من الغافلين وكان ماجورا كلما نظر اليه ويستحب تنويقه واجادته كما صرح به المرسل ابن ابي عمير اجيدوا اكفان موتاكم فانها زينتهم وقد اوصى ابو جعفر ع باجادة كفنه وقال ان الموتى يتباهون بها وقال الصادق ع تنوقوا بالاكفان فانكم تبعثون بها الى غير ذلك والنبوي لا تغالوا بالكفن فانه يسلب سلبا سريعا مع عدم ثبوته من طرقنا معارض بما هو اصح منه سندا واقوى معتضدا من الفتوى واعلم ان المصنف ذكر الصلوة على الميت في كتاب الصلوة ونحن نرجح ذكرها هنا كما صنعه كثير مسارعة الى ما لعل الاجل يدركنا قبل ادراكه ونمزج الكلام بعبارة المصنف المذكورة في الصلوة لئلا يختل نسق الكتاب بازيد من التقديم والتاخير قال ومنها صلوة الجنائز والنظر فيها يقع في امور اربعة الاول فيمن يصلى عليه والثاني في المصلي على الميت والثالث في كيفيتها والرابع في احكامها اما الاول فاعلم انه يجب الصلوة على كل مسلم باتفاق النص والفتوى كما انه لا يجب باتفاقهما على كل محكوم بكفره اصلا او ارتدادا او اعتقادا او انكار الضروري من ضروريات الاسلام ومخالفو الشيعة الاثني عشرية صنفان احدهما الغلاة والخوارج والنواصب الخارجين على علي او احد الائمة عليهم السلام ولا خلاف في عدم الصلوة عليهم لعدم الخلاف في كفرهم ثانيهما من عدا هؤلاء من فرق المخالفين لنا وهم قسمان ايضا احدهما من يقدم على علي ع كالعامة من اهل السنة والجماعة والخلاف والصلوة عليهم وعدم الصلوة عليهم محقق بين اصحابنا وثانيهما من لا يقدم لكنه لا ينتهي الائمة بالترتيب الى الاثني عشر المعينين وهؤلاء في شمول الخلاف المذكور لهم وعدم شموله فيلحقون بالاثني عشرية في حكم الصلوة عليهم وتغسيلهم تردد من ملاحظة عباراتهم واستدلالاتهم وقد مر الاشارة اليه في الغسل وان كان ظاهر اكثر العبارات مساواة الفرق المخالفين غير المحكوم بكفرهم في هذا الحكم واما القسم الاول فمشهور المتاخرين وجوب الصلوة عليه من غير قول بالفرق بينها وبين سائر التجهيزات نفيا واثباتا ومنع المفيد والمرتضى والحلي وجماعة من الصلوة عليهم وجوبا او جوازا على نحو ما تقدم في الغسل الا ان المفيد بل نسب الى المشهور من المتقدمين والتتبع قاض بكون المخالف فيه هو الحاكم بكفرهم كالمفيد والمرتضى ومتابعيهم لا غير فمن حكم بكفرهم منع من تغسيلهم والصلوة عليهم ومن لم يحكم به بل حكم باسلامهم اوجبهما اجماعا مركبا وقد نبه لهذا في الحدائق فقال الاصحاب في هذه المسئلة على قولين احدهما القول بالكفر وعدم جواز تغسيلهم والصلوة عليهم وثانيهما القول باسلامهم ووجوب الحكمين المذكورين والقول بالاسلام وعدم جواز الحكمين المذكورين خرق للاجماع المركب انتهى وبالجملة المشهور هو الاقوى كما عن الذخيرة وبما حكي الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى وفي بعض الكتب الاستدلال به على الوجوب ليس في محله لان معقده ما بل وفي غيرهما ايضا وجوب الصلوة على كل مسلم وهذا غير مجد في ثبوت الصلوة على المخالف لما عرفت من بنائه نفيا واثباتا على ثبوت

في صلوة الجنائز

فى بيان [illegible]

اسلامه وعدمه وكذا الاستدلال من كثير على وجوب الصلوة بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد عن الصادق ع قال صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله وعن السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن رسول الله ص قال صلوا على المرجوم من امتى وعلى القاتل نفسه من امتى لا تدعوا احدا من امتى بلا صلوة وعن النبى ص انه قال صلوا على كل بر وفاجر وقوله صلوا على من قال لا اله الا الله ضرورة انه اذا ثبت كفرهم فلا بد من تقييد او تخصيص هذه الاخبار بالنسبة اليهم لعدم الصلوة على الكافر بالضرورة واذا ثبت اسلامهم فالاجماع مغن عن تكلف الاستدلال بالنص اذ لا قائل بعدم الصلوة على مسلم فالمهم اثبات احد الامرين الان بكون مدلول ادلة الجماعة كون المخالف بحكم الكافر او كالكافر فيمكن ح ان يقال يحمل على كونه بحكمه او مثله من جميع الوجوه ما لم يكن ظاهر متبادر منها وهنا موجود وهو الخلود فى العذاب ونحوه وان منع التبادر فغايته الشمول لعدم الصلوة عليه بنحو العموم وهو معارض بعموم النصوص المتقدمة من وجه فليطلب المرجح وهو مع نصوص الصلوة لقوة دلالتها على محل البحث من المسلم المخالف لا هنا بالعموم اللغوى بل فى قوله وحسابه على الله دلالة على ارادة انه ولو كان من غير اهل الحق ولا يدانيه عموم المنزلة والتشبيه لمحل البحث من نفى الصلوة عليه واعتضادها بالشهرة العظيمة المتاخرة المحققة وعدم تحقق الشهرة المتقدمة وان نسب اليها القول بكفرهم بل فى البيان انه قول متروك وبخصوص اخبار كيفية الصلوة على المنافقين الاتية التى منها ما ورد فى صلوة النبى ص على ابن سلول وقوله لا ارجو ان يسلم به سبعون رجلا من بنى ابيه واهله ومنها يعرف الذب عما يقال لعدم الصلوة عليهم من انها كرامة للميت وطلب عفو والمخالف ليس محلا من امكان كونها كرامة لكلمتى الشهادتين كالحقن لاجلهما دمه وعرضه اولنا ليف قلب عشيرته كما اشعر به قوله ان يسلم به الخ مع ان الكرامة حكمة الصلوة لا يجب ان تدور مدارها وجودا وعدما على ان ما ورد فى كيفية الصلوة عليه صريح فى كونها مسببة ملعنة لا كرامة ورحمة كما لا يخفى وبالجملة المشابهة والمنزلة المستفادتان من الاخبار المقابلة محمولتان على كونه كافرا فى الاخرة ودعوى ان الصلوة عليه لكونها بعد موته هى من احكام اخرته لانه اول ايام اخرته مدفوعة بانها من احكام دنياه ولذا تعود بطهره بالتغسيل وبعدم ترتب مقصد الكافر بتوقعه وموته فى البرزخ الى غير ذلك فالمراد بكفره فى الاخرة ما يترتب على ما بعد موته بينه وبين ربه لكن مفاد ادلة الخصم غير منحصر فى مشابهته بالكافر وكونه بحكمه او بمنزلته بل مفاد جملة منها ثبوت كفرهم وانهم كفار موضوعا وعلى تقدير ثبوت موضوع الكافر دعوى منع كلية الكبرى من ان كل كافر لا يصلى عليه كما فى الرياض وبعض من عاصره وان كانت ربما توجه بان دليل الكلية اما الاجماع والمسلم انعقاده على نوع خاص من الكفار وهم غير اهل القبلة واما اية لا تصل على احد منهم مات فالصلوة فيها بمعنى الدعاء وبدل عليه ما ورد من ان النبى ص كان يصلى عليهم بخمس تكبيرات والدعاء بعد الرابعة للميت ولما نزلت الاية صلى وكبر الرابعة وانصرف وايضا صلى ص على ابن سلول فعارضه عمر بانك قد نهيت عن الصلوة عليه فقال ص دعوت عليه فدل على ان المقصود من الصلوة المتعلقة للنهى هو الدعاء له مع ان المخالف يومئذ لم يكن له موضوع فلا يدخل فى قوله على احد منهم وبالجملة المراد بالكافر فى الصغرى والكبرى ليس بمعناه اللغوى قطعا وبمعناه الشرعى على وجه الحقيقة ان سلم ثبوتها فهو غير اهل القبلة وهو ليس مرادا فى الصغرى فالمراد منه فى دليل الصغرى الذى هو الاخبار احد معانيه المجازية وفى دليل الكبرى الذى هو الاجماع والاية ان ثبتا الحقيقة الشرعية محمول عليها وان لم تثبت فالمراد منه احد المعانى المجازية ايضا فاختلاف المعنيين فى الصغرى والكبرى على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية مقطوع به وعلى تقدير عدم ثبوتها محتمل لاحتمال ارادة مجازى فى دليل الكبرى غير الذى اريد فى دليل الصغرى فلا يثبت استلزام الكفر عدم الصلوة عليه وان قيل استعمل فى دليل الصغرى لفظ الكافر فى المعنى المبحوث عنه والاصل الحقيقة قلنا بل الاستعمال هنا اعم وان قيل يكفى التجوز لان حرمة الصلوة من وجوه الشبه قلنا كذلك ان لم يكن اظهر الشبه ثابتا وهنا ثابت وهو الخلود فى النار وان سلم اصالة الحقيقة فى المقام فالثابت له الحكم فى دليل الكبرى هو غير المبحوث عنه بالنص بالمتقدم فى ضد الموجبة من عدم وجوده يومئذ لكن كل هذا غير مجد مع دعوى الاجماع المركب عليه بالتتبع حسبما عرفت ولا يقدح فى الاجماع المدعى نقوية بعض من قارب عصرنا او عاصرنا عدم الوجوب مع قوله بالكفر فانا نقطعه بالاجماع المركب منه ما وقع فى كشف الغطاء قال لا يجهز وجوبا ولانه بالغير المؤمن مسلما كان او لا انتهى واما تمام الكلام فى اسلام الجماعة وكفرهم الذين هما مبنى الحكم هنا فهو موكول الى محل عداد النجاسات كما ان كون الصلوة على المخالف حيث يصلى عليه وجوبا او جوازا كيفيتها كالصلوة على المؤمن او المنافق يجئ فى الامر الثالث من الكيفية ويجب الصلوة على من حكم من قسم المسلم والكافر اذا كان بحكمه كاطفال المسلمين او لقيط دار الاسلام او مسبى المسلم حسبما تقدم فى باب النجاسات لكن من بلغ وكمل الست سنين فصاعدا ويستوى اجماعا فى هذا الالحاق الذكر والانثى والحر والعبد وانما وجوب الصلوة باكمال الست هو المشهور شهرة عظيمة بل عن الانتصار

والغنية والمنتهى وظاهر الخلاف الاجماع عليه وعن المقنعة انه من سنة الرسول ص وعليه فما قبل الست يستحب الصلوة عليه كما هو المحكى عن المشهور على اختلاف فى مبدئه ابين كونه خروجه مستهلا او سقوطه حيا وبعضهم نفى استحبابه ونهاه وبعض من تبعه كالقاشانى ناط الوجوب بالبلوغ وعند هؤلاء يستحب على ابن الست وقبلها لا تشرع وح يجب اذا وجبت المكتوبة وتستحب اذا استحبت لا تشرع اذا لم تشرع والاسكافى ناط الوجوب بالاستهلال فلا استحباب عنده وعن المقنع انه لا يصلى عليه حتى يعقل الصلوة كالجعفى ولعله تعبير بما فى النص خصوصا الرضوى الذى لا يبعد انه مانبا فلا يكون مخالفا للتحديد بزمان التعقل فيه كغيره من النصوص بالست سنين ففى صحيح زرارة عن الصلوة على الصبى متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصلوة ويجب عليه فقال لست سنين ويشبه ان قوله فى السابق وكان ابن ست سنين عطف بيان للتعقل لا شرط اخر فالمراد بوجوب الصلوة عليه فيه وفى غيره وجوب المكتوبة بمعنى مجرد ثبوتها الاعم من استحبابها عليه وهذه الاخبار هى دليل المشهور فانها الوجوب بالست والمراد بالصلوة المسئول عنها فيها الصلوة على جنازته لو قوع السؤال عنها فى صحيح زرارة المتقدم بعد صلوة الباقر ع على ولد ابن ثلاث سنين واعتذر عنه عنده بان عليا ع ما كان يصلى على مثله لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله فقال زرارة فمتى يجب الصلوة عليه الحديث وهى مستفيضة معتضدة مع صحة سند ها زيادة على استفاضتها بالشهرة العظيمة والاجماعات المستفيضة فلا ينبغى التامل فى الحكم المشهور من الوجوب على ابن الست نعم قد يتامل فى حكمهم الاخر من الاستحباب على المولود الى ان يكمل الست لما ستعرفه فى الجواب عن دليل الاسكافى واما معارضة المستفيضة بما اسنده العمانى على قوله من موثقة عمار عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه قال انما الصلوة على الرجل والمراة اذا جرى عليهما القلم بارادة جريان قلم التكليف كما هو الظاهر المتبادر فيحمل من اجله الصلوة على ابن الست فى المستفيضة على كونها مستحبة خصوصا مع اعتضادها بالاصل وخبر هشام قلت لابى عبد الله ع ان الناس يكلموننا ويردون علينا قولنا انه لا يصلى على الطفل لانه لم يصل فيقولون لا يصلى الا على من صلى فنقول نعم فيقولون ارايتم لو ان رجلا يهوديا او نصرانيا اسلم ثم مات من ساعته فما الجواب فيه فقال قولوا لهم ارايتم لو ان هذا الذى اسلم الساعة ثم افترى على الناس ما كان يجب عليه فى فريته فانهم سيقولون يجب عليه الحد فاذا قالوا هذا قيل لهم فلو ان هذا الصبى الذى لم يصل افترى على انسان هل كان يجب عليه الحد فانهم سيقولون لا فيقال لهم صدقتم انما يجب ان يصلى على من وجب عليه الصلوة والحد لا يصلى على من لا يجب عليه الحد بل يشعر بمعرفة فيه اعتبار التشيع يومئذ البلوغ حتى عند العامة بذلك وتاييدها بان الصلوة استغفار وغير البالغ لا يحتاج اليه وان تكبيراتها الخمس ماخوذة من الفرائض الخمس ولم تثبت الفرائض على غير البالغ حتى توخذ منها مدفوعة بان الحمل على الاستحباب للجمع فرع المكافئة المفقودة هنا لاعتضاد المستفيضة بالشهرة العظيمة والاجماعات المستفيضة ولى معها بمكافئتها الموثقة وان وافقت الاصل المنقطع بادنى دليل والحكمة التى مع انتقاضها بالصلوة على المعصوم والجانين لا يجب اطرادها مع امكان اخذ تكبيراتها من الصلوات الخمس بمجرد ثبوتها على الصبى وكذا الخبر الضعيف السند الغير الصريح دلالة وان كان ظاهرا ومتى لم يكافئ الموثق فصرفه عن ظاهره ولو للجمع الذى هو خير من الطرح بل هو الظاهر هنا اذ لولاه فاما ان يكون الشرط تاكيدا لا تاسيسا وهو بعيد من السياق ومؤسسا لاعتبار اهلية التكليف عند الموت فى الصلوة عليه وهو ممنوع لاقتضائه عدم الصلوة على ميتة المجنون ونحوه ثم على فرض المكافئة ليس صرف المستفيضة الى ارادة الندب خصوصا نحو قول زرارة فمتى يجب اولى من صرف الموثق الى ارادة مطلق جرى القلم فلا يتم استدلال العمانى بل صرف الموثق هو الاظهر بملاحظة ما مر فى تعيين الجمع ولو مع مكافئة الخبر المعتبر فيتم الاستدلال بالمستفيضة لما هو المعروف المشهور وبمثله يذب عما استدل به للاسكافى من صحيح ابن سنان وخبر السكونى المتضمنين لان المولود اذا استهل يورث ويصلى عليه معتضد بن بخبر ابن يقطين عن الماضى لكم يصلى على الصبى اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام ضرورة انهما مع معارضتهما بصحيح زرارة عن ابى جعفر ع لما صلى على ابنه ابن ثلاث سنين فى احدهما وعلى بن جعفر ع عبد الله وكان فطيما درجا فى الاخرى قال لعنه عن صلوته فى الاولى اما انه لم يكن ليصلى على مثل هذا وكان على ع يامر به فيدفن ولا يصلى عليه لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله وفى الثانية انه لم يكن يصلى على الاطفال انما كان امير المؤمنين يامر بهم فيدفنون من وراء ولا يصلى عليهم وانما صليت عليه من اجل اهل المدينة كراهية ان يقولوا لا يصلون على اطفالهم والمروى فى الكافى عن على بن عبد الله فى حديث طويل فى موت ابراهيم ابن النبى ص من قول النبى ص ايها الناس انه اتانى جبرئيل بما قلتم زعمتم انى نسيت ان اصلى على ابنى لما دخلوا عليه من الجزع الا وانه ليس كما ظننتم ولكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات وجعل لموتاكم من كل صلوة تكبيرة وامرنى ان لا يصلى الا على من صلى الحديث مؤيدة بما اشير اليه فى خبر هشام

وكان ابن ست سنين وهى ظاهرة فى ارادة ان الست هى اوان وقت منها فى بيان ذلك اصحيح الاخر فى الصبى متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة ع

من محل القلم على الاعم من الطرح خير الوجوب فى متحين فلا يتم الصلوة من هذا الجمل لحصر الخبر على الرجل والمراة الجارى وفى كل عليهما القلم وهما غير صادقين على غير البالغ الجارى عليه التمر من لكونهما صنفين فيبين بلغ كما اشكل ببرمس فى الحل الذى لا مكان ان اراده مطلق الذى والانثى منهما هنا امثال تنعين الحمل عليه للجمع صح

من المقابلة والجادلة لاالحام العامة في اخبارهم للصلوة على المستهل غير مكافئة للمستفيضة المتقدمة المعتضدة بما عرفت خصوصا مع موافقتها لمذهب العامة فليحمل اعلى استحباب الصلوة عليه وهذا هو دليل المشهور في استحباب الصلوة قبل الست مطلقا والانصاف ان صحيحى زرارة مع الخبر الثالث مانعة من حملها على الاستحباب جدا بل معينة لحملها على التقية كيف لا ولو كانت مستحبة لما حسن الاعتذار منه من فعلها وعليه تنزل المستفيضة المثبتة للمشهور من معارضها ايضا كالموثقة السابقة الا انه لم يتوجه مستند لما ذكره المص تبعا للاكثر بل المشهور كما قيل وهو انه يستحب الصلوة على من لم يبلغ ذلك المقدار من الست سنين ممن ولد حيا او ظاهر الولادة حيا خروج تمام حيا ومثله عبارة الشرايع والقواعد ايضا ولكن باضافة ولا صلوة لو سقط ميتا وان ولجته الروح قال في الكشف والعبارة تشمل الذي خرج بعضه واستهل ثم سقط ميتا اي تشمله لا صلوة لو سقط ميتا قال ويؤيده خبر السكوني وكانه بناء على ظهور خرج من بطن امه في خروج تمامه لكن لعل ظاهر عبارة الشرايع ان قوله ولو وقع سقطا لم يصل عليه وان كان قد ولجته الروح اي في بطنها قبل الخروج ان الذي لا يصلى عليه هو الذي ولد سقطا اي خرج ميتا وغير السقط هو الذي خرج ولو بعضه حيا يصلى عليه وان مات بعده قبل سقوط تمامه ويشهد له تصريح الفاضلين في المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة بالاستحباب لو كان الخارج اقله حاكين عن ابي حنيفة اعتبار خروج اكثره ولعل الظاهر من الشرايع هو ظاهر القواعد ايضا لوجود نحو العبارة فيه وكذا خبر السكوني يورث ويصلى عليه اذا خرج من بطن امه فاستهل صارخا فاذا لم يستهل صارخا لم يورث ولم يصل عليه ظاهر في ان الذي لا يصلى عليه هو الذي لا يستهل فاذا استهل صلى عليه وان مات قبل خروج تمامه واظهر منه خبر ابن سنان لا يصلى على المنفوس هو المولود الذي لم يستهل ولم يصح واذا استهل فصل عليه معتضدا بعموم قوله في خبر ابن يقطين يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام وبالجملة اذا حملت على التقية لا دليل على استحبابها ولو على المستهل الساقط حيا الى بلوغ تمام الست كما يحكى عدم استحبابها عليه عن الكليني والصدوق والمفيد فعن الاخير لا صلوة عند المحققين على من لا يعقل الصلوة وظاهره نفي المشروعية الا انه يكفي بالنسبة الينا بفتوى المشهور باستحبابها او من باب رجحان الاحتياط بفعلها خروجا من شبهة النص والفتوى بها مع افتراقهم عن مقالة العامة بالوجوب في الاستحباب في يقال ان روايات الاستهلال لها جهتا معارضة مع صحيحى زرارة والخبر الثالث لقا[ضمنها] بعدم المشروعية من جهة اصل المشروعية وقد رجحها المشهور عليها فحكموا بالمشروعية ومع روايات الست سنين المصرحة بعدم الوجوب قبلها من جهة الوجوب في الندب لظهور اخبار الاستهلال في الوجوب بمجرده وقد رجحوا اخبار الست عليها من هذه الجهة ولو من جهة صراحتها في نفي الوجوب قبل الست وغاية اخبار الاستهلال الظهور ومع امكان منع الظهور ايضا فحملوها على الاستحباب وفيه نظر لعدم معارضة بينها وبين صحيحى زرارة بعد تصريحهما بنفي الصلوة وان فعلها تقية لدلالتها على ان القول بفعلها ايضا في خبر الاستهلال تقية ومع تبين ارادة التقية منه لا يبقى معارضة في نفي المشروعية المصرح به في الصحيحين فتامل فرع لا يصلى على الغائب اجماعا وللشافعي قول بجوازه واستدل بصلوة النبي صلى على النجاشي وهي غير ثابتة بل دعاء له كما في رواية زرارة وعلى تقدير الصلوة المعهودة فلعل ما انخفضت دونها الا[رض] حتى شاهد النبي ص جنازته كما رواه في الخصال والعيون وكذا لا يجوز على الحاضر البعيد عن المصلي بما لا يتعارف تفادا لعدم انصراف الاطلا[ق] اليه والبعد القليل بحيث ما يتعارف غير قادح للاطلاق ويعتبر ظهور الميت لدى المصلي في حال الاختيار فلا تصح مع الحائل كوراء الجدار ونحوه دون حال الاضطرار كما يدل عليه ما ورد من الصلوة على القبر في حال الضرورة ولا يقدح ما لا يعد حائلا وجرى التعارف به كالنعش وما اشبهه واذا شك في كون الشيء حائلا كالخيمة ونحوها من ستر في البين وشبهه ففي صحة الصلوة اشكال من كون الظهور شرطا او الحائل مانعا والله العالم الامر الثاني ما يقع فيه النظر في المصلي ويجب ان يقوم بها اي الصلوة كغيرها من التجهيزات كل مكلف على نحو الكفاية بمعنى سقوطها عن الكل بقيام البعض ولو الواحد ومعاقبة الجميع بترك الكل حسبما تقدم في التغسيل ومع وجوبها كفاية على الجميع احق الناس بالصلوة على الميت اهل طبقات ميراثه وهم الاولياء والاهم منها الذي يجب على الباقين تقديمه هو الاولى بميراثه الذي مع وجوده لا يرث غيره اصلا وان تعدد اهل الميراث كان الزوج اولى بزوجته من الجميع فهو اولى من الاخ كما هو منصوص ولا يؤم اي لا يباشر الامامة وان كان وليا الا من استكملت فيه شرايط الامامة من عدالة وغيرها المعتبرة في الامامة في المكتوبة والا يكن جامع الشرايط استناب غيره الجامع ويجوز له لا[نه] مع اجتماع جميع الشرايط فيه ايضا وهل الافضل له المباشرة مطلقا وان كان غيره اكمل في الصفات المرعية في المقام كما احتمله في الكشف لانه بمزيد الرقة اللازمة لو حشة ادعى لاجابة دعائه للميت او الافضل هو استنابة الاكمل كما قواه في الذكرى لا يجاب كماله الوثوق بالاجابة ورجحان و الاولى ثالث وهو انه ان وجد نفسه اكمل فالافضل له المباشرة وان كان لدى غيره الغير افضل وان وجد الغير اكمل استناب وان كان للذي الغير

هو الاكمل وان لم يتشخص له احد الامرين كان الافضل له مباشرته لسلامته اقتضاء مزيد رقته عن المعارض وحيث يستنيب غيره يستحب تقديم الهاشمي في المشهور بل الاجماع المستفيض والرضوي الدال عليه ومنجبر بالفتوى لم يتحققوا ان مرادهم استحباب تقديمه وان كان غيره افقه واقرا واسن او مع التساوي في الصفات ولعل اقتصار المص على ذكر تقديمه دون غيره ممن يرجح تقديمه وكذا في الشرايع وجملة من الكتب ذكر تقديمه مستقلا بعد تمام الاصل ظاهر في الاول الا ان يكون اختصاصه واستقلاله بالذكر للتعرض لخلاف المفيد حيث اوجب على الولي تقديم الهاشمي المروي لمتواتر شيا ولا نقدموها وظاهر الرضوي ان كان في القوم رجل من بني هاشم فهو احق بالصلوة اذا قدمه الولي بناء على ان اشتراط احقيته بتقديم الولي لا معنى له لان غير الهاشمي ايضا كذلك فليكن المعنى ان تقدمه الولي فذاك والا فالولي غاصب وان كان القول ضعيفا لعدم ثبوت النبوي وعدم دلالة الرضوي فالظاهر ان الترجيح بالهاشمية ندبية لا لزومية ومع التساوي لا مطلقا وعليه فالاظهر تقديم من يقدم في جماعة المكتوبة من ذوي الاوصاف على الترتيب الذي هناك الا تقديم الاقرا على الافقه في المكتوبة فقد يقال بعكسه هنا كما في الذكرى خلافا للمشهور وكانه لما في الكشف من صراحة نص تقديم الاقرا في قراءة القران ولا قراءة هنا فيبقى عموم تقديم الافقه وضعفه فيه باعتبار كثير من مرجحات القراءة في الدعاء ايضا والا فلا ينبغي اعتبار الاقرئية راسا الا تقديم الافقه على الاقرا مع ان ظاهرهم الاتفاق على اعتبارها في الجملة الا في الارشاد فاقتصر على ذكر تقديم الافقه وفي جملة من الكتب اسقاط الاصبح هنا بل بعد ذكر الافقه والاقرا والاسن الانتقال الى القرعة وفي بعضها من الاسن الى الاصبح ومنه الى القرعة باسقاط قدم الهجرة وكله ضعيف لاتحاد المدرك مع جماعة المكتوبة وثبوت الترتيب فيهما من حيثية الامامة التي يشترك فيها المقام ولو على تقدير عدم كون لفظ الصلوة حقيقة فيه فليكن الامر هنا على ما هناك وبه يتبين ضعف جريان الترجيح بالاوصاف المذكورة في الصلوة فرادى ايضا كالجماعة فان جملة منها ظاهرة في ارادة التقديم للجماعة جدا فالبناء في مثلها لاتحاد السبك ومتى وقعت المشاحة بين من له المشاحة كما اذا تعدد الاولياء القابـ[ـلون] وتساووا في الصفات او ولو ترجح بعضهم بالصفة بناء على عدم وجوب تقديم الفاقد من الاولياء للواجد الصفة منهم في المباشرة او التشاحوا في الاذن للمباشر واذن الولي اذنا عاما او لمتعددين وتشاح الماذونون او تشاح المسلمون المتساوون حيث لم يكن ولي في البين وحيث سقطت الولاية ولم نقل بالرجوع الى الحاكم تعين الامام بالقرعة كما في جماعة المكتوبة مع الفرق باختصاصها هناك بالمتساوين في الصفات اذ يجب على المامومين مطلقا تقديم ذي الصفة وهنا قد يحتاج اليها مع ترجح بعض الاولياء على الاخر بالصفة بناء على ما سمعت من عدم وجوب مطاوعة الاخر في تقديمه فتقع المشاحة ولعله بالنظر الى ذلك اطلق في المهذب القرعة اذا تشاح الابنان وحكي في الكشف عن كامله اعتبار المشاحة مع التساوي في العقل والكمال ثم ان المخاطب هنا بالتقديم حيث يستحب هو من يتوقف النفوذ على تقديمه فقد يكون الولي وقد يكون غيره وربما انحل بعضهم في تعيين المخاطب باستحبابه باختلاف صور المشاحة حسبما عرفت وهو من غير طائل لوضوح كون الغرض من ذكر هذه الصفات بيان رجحان الصلوة خلف من يترجح بها افضل منها خلف المفضول ومعلوم ان حصولها على الوجه المشروع انما يكون بموافقة من يتوقف الصلوة على اذنه وكذا مع وجود الامام وحضوره فهو اولى بالتقديم حسبما تقدم مفصلا ويصح ان تؤم المرئة النساء هنا كما في الفرايض لا انه هنا يحكى عن الاكثر اشتراط صحته بعدم وجود الرجال وحمل في الرياض وغيره ورود عبارته مورد الغالب من عدم وقوع الائتمام بالمرئة الا مع فقد الرجل وهو مبنى على فهم من عبارة الحلي اشتراط مباشرتها الامامة بذلك وبنائه على اشتراط اصل ولايتها به كما حكي عن بعض فيما تقدم ولعله من هنا او لعدم الاعتناء بخلافه كان سعيدا الاجماع المحكي عن التحرير ودعوى عدم الخلاف من غيره في صحة امامتها مطلقا بغير تفصيل على كل حال فان كان مراد الحلي كونه معتبرا في اصل ولايتها فالكلام فيه تقدم وان كان مراده اعتباره في مباشرة امامتها في الصلوة كما هو محل البحث هنا فظاهر المنع لانه دعوى بلا دليل صالح مخالف لصريح اجماع التحرير والمستظهر من دعوى عدم الخلاف في الجواهر المؤيد بمساعدة التتبع ودعوى ظهور اعتباره من بعض الاخبار كخبر جابر اذا لم يحضر الرجل تقدمت امرأة وسطهن وقام النساء عن يمينها وشمالها وهي وسطهن تكبر حتى تفرغ من الصلوة مدفوع بورود القيد مورد الغالب حسبما عرفته في عبارة الحلي وهو مانع من العبرة بمفهومه الذي هو مستند الحلي وكصحيح زرارة المرئة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها الحديث وغايته الاشتراط بعدم وجود الاولى وهو اشتراط في اصل ولايتها وذلك امر اخر غير المبحوث عنه هنا واما مفهوم ما ورد في القضاء عن الميت من صحة القضاء وان لم يكن له ولي من الرجال قضاه وليه من النساء فقد يتوهم في ثبوت الولاية لها عدم صحة الاكتفاء بها ونحوها فالنص من المعتبرة التي قبل هذه والخبر الذي قبلها هو دليل التقديم مطلقا مضافا الى اقتضاء ثبوت الولاية لها ذلك ايضا

الامع مشاهدة الرجل الذي تحت طبقتها وهو امر آخر غير ما نحن فيه لا يبعد فيه كون الرجولية مرجحة ولو باعتبار عموم الايتمام به للرجال والنساء بخلاف المرئية فلا يأتم بها الرجال الذين هم العمدة واذا امت المرئية تقف في وسطهن من المؤمنات بها ولا تبرز من صفهن بلا خلاف في كونه الوظيفة في امامتها وانما الكلام في انها وجوبية او ندبية ظاهر عبارة المتن الوجوب بها المعظم بل الجميع الوجوب لكن صرح غير واحد في باب الجماعة بان مرادهم منها الندب بل ظاهر بعضهم هناك انه لا خلاف في استحبابها والظاهر عدم الفرق مع المقام لاتحاد المدرك من المستفيضة المعترفة بنحو ما في خبر جابر المتقدم وفي صحيحة زرارة المعبرة بعد ما ذكر فيها تقوم وسطهن معهن في الصف بل في خبر ابي سيقل من الامر بذلك النهي عن تقدمها ايضا والامر فيها محمول على مجرد عدم وجوب تقدم الامام او ندبه لكونه في مظنة الحظر ومثله النهي عن التبرز وعليه يحمل ايضا ما في عبارة الاصحاب فيهما وبالجملة الكلام فيه على حد امامتها في المكتوبة وكذا يقف العاري هنا بين الصف اذا صلى بالعراة ولا يتقدم وهذه العبارة متضمنة لحكمين احدهما عدم تقدم الامام العاري للصف يحتمل هنا وجوبه كما هو ظاهر المعظم بل في الجواهر لا اجد تصريحا بخلافه من غير المصنف قال لان المحقق الثاني وان صرح بالندب لا انه صرح بوجوب الجلوس ولعله لمراعاة القيام الركن هنا مع حصول ما هو بحكم الستر من امن المطلع لاتفاق الصف قيام كل بجنب الاخر مسامتا فيمتنع اطلاعه على دبره وكذا في العادة الغالبة على قبله الا باعراف صفحته عن القبلة الشخصية وعدم كفايته في جماعة المكتوبة لما تسمعه قريبا ثانيهما انعقاد جماعة العراة هنا من قيام وظاهرهم الاتفاق عليه لا من المحقق الثاني فقال المعتبر فعلها من جلوس انتهى ويشكل الفرق مع ايجابهم الجلوس في جماعة العراة في المكتوبة فان كان من جهة عدم الستر هنا اصلا فلا اولوية عبارة مع انه لا يتم على القول باعتباره وان كان من جهة عدم الركوع والسجود هنا فلا يتكشف بمجرد القيام مع عدمهما بها غير ثابتين في جماعة العراة في المكتوبة ايضا بل هما فيها بالايماء الا ان يقال وجوب جلوس جماعة العراة من اصله مستند الى النص وهو وارد في الصلوة وكون هذه صلوة ممنوعة فليقتصر في المقام على وجوب الستر عن النظر وهو ما حاصل بالقيام في الصف المتنو بذلك كما اعترف به في المنتهى قال لا يقوم الامام في وسطهم لئلا تبدو عورته وليس بحاصل على الوجه المعتبر فهو حكم تكليفي يسقط للعذر ويجب الميسور منه بقدر ما يحصل من القيام في الصف المتنو والجلوس ليس بابلغ منه في الستر فيبقى وجوب القيام الركن سليما عن المعارض ولا يؤم بل ولا يصلي منفردا ايضا من لم ياذن له الولي قضاء لحق الولاية حسبما مر الكلام فيه الامر الثالث مما يقع فيه النظر كيفية الصلوة والكلام فيه في موضعين احدهما باعتبار مادة الصلوة وهي خمس تكبيرات اجماعا بل بالضرورة من مذهبنا حتى كان مما امتازت به الخاصة من العامة كما يظهر من نصوص الصلوة على المخالف والاخبار بها مستفيضة وما يوجد في بعضها من الزيادة في التكبير في الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف فاطمة بنت اسد محمول على تكرير الصلوة خصوصا ان قلنا بشرعية تكرير بعض الصلوة ايضا كما يجيئها لا على زيادة التكبير في الصلوة الواحدة ولعل بعضها يأول بوجه اخر لا ينافي المستفيضة لعدم القول بغيرها لا زيادة ولا نقيصة من الامامية خلافا للعامة فنقصوا وقالوا انها اربع تكبيرات كما تسمعه وبينها اربعة ادعية متخللة فيما بين التكبيرات الخمس فهي بعد الاولى والثانية والثالثة والرابعة ويكبر الخامسة وينصرف بغير دعاء ولا خلاف في رجحان الادعية واما وجوبها واستحبابها بمعنى جواز الاقتصار على التكبيرات الخمس ولاء فقد يحكى فيه الخلاف لكن لم اجد القول بالندب لغير المصنف في الشرايع وان كان ظاهر عبارة الذكرى ومضاها وجود قائل به وقد يستظهر ايضا من عبارة المتن وهو اي الدعاء المنتزع من لفظ الادعية لا يتعين ويحتمل نفي تعيين دعاء مخصوص لا من اصله بل هو محتمل الشرايع ايضا وان كان بعيدا فيه لكن لا باس به صونا له عن مخالفة الاجماع خصوصا مع نقله في المعتبر ما تسمعه فعلى كل حال هو غادل في المعتبر بناء على تأخره من الكتابين فالخلاف مرتفع من البين والاخبار متواترة معنى بوجوب الزيادة على مجرد التكبيرات من الدعاء وهي حجة كافية على تقدير الخلاف بل لا يبعد الاجماع محصله فضلا عن المنقول مستفيضا ولا ينافيه اطلاق ما ورد بان الصلوة على الميت خمس تكبيرات اذ مع سوقه لبيان عدد التكبير في مقام التكبر على العامة القائلين بالاربع يجب تقييده بما تضمن الامر بالدعاء بما هو متواتر معنى وعليه هل الواجب دعاء مخصوص معنى او مطلقه قولان نسب الى المشهور الاول بل حكى عليه اجماع الخلاف والغنية وربما استظهر حكايته من الذكرى ايضا والثاني صريح جماعة بل ظاهر التذكرة والمعتبر الاجماع عليه واتفق الفريقان على عدم اعتبار لفظ مخصوص ويدل على الثاني مع الغض عن الاجماعين الاصل مع عدم ثبوت ما يصلح مخرجا عنه لان ما تضمن دعاء مخصوصا ما بين متضمن للفظ مخصوص كما كثره او معان مخصوصة مرتبة بترتيب خاص كالحاكي ان النبي ص كان يتشهد بعد التكبيرة الاولى وصلى عليه بعد الثانية ودعى للمؤمنين بعد الثالثة وللميت بعد الرابعة اما القسم الاول فاخبار كثيرة مختلفة

اشد اختلاف بحيث لا يكاد يحصل جامع بينها الا مطلق الدعاء والذكر بعد كل تكبيرة لاختلافها للفظ في جميعها القاضي باختلاف المعنى حيثما لم يكن مرادفا مضافا الى اختلاف المعنى بحسب الصنف من التحميد والتشهد والصلوة على النبي ص ودعاء المؤمنين ودعاء الميت وجمعا بينها بعد كل تكبيرة او بعد بعضها وتوزيعها على التكبيرات الى غير ذلك فان كان كل واحد غير ظاهر في حصر الواجب فيما تضمنه فيقتضي التخيير بين ما في الجميع لكونها من باب المطلق والمقيد ولا يلتزم به احد وان كان ظاهرا في الحصر فيكون الاختلاف بنحو التباين وحملها على ارادة الجامع من الجميع بالغاء بعض الاضافات والخصوصيات لتوافق خصوص ما يوجبه الجماعة من خصوص الشهادتين والصلوة على النبي ص مع الآل ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت بالتوزيع والترتيب المعين مع استلزامه الغاء خصوصيات للفظ من جميعها نظرا الى الاجماع المشار اليها وتفكيكها فيما لم تكن الالفاظ مترادفة عن خصوصيات معانيها في الارادة وهو تكلف بعيد بل تعسف شديد لان خصوصية اللفظ هي المحصلة في المقام لخصوصية المعنى فان الوارد ليس الا الامر بقول كذا وهو ليس باولى واظهر من حمل الاختلاف على كونه من باب ذكر الافراد المختلفة فيما يكون المقصود هو الامر بالكلي وحصول الاجزاء بكل فرد والكلي مطلق الدعاء والذكر بعد كل تكبيرة بل قد يكون هو الاظهر في نفسه بملاحظة ان شدة الاختلاف لا يناسب التوقيت الوجوبي على الوجه المخصوص نعم يقوى انتزاع جامع غيرها وهو وجوب مجرد معاني الاربعة الخاصة من غير التزام التوزيع ولا الترتيب الخاص وباية عبارة لوجودها في جميع ما ورد في البيان والاصل مراعاة الخصوصيات البيانية لكن غير ما اتفقت عليه الاخبار يلغى لقيام قرينة اختلاف الوارد فيه على كونها من باب التقدير ويبقى المتفق عليه على الاصل لان الغاء خصوصية الفرد لا يقضي بالغاء خصوصية الصنف والنوع والمنوع ظهورها من الاخبار المتعارضة لفظا ومعنى انما هو المعاني المعينة في المحال المخصوصة وبكيفية خاصة من توزيعها على التكبيرات بالترتيب الخاص فان هذا هو محصل مقالة المشهور وهو لا يقضي بمنع ظهور ما هو المشترك بينها من مجرد عدم الخلو من المعاني الاربعة ونحوها كما مر او جمعها بعد كل تكبيرة او بعد بعضها ولو الواحدة لكن مع عدم اخلاء البا من مسمى الدعاء والذكر الذي لا يخلو منه خبر لكن انتزاعه يوي لو خلينا وتلك الاخبار واما مع ملاحظة الصحيحة المتلقاة بالقبول عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول الله ص المروية باسانيد اخر ايضا معتبرة وفي بعضها الا ان تدعو بما بدا لك الحديث الظاهرة من عموم ما بدا لك في نفي التوقيت مطلقا الا خصوص اللفظي مؤيدة بقوله المروي باسانيد معتبرة عن يونس بن يعقوب انما هو تكبير وتسبيح وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك فيظهر تمام الظهور الجمع بينها بكون الواجب هو المبين بالصحيحة من مطلق الدعاء وكل ما في غيرها من باب الفرد حسبما ذكر لا سيما مع ترجيح الصحيحة واعتضادها بما تسمعه واما القسم الثاني وان تضمنه خبر يونس الصلوة على الجنايز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والثالثة الصلوة على النبي ص وعلى اهل بيته والثناء على الله والرابعة والخامسة تسليم الحديث لكن خصوصيتها مع فقد دعاء الميت بعد الرابعة فيها لا يلتزم بها الخصم وخبر علي بن سويد عن الرضا ع قال تقرء في الاولى ام الكتاب في الثانية تصلي على النبي ص وتدعو في الرابعة لميتك والخامسة تنصرف بها وفي رواية القداح ان عليا ع كان اذا صلى على ميت يقرء بفاتحة الكتاب ويصلي على النبي ص ولا يلتزم ايضا خصوصيتها مع نقصان الاخير عن مقالة الخصم بكثير وظهور قرائن التقية فيها من جهة ذكر الاستفتاح وقرائة ام الكتاب فانحصر ما يمكن الاستناد اليه للخصوصية التي توجبها الجماعة من هذا القسم الخالي عن وصمة اختلاف خصوصية اللفظ بخبر محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة وهي مجهولة الحال لكن يروي عنها ابن ابي عمير كما قيل وحسنة اسمعيل بن همام فالاول سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله ص اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عن الصلوة على المنافقين كبر فتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ثم كبر ودعى للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف لم يدع للميت وهو وان احتوى على مطلب الخصم لكن مع اختلاف فيه ايضا الظهور في كفاية شهادة التوحيد للاطلاق ووجوب الصلوة على ساير الانبياء وعدم لزوم الصلوة على الآل ووجوب دعاء بعد الصلوة على الانبياء وظاهره كونه للميت وارسله في الفقيه بحو مرتفع فيه بعض هذه المخالفات لا يدل على الوجوب لان غايته ظهور مداومة النبي ص ويكفي فيها الافضلية وانما هو لوجوب التاسي ان تم قاعدته فهي فيما لم يعارض الا كيفية المحكية كيفية اخرى منقولة ايضا والثاني قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله ص على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعى في الثانية للنبي والرد ودعى في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعى في الرابعة للميت وانصرف في الخا

واما الذى كبر عليه اربعا حمد الله ومجده فى التكبيرة الاولى ودعى لنفسه واهل بيته فى الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات فى الثالثة وانصرف فى الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وفيه بعض المخالفات المتقدمة خصوصا عدم الدعاء على المنافق كما فى الاول مع ان المشهور وجوبه والاعظم منه مخالفته فى التحميد والتمجيد بعد التكبيرة الاولى فمع ذلك عدم دلالته على الوجوب اوضح من الاول لانه حكاية فعل من غير مداومة عليه وعبارة فقه الرضا فى موضع منه تقرب بمضامينها فى الاحتواء على ما يوجبه الخصم لكن مع ضعفها واختلافها لما فى موضعين اخرين منه فى اللفظ والمعنى متضمنة لامور غير واجبة قطعا وبالجملة هذان الخبران وان خليا من وجه مناقشة الاختلاف فى لفظ الدعاء فيجتمعان من هذه الحيثية مع ما تضمن لفظا مخصوصا ولو بنحو الاطلاق والتقييد لكن مع ضعف سند احدهما وقصور منهما عن تمام المقصود وعدم دلالتهما على الوجوب معارضان باخبار كثيرة معتبرة الاسانيد تدل على تعيين غير ما تضمناه وبعينه الجماعة من تلك الاخبار حسنة زرارة ومنها الصلوة على النبى ص مع دعاء خاص للميت بعد التكبيرة الاولى ودعاء خاص اخر له بعد الثانية ودعاء خاص اخر له بعد الرابعة وحسنة الحلبى ومنها الشهادة الظاهرة فى التوحيد خاصة مع دعاء خاص يتضمن الصلوة على النبى ع واله ودعا للميت والمؤمنين بعد كل تكبيرة الظاهر فى الشمول للخامسة وصحيحة ابى ولاد وفيها بعد كل تكبيرة الشاملة للخامسة ظاهرا شهادة الوحدانية والصلوة على النبى ع واله ودعاء المؤمنين والميت ومع ذلك معارضان باخبار القسم الاول المتضمنة لالفاظ خاصة وزيادة كيفيات مخصوصة وبما عداهما من اخبار القسم الثانى ايضا من خبر يونس وغيره المتضمن لما يخالفهما وبالجملة هذه الاخبار الكثيرة المعتبرة جميعها متعاضدة فى مخالفة هذين الخبرين ومع ذلك معارضان ايضا بما نفى الدعاء الموقت واثبت اجزاء كل دعاء بدا للمصلى فلعل الاظهر جمع ح بينهما وبين ما تقدم الاشارة اليه من كون الواجب هو المبين بالصحيحة المتلقاة بالقبول من مطلق الدعاء ثم بجوز كل ما هو فى غيرهما من باب الفرد تير الا دعاء الميت فتنحصر فى التنبيهات الاتية ولا باس معه بافضلية ما فى الخبرين لاسيما مع كون الصحيحة مرجحة على غيرها مع صحة سندها جدا بمعاضدة الاصل اولا وعمومات الامر بالصلوة على الميت ثانيا اذ الامر بها مع البناء على انها باقية على المعنى الدعائية دون الحقيقة الشرعية او المشتملة على معناه الامر بالدعاء للميت والاجماعين المحكيين فى المعتبر والتذكرة ففى اولهما مسئلة وهى اى الصلوة خمس تكبيرات بينها اربعة ادعية وعلى ذلك علماؤنا ثم قال مسئلة ولا يتعين بينها دعاء وافضله ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلى على النبى واله ع ثم يكبر ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ثم يكبر ويدعو للميت وينصرف بالخامسة مستغفرا وهو مذهب علمائنا وفى ثانيهما الاقوى انه لا يتعين دعاء معين بل المعانى المدلول عليها بتلك الادعية وافضله ان يتشهد الشهادتين بعد التكبيرة الاولى نحو ما فى المعتبر الى ان قال ذهب اليه علماؤنا اجمع وربما نسب اليهما القول باعتبار الادعية الاربعة المخصوصة خصوصا الى التذكرة من قوله بل المعانى المدلول عليها بتلك الادعية بدعوى ظهوره فى ارادة خصوصياتها معنى لا لفظا وكذا ما فى المعتبر لكنه فى غير محله جدا لكفيهما وجوب خصوصيات المعانى الاربعة بالتصريح فيهما بافضلية ما فى خبر ابن مهاجر المتضمن لمجرد المعانى الاربعة من غير خصوصية لفظ وهذا اوضح دليل على ارادتهما ان الواجب هو الدعاء الاعم مما توجبه الجماعة ومعنى ما فى التذكرة من المعانى المدلول عليها بتلك الادعية ان الوظيفة هى ما يدل عليها تلك الادعية المختلفة اللفظ والمعنى مع قرينة اختلافها وهو مطلق معنى من المعانى الدعائية ولا يعارضهما الاجماعان المحكيان عن الخلاف والغنية لاحتمال نقلهما على غير محل البحث من توزيع الاذكار بعد التكبيرات فى مقابل جمعها بعد كل تكبيرة كما يقوله العمانى والجعفى وعلى نفى القراءة والتسليم فى مقابل فتوى الشافعى التى حكاها عنه مع جميع الادعية بعد التكبيرة الثانية ونظير ذلك محتمل ايضا فى اجماع الغنية كما لا يخفى على من راجع عبارتهما واما ما فى الذكرى من ايراد الاخبار المتضمنة للادعية والاذكار المخصوصة الى ان قال والاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك اى ما فى تلك الاخبار وظاهره الوجوب انتهى وان توهم منه الاجماع على وجوب الادعية المخصوصة لكن مراده ذكر الاصحاب باجمعهم اياها زائدة على التكبيرات فليس الواجب مقصورا على التكبير وكذا ما فيه من قوله بعد ذلك ولان الغاية من الصلوة الدعاء للميت فيجب تحصيلها فيجب البناء اذ لا قائل بالفرق ليس مراده اثبات القول بوجوب الدعاء الخاص بل اثبات وجوب مطلق الدعاء بعد كل تكبيرة لانه يجب بدعاء للميت بعد تكبيرة فيجب دعاء بعد التكبيرات الباقية لعدم القول بوجوب الدعاء بعد بعض التكبيرات دون بعض بل قد يتامل فى شهرة هذا القول ايضا وان نسب اليها كما فى الرياض والى شهرة المتاخرين كما فى الحدائق ونقل فى الجواهر من كثير من كتب المتقدمين والمتاخرين ولكن بعد امعان النظر فى جملة منها فيحتمل ارادة مجرد اثبات تلك الكيفية اعم من خصوص الوجوب لذكر كثير منها الفاظا مخصوصة مع انهم لا يوجبونها قطعا وفى بعضها بعد ذلك التصريح بانه لا دعاء موقت وفى

ودعاء خاصا بعد كل منها مع بيان ان المؤمنين افضل الثالثة

اخر باجزاء بعض ما ذكره بل فى هداية الصدوق من تلك الكتب بعد ذكر المخصوص قال المواطن التى ليس فيها دعاء موقت الصلوة على الجنائز والقنوت والمستجار والصفا والمروة وركعتا الطواف ولعل ما فى جملة من العبارات من النسبة الى الشهرة يراد من حيثية توزيع الاذكار المخصوصة على التكبيرات دون جمعها وبالجملة من سرح النظر فى كتب من تقدم يجد الاهتمام فى بيان كون الوظيفة توزيع الاذكار المعينة بعد التكبيرات كما تضمنه خبر ابنى مهاجر وهام دون جمعها بعد كل تكبيرة كما فى بعض الروايات وبعد بعضها كما فى اخر وانه هو المشهور بين اصحابنا فى نقل ويجمع عليه فى اخر فى مقابل العمانى والجعفى وفتوى الشافعى حتى ان فى المختلف الذى هو موضوع لما اختلف فيه من المسائل لم يتعرض لغير ذلك مما نحن بصدده فلا يبعد كون المراد من الفتوى بالتوزيع مجرد كونه الوظيفة دون الجمع مع قطع النظر عن كونها وجوبية او ندبية وكذا المراد من نسبته الى الشهرة او الاجماع ثم هب ان الشهرة منقولة او محصلة على وجوبها لا تجدى اثباتا والاجماع المحكى على تقدير معارض بمثله فيسقطان من البين وتبقى الاخبار متعارضة واظهر الجمع بينها ما ذكر وفى الرياض لجماع الخلاف على تقدير عدم تعارضه بمثله الظن الحاصل من اختلاف الاخبار بكون الواجب مطلق الدعاء اقوى من ظن الاجماع بكونه خصوص الادعية الاربعة المعينة وهو غير بعيد وخلاصة الكلام ان دليل ما نسب الى المشهور من اعتبار الاصناف الاربعة المخصوصة هو خبر ابنى مهاجر وهام مع تنزيل الصحيح النافى للتوقيت على التوقيت اللفظى والاخبار المختلفة الباقية على ما يوافق الخبرين المعول عليهما فى المقام بان يؤخذ ما اشتركت فيه الروايات من المعانى المدلول عليها بتلك الادعية ويحكم بكونه الواجب لاتفاق الاخبار على لزومه وهو بعد الغاء خصوصية اللفظ المدلول عليه بالنص الصحيح والاجماع الشهادتان والصلوة على النبى واله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت فهى دليل وجوبها مجملا ثم الجمع بينها وبين الخبرين بتقييدها بما تضمناه من التوزيع على التكبيرات الاربع بالترتيب المعين لانهما بحكم المجمل والمبين او المطلق والمقيد ثم حذف بعض الاضافات الزائدة على ما فى الخبرين من نحو الترجيع والتحميد والصلوة على ساير الانبياء ودعاء المصلى لنفسه وغيرهما مما يوجد فى بعض تلك الاخبار بعضها بظهور الاتفاق على عدمه كالدعاء بعد الخامسة كما قيل وبعضها بندرة النص المتضمن له وبعضها بل باقيها بترجيح الخبرين الواردين فى مقام البيان الخاليين منه على ما تضمنه لاعتبار سندهما مع الاعتضاد بالفتوى ودليل القول الاخر من كفاية مطلق الدعاء بعد كل تكبيرة عموم النص النافى لتوقيت الدعاء لفظا ومعنى الظاهر بعد قيام الاجماع على عدم جواز ولاء التكبيرات فى كون الواجب هو مطلق الدعاء والذكر وحمل ما فى تلك الاخبار المختلفة على ذكر الافراد ولعل الثانى اقوى للاصل من غير ثبوت المخرج بعد امكان الجمع بين الاخبار المتعارضة بغير الوجه الموافق للقول الاول ان لم يكن الوجه الاخر هو الاظهر ولكن الاحتياط الشديد فى العمل بما يوافق المشهور وينبغى التنبيه على امور منها انه قد يترائى من القول بكفاية المسمى كفايته ولو بعد تكبيرة مثلا او تكبيرتين مع الولاء فى الباقى لكن امعان النظر فى كلمات الطرفين قاض بتحرير محل النزاع هكذا هل يكفى التكبيرات ولاء من غير تخلل الدعاء ام يجب بعد كل تكبيرة دعاء المنسوب الى النزاع الاول والمعروف هو الثانى وعليه فهل يجب دعاء مخصوص ام يكفى المسمى مع اتفاقهم على عدم اعتبار لفظ مخصوص فكل من يوجب الدعاء فى مقابل المحقق دعاء خاصا او مطلقا يوجبه بعد كل تكبيرة عدا الخامسة فمحل النزاع هو الدعاء بعد كل تكبيرة هل يجب ام لا وعلى الثانى هل الواجب شىء مخصوص او المسمى وقد يوجد فى كلمات بعض المعاصرين بل بعض من قارب عصرنا كفاية المسمى ولو بعد تكبيرة او تكبيرتين وهو وهم كيف لا وقد اتفقت الاخبار الواردة فى البيان على تخليل كل تكبيرتين بالدعاء او الذكر ومنها ان القائلين بتعيين الادعية الاربعة المخصوصة ظاهرهم وجوبها على الترتيب المذكور من الشهادتين بعد الاولى والصلوة على النبى ص واله بعد الثانية ودعاء المؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة والدعاء للميت بعد الرابعة والتتبع مساعد ويشهد له كون معقد اجماع الخلاف والغنية اللذين عمدة ادلتهم ما فى روايتى ابن مهاجر منها ان الخلاف انما هو وجوب العمل بما هو موافق لخبر ابن مهاجر وعدم وجوبه واما رجحانه ولو مع عدم الوجوب من حيثية الاشتمال على الاصناف الاربعة من الادعية والذكر فمحل اتفاق وكذا قال المص افضل ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلى على النبى ص واله ثم يكبر ويدعو للمؤمنين وفى الرابعة يدعو للميت وينصرف بالخامسة مستغفرا ويدل عليه زيادة على ظهور الاجماع على رجحانه لفظة كان رسول الله ص الدالة على المواظبة واقلها الرجحان ومن حيثية توزيع الاصناف الاربعة على التكبيرات الاربع فهو المعروف من مذهب الاصحاب بل لم اجد مخالفا فيه غير العمانى ومحكى الجعفى من رجحان جمعها بعد كل تكبيرة ووافقهما فى المدارك نظرا الى صحة سند ما تضمن ذلك والاقوى افضلية التوزيع ترجيحا لما تضمنه على ما تضمن الجمع ولو من جهة اعتضاده بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل هو معقد اجماع الخلاف لو لم يكن مراده الوجوب حسبما اشرنا اليه واما بناء على رجحان التوزيع فلا ريب فى كونه هذا الترتيب المخصوص بل لم اجد القول بغيره ترجيحا للخبرين المعتضدين المومى اليهما سابقا انه على القول المنسوب الى المشهور

فى الدعا بعد كل تكبيرة

لا يجب تكرار الادعية الاربعة بعد كل تكبيرة من الاربع اتفاقا منهم لعدم الدليل عليه وان وجد في بعض الروايات ففي الاكثر منها التوزيع
وهي معتضدة بالفتوى فيتعين العمل بها نعم في كونه الافضل او التوزيع بذكر كل منها بعد تكبيرة وقع خلاف والمشهور شهرة عظيمة مقاربة
للاجماع هو افضلية التوزيع كما ذكر وعن العماني والجعفي افضلية ذكر الاصناف الاربعة بعد كل تكبيرة كما في صحيحتي ابي ولاد والحلبي وحسنة
زرارة ولم يحك عن غيرهما نعم في المختلف والذكرى ان كلا منهما جائز لاشتماله على الواجب وزيادة وان الدعاء حسن على كل حال ولعل
مراده من الجواز جواز الاجزاء لا المساواة في الاستحباب في الرياض وقيل الاولى تكرار الدعاء للميت عقيب كل تكبيرة بل تكرار التشهد
والصلوة على النبي ص والرايضا والاقوى استحباب التوزيع على تقدير كل من القولين عملا بروايتي ابن مهاجر وهمام المعتضدتين بل
بالشهرة العظيمة المحققة واجماع الخلاف والغنية وحسن الدعاء على كل حال وجواز الزيادة في الذكر على قدر الواجب مما هو فيما لا ينوي ورود
الخصوصية ومعه ليس محل كلامنا بل المقصود تعيين الخصوصية المستحبة كما لا يخفى منها انه على القول بكفاية مطلق الدعاء او الذكر هل
المطلق كاف بعد كل تكبيرة مطلقا ام يستثنى منها بعضها فيجب بعده دعاء او ذكر مخصوص من الاربعة الطلق عدم وجوب شيء مخصوص
اكثر اهل هذا القول وفي الجواهر عن ظاهر بعض متاخري المتاخرين ان الواجب هو الدعاء للميت ولغيره انتهى وصرح بعضهم بوجوب
خصوص الدعاء للميت كما في المنتهى بناء على كون مختاره مطلق الدعاء وربما توهم عبارته دعوى الاجماع عليه ايضا لانه قال والدعاء للميت واجب
لان وجوب صلوة الجنازة معلل بالدعاء للميت والشفاعة فيه ثم قال لا يتعين هنا دعاء اجمع اهل العلم على ذلك انتهى ولكن الظاهر
دعواه الاجماع على عدم دعاء مخصوص وعلى كل حال لعله الاظهر لما ذكره في المنتهى بل الصلوة هذه التي بمعنى الدعاء اضافتها الى الميت
في الاخبار قاضية بكون الدعاء له ولتضمن جميع الاخبار من القسمين المشار اليهما لذلك ولذا قال في الجواهر قد يدعى تواترها في الدعاء
للميت وبخصوص رواية الباقر ع قال اذا صليت على المؤمن فادع له وعن الرضا ع قال انما امروا بالصلوة على الميت ليشفعوا له وبدعوا له بالمغفرة
وبذلك يقيد نفي الدعاء الموقت في الصحيح المتقدم وربما توهم بعض المعاصرين من عبارة الذكرى ان وجوب الدعاء للميت دون
خصوصيات باقي الاربعة مخالف للاجماع المركب نظرا الى عبارته المتقدمة في اثر اجماعي الخلاف والغنية وقد بينا المراد منها ولا يخفى انا
اذا اوجبنا دعاء الميت فسماه باية عبارة وبعد اية تكبيرة لعدم الدليل على ازيد منه واما الصلوة على النبي وآله فعن الفخر في شرح الارشاد
الاجماع عليها وربما استفيد من المنتهى ايضا لقوله لا نعرف خلافا في ذلك في الصلوة على النبي وآله ولكن بعد التامل في كلامه محتمل لارادة
ان العامة موافقون لنا في انه يصلى على النبي وآله في هذه الصلوة وكون مؤداه مجرد ثبوتها ورجحانها الاعم من الوجوب لقوله قبل ذلك
واذا ثبت عدم التوقيت فيها فالاقرب ما رواه محمد بن مهاجر وقد تقدم وجملة ذلك انه يكبر في الاولى ويتشهد الشهادتين وخالف بعض الجمهور
واوجبوا القراءة الى ان قال ثم يكبر الثانية ويصلي على النبي وعلى الائمة ع ولا نعرف خلافا في ذلك روى الجمهور عن ابن عباس انه صلى على
النبي وآله كما في الفرائض الخ وهو مصرح قبل هذا بان الشهادتين بعد الاولى مستحبة فالظاهر كون الصلوة عنده ايضا مستحبة بعد
الثانية وان الغرض موافقة العامة في الصلوة دون الشهادة ولم نقف على عبارة الفخر لننظر في قيام الاحتمال وعدمه فيها وربما استدل
لوجوبها بعموم لا صلوة لمن لا يصلي على النبي وآله فيه مع بنائه على كونها صلوة حقيقية وامكان دعوى انصراف الصلوة المذكورة فيه الى ذات
الركوع والسجود ولكن لا يخلو ايجابها من وجه بالنظر الى تضمن جميع الروايات لها معتضدا بالاجماع المحكي المؤيد بما مر عن المنتهى مع العض
عما استظهرناه وعلى تقديره فايجابها بلفظ الصلوة لوجودها في الجميع وح فاجماع عدم خصوصية اللفظ ينص بغير ما اتفقت الاخبار
على لفظه لكن عرفت فيما تقدم ان اتفاق الاخبار على لفظ او معنى مما يوجب تعيينه مع الغض عما ورد بنفي التوقيت واما دعاء الميت فلا ينافيه
نفي التوقيت المذكور لثبوت خصوصه من حال الخطر كون شرع الصلوة لاجله وكونها بمعنى الدعاء للميت والنص الخاص المتقدم وفي جامع
المقاصد والروض وجوب خصوص لفظ الشهادتين ايضا كالصلوة على النبي وآله قالا والظاهر ان الالفاظ التي اشتركت في تعيينها الروايات
مثل لفظ الشهادة والصلوة في الشهادتين والصلوة على النبي وآله متعينة ولعل مذهبهما وجوب الادعية الاربعة كما يحكى خصوصا عن
اولهما وعليه لا يبعد دعواهما وجوب لفظهما البناء هذا القول حسبما عرفت في الخلاصة الاخيرة المتقدمة على استفادة الاربعة مجملا من
اشتراك الاخبار في تضمنها فاذا اشتركت في لفظه فكذلك لكن مع خلو اخبار معتبرة من لفظة الشهادة بل ومن مناهما كصحيحة ابن همام وحسنة
زرارة وموثقة عمار وموضع من فقه الرضا قد عرفت ان اشتراك الاخبار المختلفة في تضمن لفظ او معنى انما يجدي مع الغض عن نص نفي
التوقيت واما معه فلا منها ان الاستغفار بعد التكبيرة الخامسة كما ذكره المص قد ورد في موثقة عمار قال اذا كبرت الخامسة فقل اللهم

صل على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والف بين قلوبهم وتوفني على ملة رسولك اللهم اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا
بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم عفوك اللهم عفوك وتسلم وكانه لم يعتبر بخصوص اللفظ كما في غيره
من الادعية ولم يذكره الاكثر بل ذكروا انه يكبر الخامسة وينصرف الظاهر في عدم دعاء بعدها نعم عن المفيد بعض من تقدم ذكر اللهم عفوك
عفوك بعد الخامسة ولعله نظر الى هذا الدعاء مع مسامحة في خصوص اللفظ لكن ذكر التسليم فيه مناف وقد يعطي التقية وعن الوسيلة قوله
ثلاثا وفي الغنية الاجماع عليه ولعلهما وقفا على غير الموثق وفي مضمرة سماعة على وجه من تاويلها اللهم هذا عبدك وابن عبدك وابن
امتك انت اعلم به افتقر اليك واستغنيت عنه اللهم فتجاوز عن سيئاته وزد في حسناته واغفر له وارحمه الحديث وفي موضع بعد الخامسة
تقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ولم يحك قائل بشيء منهما وعلى كل حال وجوب دعاء او ذكر بعد الخامسة
منفي اجماعا ولان خلو اكثر الاخبار الظاهرة كالصريحة في الترك بحكم التصريح بعدم الوجوب فما تضمن الامر بشيء منها يحمل على الاستحباب حملا
للظاهر على النص تتمة اعلم انه يجب في هذه الصلوة جملة مما يعتبر في غيرها من الصلوة في فرادها او في جماعتها وجملة مما تختص هي باعتبارها
ولا يعتبر فيها بعض ما يعتبر في غيرها فما يجب فيها كغيرها النية وهي واجبة فيها لكونها عبادة قطعا وكل عبادة يتوقف صحتها على النية
ولا خلاف في اعتبارها هنا كما في المنتهى ومما لا ريب فيه كما في المدارك وهي فيها على حد غيرها حتى من حيث اعتبار نية الوجه وعدمه
فلا يجب قصد كفائيتها العدم وجوب نيته وجوبها فضلا عن كيفية وجوبها وعلى تقدير القول باعتبار نية الوجه الكفائية كالعينية
والنفسية والتوصلية ونحوها لا يجب قصد شيء من ذلك فما عن المنتهى في الذكرى من احتمال وجوب نيتها لا ان النية لامتياز الشيء على
ما هو عليه لا لانتقاضه بالعينية وغيرها ولا يلزم شيء منها واذا تعددت الجنائز وجب تعيين من يصلي عليه ان لم يجمع بينها بصلوة
تعينها المامور به ويكفي في التعيين قصد منوي الامام لان اللازم من التعيين الخروج عن التردد في الواقع وان لم يميزه الفاعل في الخارج — كما ذكرناه في باب النية
جاز فان نوى الصلوة على هذا مع كائنا من كان وان نواها على زيد فتبين انه عمرو بطل وان نواها على من هو زيد منهما ولا يدري ايهما — كفاية قصد ما هو المامور
زيد لم تصح وان نواها على هذا فان صادف صح وان اخطأ فتبين انه عمرو فبني على نظيره في قصد الائتمام على هذا زيد مما جعلوه من باب — به في الواقع فان عينه
تعارض الاسم والاشارة مع ان تعارضهما انما يجري فيما كان الامر الواقع لفظا من بيع او طلاق فقال بعتك هذا الكتاب فتبين ثوبا — في الخارج صح
وتداعيا في المبيع فيصح استظهار الحاكم وقوع قصده على المسمى او المشار اليه والا لو كان الامر الواقع مجرد نية عمله فلينكشف من وجدانه
ان شخص في طرف قصده المشار اليه هذا بانه زيد على وجه التقييد بطل وان لم يقيده به بل اعتقده زيدا صح وتبين مما ذكر ان اطلاق
الذكرى انه لو عين فاخطأ فالاقرب البطلان لخلو الواقع عن نية كاطلاق الجامع المقاصد انه ينبغي تقييده بما اذا لم يشر الى الموجود بان قصد
الصلوة على فلان لا على هذا فلان القاضي بالصحة مطلقا اذا قصدها على هذا زيد فتبين عمرو واذا وقعها جماعة فيعتبر نية الاقتداء كما
ذات الركوع والسجود ويجزي في تعيين الامام وغيرها مما يجري في قصد الائتمام في الفرائض ومنها الاستقبال بلا خلاف كما في المدارك بل — الصور المذكورة
عليه الاجماع في ظاهر الكشف لاستمرار العمل عليه واستفادته من جملة اخبار منها الواردة في الصلوة على الجنائز المتعددة بوضع الرجال — في تعيين الميت
مما يلي القبلة والصبيان دونها والرجال دونها والامام يقف مما يلي الرجال الظاهرة في الوجوب غايته قيام المعارض بالنسبة الى تقديم الرجال
على النساء الى القبلة فيتضح بكون النساء مما يلي المصلي واما موقف المصلي فلا يتغير بالمعارض كذا في الجواهر ومنها ما ورد في الصلوة
على المصلوب كما تسمعه ومنها ما في خبر جابر في فوت بعض التكبيرات قال تقضي ما فاتك قال استقبل قال بلى وانت تتبع الجنازة ولا
يخفى ان اعتبار الاستقبال انما هو مع الامكان واذا تعذر اما من جهة المصلي او المصلى عليه فيسقط كالميت في مضيق من بئر ونحوها
اذا يئس من خروجه ومنه المصلوب فانه ان رجي انزاله انتظره كي يصلى عليه بعد التغسيل والتكفين فان الترتيب واجب على القبلة وغير
ذلك من الشرائط ولا يجوز التعجيل لما دل على الشروط الخالية فما في الجواهر من قوله المصلوب الذي لم ينزل الى ثلاثة ايام ولم يعلم نزوله
بعد فلا يبعد مشروعية الصلوة عليه قبل انزاله وان لم يكن غسل وكفن لا انها الحق في بقائه شرعا فبعدها كان بحكم المدفون ولاطلاق
دليل الصلوة عليه في غير محله وكونه بحكم المدفون ممنوع والاطلاق مقيد بما دل على الشرائط ولم اجد من جوزه الا ما عسى يشعر به ما
الحكي عن بعض كما تسمعه ولذا في مفتاح الكرامة بعد قول مصنفه ويصلى عليه بعد الانزال قال لا كلام في ذلك مع الامكان وانما الكلام
فيما اذا لم يتمكن من انزاله فلا ينبغي التامل في تعيين الانتظار وان ابطأ وكذا في كل ما لم يمكن تعجيل الدفن فلا يعجل بشيء من الافعال
على خلاف الترتيب لانه واجب مما يفوت حيث شرع اهتماما بمصلحة تعجيل الدفن وحيث تعذر فلا يفوت الترتيب وغيره من

الشرايط الاربعة واما لو تبين من الاول الصلى عليه وهو مصلوب يسقط معه ترتيب الافعال قطعا للاضطرار واما استقبال المصلي عليه فالمشهور وجوب مراعاته ولو بتوجهه الى ما بين المشرق والمغرب عملا بالشرط مع الامكان وبالنص من خبر الجعفي سالت الرضا عن الصلوة على المصلوب قال اما علمت ان جدي صلى على عمه زيد قلت اعلم ذلك ولكن لا افهمه مبينا فقال ابينه لك ان كان وجه المصلوب الى القبلة فقم على منكبه الايمن وان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الايسر فان ما بين المشرق والمغرب قبلة اي ان عرف مراعاة لمحاذات الميت المصلوب فلا يضر قال وان كان منكبه الايسر الى القبلة اي يكون متوجها الى جهة المغرب فقم على منكبه الايمن وان كان منكبه الايمن الى القبلة اي يكون متوجها الى جهة المشرق فقم على منكبه الايسر اي محاذيا جانبه حتى يكون متوجها الى القبلة قال وكيف كان منحرفا فلا تزايلن مناكبه وليكن وجهك الى ما بين المشرق والمغرب لا تستقبله ولا تستدبره اي المصلوب كلية وان لم يكن مستقبلا قال الصدوق بعد نقله هذا الحديث غريب لم اجده في شيء من الاصول والشهيد في الذكرى قال وان كان غريبا واكثر الاصحاب لم يذكروا مضمونه في كتبهم الا انه ليس له معارض ولا راد وقال في الكشف المعارض ما دل على استقبال المصلي القبلة والراد وان لم يوجد لكن الاكثر لم يذكروا مضمونه في كتبهم كما اعترف به انتهى قلت مراد الشهيد ره مما اعترف به هو عدم ذكر مضمونه في كتبهم المشعر بوقوفهم عليه اي كما لم يكن في الاصول لم يكن في كتب الفقهاء اشعار بوجوده لا رده مضمونه ليكون بمنزلة الرد له واما دليل الاستقبال فغير معارض له لمراعاة القبلة في مضمونه الا ان مراعاتها فيه بما بين المشرق والمغرب لمكان الاضطرار فلا باس بالاستدلال به لانجبار ضعفه من حيث عدم وجوده في الاصول بموافقته الفتوى المعروفة التي حكاها بعد ذلك بناء على حصول الجبر بمثلها فتامل وعلى كل حال حكي الحلي عن بعض اصحابنا عدم مراعاة القبلة هنا بل توجه المصلي الى وجه المصلوب حيث ما كان قال الشهيد هذا النقل لم نظفر به قلت وان ظفرنا به لم نظفر بدليله بل وبما ظهر من الغنية مخالفته الاجماع خصوصا الوارد به لصلوة اختيارا كما يشعر به الحلي منه ذلك قوله والاظهر انه ينزل بعد الثلاث ويغسل ويكفن ويصلى عليه فلا ينبغي الاعتناء بهذا القول وليست الطهارة من شرطها وهي من فضلها اما عدم اعتبار الطهارة من الحدث فاجماع ولا يقدح في انعقاده بعض عبارات المتقدمين نحو ما عن المقنعة لا باس للجنب ان يصلي عليه قبل الغسل تيمم مع القدرة على الماء والغسل له افضل وقريب منها عن المراسم وشرح الجمل والتهذيب بحمل على ارادة الفضل في الصلوة مع الطهارة كما صرح بالحمل عليه في الكشف كما عن الاسكافي لا باس بالتيمم الا للامام ان علم ان خلفه متوضئا وهو محمول على الفضل المذكور ايضا مع النظر الى اطلاق النص بكراهة ائتمام المتوضئ بالمتيمم كما صرح بحمله عليه في المختلف والذكرى مضافا الى دلالة الاخبار المستفيضة عليه منها خبر يونس عن الجنازة اصلي عليها من غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء وخبر الطاطري نصلي على الجنازة لانه ليس فيها ركوع ولا سجود الحديث ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا قال انما جوزنا الصلوة على الميت بغير وضوء لانه ليس فيها ركوع ولا سجود انما هو دعاء ومسئلة وقد يجوز ان تدعو وتسئله على اي حال كنت وانما يجب الوضوء في الصلوة التي فيها ركوع وسجود لا غيرها واما عدم اعتبار الطهارة من الخبث فصرح جماعة به بل لم اجد من اعتبره نعم في الذكرى والمسالك وعن الكفاية التردد فيه من الاصل والها دعاء واخفية الخبث بالنسبة الى الحدث ومن اطلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط واعترف في الاول بعدم الوقوف في هذا على نص ولا فتوى ولا ريب ان الاقوى عدم اعتباره للتصريح في الاخبار بجواز صلوة الحايض ذات الدم الذي لا تنفك غالبا من نجاسة المحل وبحوى ما نفى اعتبار الطهارة من الحدثية لا خفية حكم الخبث ولذا صحت الصلوة معها دون الحدث مضافا الى مقتضى تعليل نفي اعتبار الطهارة الحدثية بعدم الركوع والسجود فالنص الذي نفاه في الذكرى هو المصرح بخصوصه والجملة لا تقصر فيه فلا ينبغي التامل في عدم اعتبارها واما استحباب الطهارة الحدثية فاجماع وصرح به في رواية عبد الحميد بان تكون على طهر احب الي ولا ينبغي التامل فيه وعبارة الرضوي واكره ان يتوضى انسان عمدا للجنازة لانه ليس بالصلوة وانما هو التكبير والصلوة التي فيها الركوع والسجود محمولة على نفي الوجوب لصلوة الجنازة ليخرج من مخالفة النص والاجماع بل ولا التامل في استحباب الطهارة الخبثية انه لا اقل من كونها حالة دعاء وللبعد عن الشبهة ويشرع فيها التيمم مع التمكن من الماء اما مع خوف فوت الصلوة فلا خلاف في استحبابه كما في الكشف وان اعطي كلام المعتبر احتمال العدم وهو من جهة قوله فيه بعد ذكره مقالة الشيخ باطلاق شرع التيمم لها ولو من غير خوف الفوت لو قيل اذا فاجاته الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لانه مشعر بالتربص في الاحتمال وعلى كل حال يدل عليه بعد الاجماع عموم بدلية التيمم القاضية بقيامه مقام الطهارة المائية في جميع الغايات المتوقفة صحة او كمالا عليها

والطهارة وان لم تكن واجبة لصلوة الجنازة لكنها مستحبة لها فيشرع التيمم للعذر المشروع به في غيرها الذي منه خوف فوت الغاية مع انه فهو كالتيمم للمكتوبة لضيق وقتها عن المائية وحسنة الحلبي عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضا فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي واطلاق مرسل حريز الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة ومضمرة سماعة عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على حائط اللبن فيتيمم به وفي استحبابه مع وجود الماء وعدم خوف الفوت قولان المعروف ذلك وعن الخلاف الاجماع عليه وما في الكشف من ان اجماعات الخلاف غالبا شهرة لا يصغى اليه كاحتمال كون دعواه على جواز الصلوة بلا طهارة لكونه مذكورا قبله الظهور خلافهما معا منه ومع الغض عما في الخلاف الاجماع صريح المفاتيح وظاهر التذكرة والمنتهى والذكرى والجمع وعن الاسكافي والسيد التلاد والقاضي والمحقق عدمه قال في المعتبر ما حاصله ان الاجماع فلا نعلمه كما علمه الشيخ واما الرواية فضعيفة لوقف زرعة وسماعة ومجهولية المسئول وعدم صراحة الرواية في الجواز مع وجود الماء والتمسك باشتراط عدم الماء اصل واجاب عنه الشهيد بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وعمل الاصحاب بالرواية فلا يضر ضعفها مع انهما من الموثق والاضمار من مثل سماعة غير قادح وهي ظاهرة في المراد وكان مراده بالظهور من حيثية الاطلاق وهو كاف في محل البحث وعلى كل حال بين نحو المضمرة مما يدل على جواز التيمم لصلوة الجنازة مطلقا مع ضرورة خوف فوات الصلوة وعدمها وما دل على ان التيمم بغير الضرورة لا يجوز مطلقا في صلوة جنازة كان ام غيرها تعارض من وجه فليطلب الترجيح وهو للعموم الاول لاعتضاده بالشهرة والاجماع المحكي ودعوى كون الحسنة مقيدة لعموم المضمرة واضحة الفساد لكون القيد في فرض السؤال وهو لا يقتضي التقييد كما ان دعوى ظهور المضمرة في خوف الفوت كما في الكشف ممنوعة مع عدم امكانها في المرسلة التي بحكم الصحيح من جهة حريز فهي مع مرسل الفقيه حيث قال وفي خبر اخر انه يتيمم ان احب والرضوي ان كنت جنبا وتقدمت للصلوة عليها فتيمم او توضا وصل عليها واعتضادها بالشهرة والاجماعات كافية في الحجية ولا ينبغي التامل في افضلية المائية مع عدم الخوف ويستحب ايضا التيمم الصوري للحايض ذات الدم لموثق سماعة الطامث اذا حضرت الجنازة تيمم وتصلي عليها فرع هل يصح الدخول بهذا التيمم في غاية اخرى مشروطة بالطهارة ام لا صرح في التذكرة ونهاية الاحكام وجامع المقاصد والروض ومجمع البرهان والكشف بعدمه وفي الاخير قال ومعلوم عدم جواز فعل ما يشترط بالطهارة بهذين التيممين اي هذا وتيمم المحدث للنوم ولو كان بالارض اي دون نحو الثياب وشبهها ولو كان مع التعذر اي خوف الفوات بناء على عدم اشتراط النوم وصلوة الجنازة بالطهارة عندهم انتهى وكان مراده من قوله بناء الخ انه اذا لم يتوقف على الطهارة فلا دليل على شرع التيمم بغير عذر على كون مطلوبيته للطهارة حتى يقتضي باستباحة كل ما يراد فيه الطهارة معه ولا سيما على

كون مطلوبيته للطهارة حتى يقتضي باستباحة كل ما يراد فيه الطهارة معه ولا سيما على القول بان الوضوء المستحب اذا قصد به التلاوة ونحوها لا يستباح به الفريضة وما اليه في جامع المقاصد غير من التعليل بانه شرعية التيمم مع وجود الماء مقصورة على مواضع مخصوصة ومرجعها الى تعليل الكشف من انه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه ثم ظاهر بعض المنع مع التيمم الواقع لصلوة الجنازة حال عدم العذر وصريح الجمع كما سمعت المنع وان كان مع التعذر ولعل مراد غيره ايضا وقد فهم في الجواهر من الجماعة ذلك ايضا لكنه قوى جواز الدخول في غاية اخرى اذا تيمم لصلوة الجنازة حال تعذر المائية مع اعترافه منه بعدم الجواز اذا تيمم مع وجود الماء ومحصله ان التيمم لصلوة الجنازة على قسمين في احدهما بدل وقائم مقام المائية ومعه يجوز الدخول في كل ما يتوقف على المائية او بدلها اذا اتفق شرط الدخول من عدم الماء وفي ثانيهما لا بدلية فلا يباح به غير صلوة الجنازة مما يتوقف على المائية او بدلها وهنا وجه اخر وهو كون العبرة في جواز الدخول في غاية اخرى عدمه بوجود الماء وفقده حال الدخول لا حال فعل التيمم فيجوز ان فقد حال الدخول في الغاية الاخرى وان تيمم للجنازة حال وجوده ولا يجوز ان كان موجودا حينئذ وان تيمم للجنازة حال تعذره ولعل وجه المنع مطلقا هو ان في شرع هذا التيمم مع عدم العذر دلالة على التخيير بينه وبين المائية وان كانت المائية اكثر ثوابا وقضيته تاثيره طهارة اصلية غير بدلية مثل ساير التيممات وهو دليل كون المطلوب هنا مرتبة من الطهارة غيرها في ساير الغايات وهو يقتضي عدم الحكم باجزائه لغاية اخرى لعدم معلومية كونه محصلا للمرتبة المطلوبة في غير غايته وان المشروع منه هنا سنخ واحد في حالتي العذر وغيره ووجه ما في الجواهر ان غاية ما ذكر وجها للمنع ان الواقع من هذا التيمم حال عدم العذر محصل لمرتبة من الطهارة غير ما يحصل بساير التيممات فلا يحكم باجزائه في غير ما شرع له ولا ملازمة بينه وبين كون الواقع في حال العذر والمسوغ لغيره محصلا للمرتبة المخصوصة ايضا بل هو لو توقف على شرايط غيره محصل لما يحصل بغيره وبه يرتفع مانع اجزائه لغير غايته وللوجه الثالث ان التيمم كيف ما كان هو محصل لمرتبة من الطهارة هي دون المائية في القوة ولا يختلف اثره باختلاف شروعيته

فرع

حمل التهذيب تخيير و بين المائية لا زما وفيها لا يشتد صح

مطلقا او في خصوص حال تعذر المائية واليه ينظر عموم التيمم احد الطهورين وما بمضمونه بل النظر في هذا الاختلاف الى شدة الاهتمام بالطهارة المائية وعدمها فيما اشتد حمله باداته في الحالين واحد واما البدلية وعدم البدلية فيطلقان عليه باعتبار هذا الاختلاف فما كان ترتبه على المائية لازما حيث ان المطلوب ولا غيره كان هو لا محالة بدلا بخلاف ما لم يكن كذلك فلا مانع من الاجزاء بغير المرتب فما رتب بعد رجوع اختلافهما الى اختلاف كيفية الطلب والمطلوبية مع اتحادهما في المقصود بالطلب لكن مع مراعاة شرط الدخول في الغاية الاخرى مع التيمم من مضادة تعذر المائية جنسه بل عموم يكفيك الصعيد في عشر سنين وما بمعناه قاض بالاجزاء ودعوى عدم معلومية مطلوبية هذا التيمم طهر اليجز فيها يراد الطهارة واضح الفساد لوضوح ارادته طهارة نصا وفتوى واما ما دل على اعتبار تعذر الماء في مشروعية التيمم للصلوة الفريضة مثلا فالمراد اعتباره في فعل التيمم للصلوة ونحوها وهذا تيمم لصلوة الجنازة يستباح به الفريضة ودعوى انه لا يستباح الفريضة ونحوها الا بتيمم يشرع وقوعه ابتداء لها ممنوعة بل هي عين الدعوى ونحن نقول يستباح بكل تيمم مشروع لظهور العموم حديث يكفيك و على كل حال هذا الوجه اقرب الى التحقيق ان لم يكن خلاف الاجماع ولا اظنه لان الفرع لم يتعرض له الجميع ومن تعرض به فالاقوى من بعده ما عن الجواهر وتنزيل المنع المحكي عن الكتب المتقدمة على التيمم الواقع حال وجود الماء وقوله في الجمع ولو كان مع التعذر على التعذر حال الدخول في الغاية الاخرى وعليه لا باس بنية البدلية في التيمم الواقع لصلوة الجنازة حال فقد الماء او خوف الفوت وعلى المحكي عن الكتب ان لم يتنزل لا ينوي فيه مطلقا وما في الروض والروضة من احتمال اشتراط نية البدلية على هذا القول لجواز كونه بدلا اختياريا مما لا يرجع الى محصل لما عرفت من ان بدليته بمعنى ترتب مطلوبيته على المائية وحيث لم يترتب لجوازه مع امكانها فلا بدلية فكيف تنوى الا ان ينوي مع الترتيب في الفضل لكنه ليس مما يجب قصده على القول بنية الوجه الذي يبتني عليه كلام الشهيد واتضح من هذا التفريع عدم قصد البدلية على الوجه الثالث ايضا فتدبر جيدا ان المقام من مزال الاقدام ومما يعتبر في هذه الصلوة وقوف المصلي حيث لا يتباعد عن الجنازة اماما كان او منفردا ذكرا او انثى بما يخرج عن العادة المتعارفة في محل الوقوف للصلوة عليها وكذا في المأموم لكن يغتفر في المأمومين وفي الجمع تشبيه اعتباره الى الاصحاب لا ينافيه ما عن النهاية والمبسوط والسرائر والمهذب من انه ينبغي ان يكون بينه وبين الجنازة شيء يسير الظاهر في الاستحباب لعدم منافاة ندبية التقارب زيادة على حرمة التباعد المبطل وعلى كل حال اعتباره ليس من نص كما اعترف به في الكشف قال لم اظفر بخبر ينص على الباب بل انما هو لاستمرار العمل عليه وانصراف الامر بالوقوف للصلوة عليه الى الوقوف المعتاد ولعله مع ظهور الاتفاق وقاعدة الشغل وجه كاف في الحجية ويغتفر التباعد منها بتكاثر صفوف المأمومين والاعتبار في الفاصلة الجائزة بغير الصفوف انما هو بالتعارف دون ما في الذكرى من الاقل من مائتي ذراع ولا غير ذلك ولا يصلى على الميت اختيارا الا مطلقا الا بعد تغسيله وتكفينه او ما يقوم مقامهما بلا خلاف وفي المدارك انه قول العلماء مؤذنا بالاجماع وفي الحدائق نظام هم الاتفاق عليه وهو مع استمرار العمل عليه حجة كافية وظاهر الفتاوى ومعقد الاجماع الوجوب الشرطي فلو خالف الترتيب عاد على ما يحصل به سواء كان عن عمد او نسيان او جهل كما هو صريح بعض وظاهر آخرين وفي الكشف بعد حكاية التعميم للثلاثة عن المنتهى قال ويحتمل العدم خصوصا في الناسي انما احتمل العدم مكانه لدعوى عدم افادة ما ذكر دليلا ازيد من الوجوب التكليفي واما خصوصية الناسي فلحديث الرفع وفي الاول ان وظيفة الكيفية مع اجمالها وجمل فعل الحجج عليها فاقض بعدم اجزاء غير المرتب خصوصا مع جريان قاعدة الشغل واما حديث الرفع ففيه لا اثر له على نفي الحكم الوضعي كلام معروف ولعله لذا قال بعد ذلك لكن يقين البراءة انما يحصل بالاعادة ونظير الاحتمال والجواب جار في جملة مما يعتبر في الصلوة هنا استنادا الى استمرار عمل الحجج وعلى كل حال لو كان الميت عاريا لا كفن له حتى يكفن ولا ثم يصلي عليه سقط مراعاة الترتيب بين التكفين والصلوة ولا تترك الصلوة بتوهم فقد شرط الصحة قطعا بل يصلى عليه من غير تكفين لكن جعل في القبر وسترت عورته بالتراب او الحجر واللبن ثم يصلى عليه من فوق القبر كما في الخبرين احدهما موثق عمار وثانيهما مرسل محمد بن مسلم فالاول في قوم كانوا في سفر يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة ليس عليهم الا ازار كيف يصلون عليه وهو عريان وليس معهم فضل ثوب يكفنونه به قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن والحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ولا يصلى عليه وهو عريان حتى توارى عورته وقريب منه الثاني وفيه الميت لا يصلون عليه بعد ما يدفن ثم قال لو جاز ذلك لاحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه وآله فلا يصلى على المدفون ولا على العريان وهما معتضدان بفتوى الاصحاب بلا خلاف كما في الرياض وبنا فيه الاجماع كما في المدارك والذخيرة ولا يخفى ان النص والفتوى التي هي عبارة المتن متضمنان احكاما احدها اعتبار ستر

عورة الميت في صحة الصلوة عليه وان لم يكن ناظر وقد صرح به جماعة وهو مقتضى الامر به في الخبرين مضافا الى النهي فيهما عن الصلوة عليه وهو عريان وضعف السند فيهما منجبر بالعمل مع ان الموثق منهما حجة في نفسه فلا ينبغي التامل فيه ثانيها وجوب الصلوة قبل الوضع في القبر ان امكن ستر عورته بنحو الثوب لو قطعه لستر ما خاصة وهو وان كان خلاف مقتضى عبارة الشرائع لتعليقها الصلوة عليه بعد الوضع في القبر على ما لم يكن لكن عن الصادق على من لم يستر العورة لكنه صريح الذكرى والروض وظاهر عبارة المتن والخبر الثاني من قوله فيه اذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره ويضعوه في لحده ويوارون عورته بلبن او حجارة او تراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه في قبره الحديث لان الامر به في منطوق الشرطية لمجرد الرخصة لا الوجوب لما تسمعه في الحكم الثاني فالمفهوم عدم الرخصة ان قدروا على ثوب ولا ينافيه الخبر الاول حسبما تسمع لكنه كما قال في الرياض تبعا للمدارك لضعف سنده مع الاصل واطلاق الموثق اثبات الوجوب به مشكل مع احتمال الوجوب في الامر المنطوق كما تعرف مفهومه نفي الوجوب وان كان في اطلاق الموثق ما ستسمع نعم يتجه القول بوجوبه مراعاة لشرط مشاهدة الجنازة وعدم الحيلولة كما تسمعه مضافا الى اقربية الستر بالثوب الى التكفين الواجب لو اراد منكر الوجوب جوازه بعد الوضع في القبر وان لم يستر بنحو الثوب والاصل ينقطع بما ذكر والاطلاق ممنوع لظهور قوله يستر عورته باللبن والحجر في فرض انتفاء الثوب ونحوه والا لم يختص الحجر بالذكر البتة بل وكان يامر بالستر بالثوب لاقربيته الى الكفن واقتضاء قاعدة الميسور وبالجملة ظاهر سياق الخبرين بيان حكم العريان من جميع الوجوه وهو واضح من الموثق ودونه في الوضوح الخبر الثاني ثالثها وجوب تاخير الصلوة الى ما بعد الوضع في القبر وستر عورته بنحو اللبن ان لم يمكن من ستر عورته بفضل ثوب ونحوه وهو مقتضى الفتوى بنحو ما في المتن بل معقد الاجماعات المحكية وظاهر الخبرين وان كان في دلالة ثانيهما جبرية لكنها في نحو المقام ظاهرة في ارادة الوجوب وفي الكشف الجزم بعدم وجوب التاخير ومن اجله حمل الامر بوضعه في القبر بعده مرة على الارشاد لكراهة وضعه عاريا بحيث السماء وان ستر منه عورته كما يرشد اليه كراهة تغسيله تحت السماء واخرى على الارشاد الى دفع الحرج عن المصلين لمنافي ستر عورته خارجا ثم نقله الى اللحد من المشقة قال والا فالظاهر انه لا خلاف في جواز الصلوة عليه خارجا اذا سترت عورته بلبن او تراب او نحوهما انتهى ولا اعرف من اين استظهر عدم الخلاف مع منافاة المتن وتوقع مورد الفتوى ومعقد الاجماع المحكي فالاقوى وجوب التاخير عملا بالنص وقوله انه لا موجب لتعينه مع الستر بنحو الثوب في الحالين بل الصلوة بعد الوضع مفوتة لمشاهدة الجنازة اجتهاد في مقابلة النص لا مرية لك مع امكان الفرق في نظر الشارع بصدق العراء مع وضع نحو الحجر على العورة وهو في الخارج فيندرج في نهي الصلوة عليه عريانا دون الموضوع عليها نحو ذلك وهو في اللحد كون المستور به عنده اهم من مراعاة المشاهدة بخلاف الصورة المتقدمة لكن ستر منه عورته بنحو الثوب المقرب له من التكفين المبعد له من صدق العراء وانهما ستر عورته بعد وضعه في اللحد بوضع الحجر ونحوه عليها ثم الصلوة عليه لا ستر الميت بالحادة وسد اللحد وهو ظاهر الخبرين وعبارة المتن والشرائع والقواعد والارشاد بل هو معقد الاجماع فلا باس بالتزامه خصوصا مع احتمال انه بمجرد وضعه في اللحد الصلوة عليه يصدق الصلوة عليه عريانا وان صلى بعد سد اللحد ثم الظاهر وجوب الصلوة عليه حيث كانت بعد الوضع في اللحد قبل سده واحتمل في الجواهر كونه بعد التسليم لان سده يقتضي وضعه مضطجعا والصلوة وضعه مستلقيا واولى بذلك حيث يوضع في قبر بلا لحد لاستلزامه زيادة على ما ذكر الصلوة بعد الدفن ولعله لازم بعد سد اللحد ايضا والنصوص الواردة بجواز الصلوة بعد الدفن على اختلاف مضامينها كما ستعرف المراد بها غير مفروض البحث هنا والذي لا يدفن كالذي يلقى في البحر اذا لم يوجد ما يستر به عورته يصلى عليه عريانا ثم يلقى في البحر والظاهر وجوب وضعه مستلقيا في اللحد حتى يصلى عليه ثم يضجعه ويدفن عملا بشرط الاستقبال في الحالين وفي الجواهر استظهار وضعه مضطجعا حال الصلوة من الخبر لظهوره في انه لا يبقى بعد وضعه من الدفن الا اهالة التراب ثم استشكل فيه من جهة فقد شرط الصلوة وقال الا ان يكون ذلك خارجا عنه وملحقا بالصلوة على المدفون لكن لا ريب ان الاحوط الاولى مستلقيا مع ستر نفس العورة اي الحجر لا الاكتفاء بسد اللحد بالحجر وستر العورة به كما حكيناه عنه احتماله سابقا ثم بعد الفراغ من الصلوة عليه يوضع على جانبه ويدفن انتهى وفيه ان اصل الظهور في انه لا يبقى بعد وضعه الا اهالة التراب حيث لا يفصل محض التقلب الى جانبه ليس بذلك الظهور المعتبر لترجيح به عن الاستلقاء الذي هو شرط اجماعا ثم الالحاق بالصلوة على المدفون في غير محله لانها هي حيث يوجد الميت مدفونا والفرض هنا ابتداء دفنه ولا يلحق المفوتية بالفوات ومما يعتبر حال الصلوة غير ما ذكرنا مر منها وضع الميت مستلقيا ولم اجد خلافا في وجوبه حال الاختيار بل هو مورد اجماع كما عن المهذب وغيره ومنها كون راسه الى المغرب ورجليه الى المشرق ووجوبه مورد اجماع ويدل عليه موثق عمار عن صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع راسه فقال

يسوى م يعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فانه دفن فقد مضت الصلوة عليه لدلالته على تعين موضع للراس وللرجلين اذ لا تحقق للمقلوبية الا به ولا قائل بتعين غير ذلك وعليه فاستقبال الميت بوضع مقدم جانبه الايمن على القبلة وعن المهذب ان مستند نصوص الطائفة وعلمهم وهذا هو المراد من تعبير جماعة كما فى القواعد وغيره من استحباب جعل راس الجنازة الى يمين المصلى ورجليه الى يساره ضرورة عدم تماميته لو اريد محاذاة راسها نفس الشق الايمن من المصلى للاتفاق على الصحة لو حاذى المصلى راس الميت بل جعله الافضل جماعة وبه يخرج راس الميت عن محاذاة نفس يمينه وكذا لو حاذى قدمى الميت فالمراد منه وضع راس الجنازة الى جهة يمين المصلى المستقبل للصلوة ورجليها الى جهة يساره وهما المغرب والمشرق وانما عبر به ليجمع ما ذكرناه مع اعتبار محاذاة المصلى للجنازة فانهما يحرزان معا بقيد وضع الراس الى جهة يمين المصلى المستقبل اذ لو وضعت قدامه معرضة للقبلة خارجة بتمامها عن محاذاة يمينه كان جميعها فى جانب يمينه لا راسها وبعكسه لو كانت خارجة بتمامها يسيره واعتبار هذه المحاذاة وان تردد فيه المحقق الثانى وقال لا اعلم الى الان تصريحا لاحد من معتبرى المتقدمين بنفى ولا اثبات وان صرح بالاشتراط بعض المتاخرين لكن فى الجمع ان دليله قول الاصحاب ومراده الاجماع وفى الكشف كما فى المعتبر والذكرى قطع الاصحاب باعتبار وضع الراس الى يمينه والرجل الى يساره وعن الغنية الاجماع عليه وعلى تعسره بما عرفت تكون المحاذاة مورد محكى اجماعهم وهو الحجة مضافا الى استمرار العمل عليه الى يومنا ومواظبة الحجج وانصراف الامر بالصلوة عليه الى ذلك واصالة الشغل فى وجه ويستثنى صلوة الماموم قطعا لاستلزام استطالة الصف الخروج عن المحاذاة قطعا ومنها مشاهدة المصلى للجنازة فى غير حال الضرورة لا رؤية خصوص بدنه اذ لا اقل من حيلولة الكفن او ما بحكم مشاهدتها كمشاهدة ما هو ملفوف فى طيانه ولو الكثيرة او موضوع فى تابوت ونعش ونحوهما مما صار مع الميت جهارة واحدة فان مشاهدة تلك الجهارة بحكم مشاهدة الجنازة فلا يصح من وراء جدار او ستر مانع من المشاهدة او قبة ولو صغيرة او خيمة او صندوق ونحوه مما يغير هيئة التابوت او هيئته الكبيرة جدا لانصراف امر الصلوة عليه الى ما كان من الاول دون الاخير بل فى كبيرها ينتفى الصدق مضافا الى اصالة الشغل ومنها عدم غيبة الجنازة والمراد بالغيبة هنا ما يقابل الحاضرة واعتباره اجماع من الامامية خلافا للعامة فجوزوا الصلوة على الغائب عن المصلى وجعلوا منه صلوة النبى ص على النجاشى وحملها اصحابنا على الدعاء مع امكان انخفاض الارض حتى شاهد جنازته وان لم تصح عندنا من جهة التباعد الزايد لكن يصلح رد العامة به وعلى كل حال شرط المشاهدة مغن عن اشتراطه مضافا الى عدم احراز جملة من الشرايط كالاستقبال وعلى القبلة مع كون الجنازة فى غير بلد المصلى اجماعا وللتاسى واستمرار العمل عليه من زمان الحجج الى الان وخالف فيه بعض العامة فجوزوا وقوف المصلى قدامها قياسا على الغائب وهو غلط فى غلط ومنها قيام المصلى اجماعا كما صرح به فى الذكرى و الكشف وغيرهما مساعدا بالتتبع اذ لم نجد خلافا فى اعتباره الا من العامة وهو الحجة مع استمرار العمل عليه من زمان الحجج الى الان ومواظبتهم عليه على وجه كان فى حكم البيان مضافا الى دخوله فى الامر بالوقوف محاذى الصدر او الوسط او الراس بناء على ارادة كونه افضل افراد الواجب المخير كذا فى الجواهر وفى الاجماع المستفيض بلاغ ويتبع وجوب القيام فيها وجوب الاستقرار اختيارا فلا يصح ماشيا او متحركا كما فى الفرايض المكتوبة واذا تعذر القيام جاز الصلوة عليه من جلوس والاستقرار جاز ماشيا ومتحركا فى مكانه كما صرح به فيما تقدم فى خبر جابر الا ان فى ذكر شرط الاستقبال والظاهر ان القيام هنا ركن فلو صلى جالسا او ماشيا وجب الاعادة على قاعدة الاشتراط وكذا التكبيرات الخمس ركن كما يعطيه اخبار التعليل باخذها من الفرايض الخمس ويقتضيه الاصل فى الجزئية ولو زاد فيها ناسيا الا فى الاخر كما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرة بين او نقص يوجب لا بتداركه كما لو كبر ارجاءا ثم فصل كثير ابطل على الاقوى وان قوى فى الذكرى عدم البطلان بزيادتها مطلقا لانه ذكر حسن وبالخروج بالخامسة وتبرك وقوعها بعنوان الجزئية ليس حسنا والخروج بالخامسة غير مطرد ولا ينافى فيما فرضناه نعم زيادة الدعاء لا يضر قطعا فالذى بحكم الركن فى هذه الصلوة مع النية التى بحكم الركن سبعة وعلى كل حال لا يخفى انه فرع جماعة على وجوب القيام انه لو صلاها عاجز قاعدا او راكبا او نحوهما هل يسقط عن القادر فيه ام لا وجهان من تحقق صلوة صحيحة ومن نقصها مع القدرة على الكاملة واليه يرجع ما فى المدارك لو وجد من يمكنه القيام لم يسقط الفرض بصلوة العاجز لاصالة عدم سقوطه بغير الصلوة الكاملة مع احتمال السقوط بقيام العاجز بما هو فرضه انتهى فان كان مرادهم انه اذا وقع فعل العاجز بعقيدة عدم وجود القادر و بعده تبين ان هناك قادرا فلعل الوجهين مبنيان على جريان الاجزاء فى مثله او انه من باب تخيل الامر ولا وجوب لامر الظاهرى ولا اجزاء ولا ريب ان المتجه هو الثانى وان كان مرادهم انه مع معلومية وجود القادر اذا فعل العاجز يكون فعله مسقطا عن القادر ام لا فلا وجه له لعدم لان الخطاب الكفائى وان تعلق بالجميع المقصود بروزه فى الخارج من واحد لكن لاحظ القدرة بالنسبة الى ذلك ولا يتحقق عدم امكان الكامل الا بعجز الجميع فمع وجود القادر لا يشرع فعل العاجز بعنوان امتثال

ومنها وضع الجنازة قدام المصلى اجماعا صح

ومنها عدم فعل العاجز مع وجود القادر عليها صح

الا بعجز الجميع فمع وجود القادر لا يشرع بمشروعيته بعنوان امتثال امره الاستحبابى بناء على كون الصلوة واجبا كفائيا ومستحبا عينيا لكن لا يسقط به الفرض وهذا الكلام جار فى جميع افراد الناقص باعتبار كل واحد من الشرايط لعنوان المبحوث عنه اسقاط فعل فاقد شرط اختيارى عن القادر عليه وعلى ما استوجهناه لا يشرع صلوة من لا يتمكن من الاستقبال والاستقرار ولا يحسن الترتيب الا مع عجز الجميع عنها وهكذا بقى الكلام فى ساير الشرايط المعتبرة فى الفرايض اليومية مطلقا او فى خصوص جماعتها فمن الاول اعتبار ستر المصلى ومراعاة شروط الساتر من عدم الحريرية وغير ماكول اللحمية الى غير ذلك وترك ما يجب تركه فى الصلوة من التكلم والانحراف بالوجه عن القبلة وساير المبطلات والمحرمات ولا دليل على اعتبار شىء منها هنا غير عموم ما دل عليه فى الصلوة فان قلنا بشمول عنوانها لهذه الصلوة كان الاصل هنا اعتبار ما اعتبر فى الصلوة اليومية الا ما خرج بالدليل وان لم يشمل كان الاصل عدم اعتباره هنا الا ما قام على خصوصه دليل والاظهر عدم الشمول اما لعدم التبادر او لاستفادته من الاخبار كما تقدم من خبر يونس بعد قوله اصلى عليها على غير وضوء نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر فى بيتك على غير وضوء ومرسل حريز وخبر الفضل المتقدمين وصحيحة الحلبى لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين تطلع انما هى استغفار وفى صحيح ابن مسلم يصلى على الجنائز فى كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود الى غير ذلك ولو انصف عدم اعتبار رفع الحدث للدخول فيها وعدم بطلانها بالحدث فيها عدا كاف فى دليل الخروج عن حقيقة الصلوة خصوصا مع نفى الفرايض فيها ولا سيما مع ملاحظة قوله لا صلوة الا بطهور ولا بفاتحة الكتاب ولا اقل من عدم انصراف اطلاق الصلوة اليها فلا يثبت حكم المبطل بغير محو الاسم هنا سواء كان من اجزاء او شرايط او موانع او محرم محض من تروك او افعال وبه يتبين ضعف ما فى الذكرى من ان الاجود ترك ما يترك فى ذات الركوع والابطال بما يبطل به الا ما يتعلق بالحدث والخبث وتبعه فى جامع المقاصد قائلا وينبه على ذلك اشتراط الاستقبال وقوله صلوا كما رايتمونى اصلى وعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه وفى الاول قيام الدليل على خصوصه لا يقتضى الكلية ثم لا دلالة فى اجابة على كونها من حقيقة الصلوة وفى الثانى ان الكلام فى شمول هذه الصلوة وفى الثالث كفاية الصدق بانضمام الاصل فى الحكم بالخروج من العهدة نعم لا ريب فى البطلان هنا بمحو الاسم سواء كان مما ذكر فى الصلوة كالفعل الكثير او غيره لاعتبار صدق اسم المامور به كليته وكذلك باتحاد الحرام معها فى الوجود كالقيام على ارض مغصوبة او فى لباس مغصوب بناء على الاتحاد فيه لاتحاد المتدارك فيه مع المكتوبة ومما يتفرع على هذا الاصل عدم اعتبار ستر المصلى فضلا عن صفات الساتر لعدم دليل عليه فى خصوص المقام من اجماع وغيره ودليل اعتباره فى الصلوة لا يشملها وفاقا للمدارك وخلافا للذكرى نعم يجب الستر عن النظر ولا يوجب تركه البطلان الا من باب مسئلة الضد ان قيل فيها واما ما هو شرط صلوة الجماعة فالذى يقتضيه النظر جريان اكثر ما اعتبر فى جماعة اليومية هنا وان كان مورد دليلها او جملة منها جماعة الصلوة والطلاق فى الصلوة لا يشمل هذه الا ان الظاهر من النص والفتوى كونها ملحوظة من جبلية الجماعة والامام والايتمام المتحققة هنا قطعا ولذا كان وجوه الترجيح فى امام الجماعتين متحدة حسبما عرفت ومن هذا القسم اعتبار العدالة وعدم ارتفاع الماموم وعدم امامة الرق وولد الزنا وغيرهما من صفات الامام اللازمة منها والاولى الذى من الاخير وجوه الترجيح المتقدمة فى مقام التشاح نعم ما علم ملحوظيته واعتباره فى الصلوة جماعة لا يجرى هنا لعدم شمول دليله وما يشك فى كونه ملحوظا فى الصلوة جماعة او فى انعقاد الجماعة لا يجرى هنا ايضا لبقائها مع هذا الشك على اطلاق الادلة ويجرى الاصل لا تبال الجماعة لا تكون الا فى صلوة فما الفرق بينهما لوضوح الفرق بين ما كان لفظ الصلوة موضوعا فيختص بذات الركوع او كان الحكم مقصورا على صلوة ينعقد منها الجماعة فيعم كلما يأتم فيه مما يطلق عليه الصلوة ولعل وقوع الخلاف فى اعتبار بعض ما ذكرنا انما هو من جهة اختلافهم فى النظر فى انه شرط الجماعة او صلوة الجماعة ولو من جهة اختلاف الاخبار الواردة فيه فانه موكول الى نظر الفقيه وفهمه كالعدالة فقد ورد فيها لا تصل خلف من لا تثق بدينه وما اشبهه وورد ايضا ستة لا يامون الناس وعد منهم شارب النبيذ والخمر وما اشبهه ولذا اختار فى المدارك عدم اعتبارها هنا وفى كشف اللثام اعتبارها ولعله الاظهر لما تقدم من ظهور ملحوظيتها فى صفة الامام ولكن لشدة اختلاف الفتوى فى اعتبار جملة من هذه الامور هنا مع عدم وضوح الدليل لا ينبغى ترك الاحتياط البتة بمراعاة كل ما يراعى فى الصلوات اليومية فعلا وتركا جماعة وفرادى ما عدا الطهارة وبعض امور مفروغ عن عدم اعتبارها هنا وسنن الصلوة عليها امور منها وقوف الامام والمصلى المنفرد عند وسط الرجل وصدر المرأة اى محاذيا لهما بلا خلاف كما عن المنتهى وعليه الاجماع كما فى الغنية وعن الجمع انه قول الاصحاب وفى المدارك قول المعظم وفى المختلف المشهور لمرسل ابن المغيرة عن على ع من صلى على امرأة فلا يقوم فى وسطها ويكون مما يلى صدرها واذا صلى على الرجل فليقم فى وسطه ومرسل منه خبر جابر وعن الاستبصار عند راسها وصدره لخبر البزنطى اذا صليت

فى سنن الصلوة على الجنائز

على المرئة ثم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره ويمكن فيه ارادة ما في المرسل الجاوز كما فعله في التهذيب عن الخلاف الوقوف عند
راس الرجل وصدر المرئة مع دعوى الاجماع عليه مع ان شيخ الاول العين في نص وحكاه في المختلف عن ابني بابويه وعن الهداية والفقيه عند الراس
مطلقا وحكاه في المعتبر عن الشيخ ايضا وعن المقنع عند الصدر مطلقا وفي المعتبر التخيير بين المشهور والمحكي عن الاستبصار وتبعه في الحدائق وهو
من المكافئة المفقودة لاعتضاد الخبرين بالشهرة والاجماع المحكيين والاطلاق ان لم نقف على ما يدل عليها فلا ريب في ان المشهور هو الاقوى و
يستثنى من هذا الحكم المصلي في صف الجماعة لخروج اختيار الموقف عن يده وقد صرح به غير واحد ايضا والاولى الحاق الخنثى والصغيرة بالمرئة
تباعدا عن موضع الشهوة كما في جامع المقاصد والحاق الصغير بالرجل كما في الذكرى ولو اتفقا اي الرجل والمراة في صلوة واحدة جعل الرجل الى
الاقرب الى موقف الامام وجعل المراة الى الابعد منه مما يلي القبلة اجماعا مستفيضا ولان الاقرب الى الامام افضل لكونه نوع تعظيم والرجل
افضل كما ثبت نظيره في جماعة المكتوبة وقول الصادق ع كان علي ع اذا صلى على المراة والرجل قدم المرئة واخر الرجل واذا صلى على العبد والحر
قدم العبد واخر الحر واذا صلى على الكبير والصغير قدم الكبير واخر الصغير ومثله خبر طلحة ولا يجب بلا خلاف كما عن المنتهى للتصريح في صحيح
هشام بنفي الباس عن تقديم كل منهما وتاخير الاخر وعليه يحمل ما في مضمر الحلبي المتضمن لوضع الرجل بين يدي المرئة مما يلي القبلة بارادة
جواز ذلك ترجيحا لما تضمن ما تقدم من وجوه عديدة والمراد بالتقديم والتاخير بالنسبة الى القبلة والموخر من يلي الامام ولو وضعا بحيث
يحاذي بصدرها وسطه ليقف المصلي في موضع الفضيلة كما صرح به جماعة وفيه كلام تسمعه ولو كانا اي المتفق مع المرئة المدلول عليه بكلمة
اتفقا او ولو كان معهما ثالث وكان طفلا لم يكمل الست فيجعل من ورائها الى مما يلي القبلة وان كمل الست جعل اقرب الى الامام كالرجل وكما
يقدم عليها في القرب الى الامام يقدم على العبد ايضا فيوضع بعد الرجل ولو كان مع الرجل والمرئة عبد وسط بينهما اجماعا كما عن الخلاف و
التذكرة تغليبا لجانب الذكورة ولو كان امرءة لمن ادرك جعلت وراء المراة الحرة مما يلي القبلة تقديما لجانب الحرية بفحوى الحر مع العبد وان
جعله معهم خنثى اخرت عن المراة الى جانب الامام مراعاة لاحتمال الذكورة وعن الخلاف والمنتهى والتذكرة الاجماع عليه وقيل قد يقيد بما لم يكن الخنثى
مملوكا والا قدمت المرئة ترجيحا للرجح المعلوم على الرجح الموهوم وعلى كل حال هذا الترتيب مستفاد من النصوص والفتاوى المعتبرة وهنا
اقوال اخر يمكن تنزيل بعضها على ما ذكر فعن ابني بابويه جعل الصبي الى مما يلي الامام والمرئة الى القبلة وكذا عن المعتبر وعن المراسم ايضا بزيادة
تقديم الخناثى على الصبيان الى الامام قال يقدم الرجال ثم الخناثى ثم الصبيان وبعدهن النساء وعن النهاية تاخير الصبي عن المرئة الى القبلة
من غير تعرض للصبية وكذا في الشرايع والمتن لكن مع التعبير بالطفل وعن الاسكافي ان وضعهم على العكس من موقفهم وراء الامام لو كانوا
احياء ماموين وحكى عنه في المختلف انه قال في ترتيبهم ان الرجال يلون الامام ثم الخصيان ثم الخناثى ثم الصبيان ثم النساء ثم الصبيات
واذا تساوت الجنائز رجالا وانانا او غيرهما قدم الى الامام افضلهم كما عن المنتهى قال لانه افضل من الاخر فاشبه الرجل مع المرئة وفي الكشف
بعد حكايته قال لم اجد به نصا انتهى اي بقوله قدم الى الامام افضلهم الا ان ينزل عليه قوله في خبر السكوني وسيف بن عميرة خير الصفوف
في الصلوة المقدم وفي الجنائز الموخر قيل يا رسول الله ص ولم قال صار سترة للنساء والتقريب ان المراد من الصفوف في الجنائز صفوف الاموات
الموضوعة للصلوة لا الاحياء المصلين ومن الموخر الموخر عن القبلة الى جانب المصلي كما ان المقدم في الصلوة هو الاقرب الى القبلة واذا كان
الاقرب الى الامام هو الافضل كان الافضل للافضل كما في صفوف صلوة الجماعة وجب تخصيص الافضل بالافضل الذي هو الرجال الاحرار
يوضع جنازة المرئة خلف جنازة الرجل فيكون سترة لها البعد عن المصلين وهذا التنزيل من المجلسي ره في البحار وفي الوافي تنزيله
على ارادة صفوف المصلين في الجنائز والصلوة معا وعليه لا دلالة فيه على ما نحن فيه لان معناه ان خير صفوف الصلوة المكتوبة مقدمها الى القبلة
الذي هو الاول وفي صلوة الجنائز موخرها عن القبلة الذي هو اخرها ومعنى التعليل ح ان النساء كن يطلبن فضل الصف المتقدم من صفوفهن
لامن صفوف الرجال المعهودة لزوم تاخرهن عن الرجال في الصلوتين فكن يتصلن بالرجال وربما يختلطن بالرجال حرصا على الفضل فقال
النبي ص الصف المتاخر في صلوة الجنائز افضل من المتقدم ليكن ميلهن الى التاخر فلا يختلطن او يتصلن بالرجال فكان شرعا سترا لهن
ثم بقي حكمه وان لم يكن مع الرجال النساء واما طلب الرجال ح التاخر الى اخر صفوفهم فلم يكن فيه المفسدة لكونهن خلفهم فلا يروهن ولا يخفى
ان هذا التنزيل الذي ذكره من عبارة الفقيه المنطبقة على عبارة فقه الرضا ع اربط بالتعليل بكون افضلية الصف المتاخر كانت هنا
سترة من تنزيل المجلسي ره وان تبجح به وقال خذ ما اتيتك وكن من الشاكرين لما عرفته من ان بيان العلة لا يستقيم الا بانضمام المقدمة المطوية
من اختصاص الافضل بالافضل فيوجب غاية الخفاء في فهم التعليل فيه مضافا الى ان الستر به على تنزيل المجلسي غير مطردة غالبا من كون الافضل

بعرض جنازة ولا اثر بين الرتبتين في التباعد عن المصلين بخلاف الصف عقيب الصف بل الصلوة على جنازة المرئة غير محتاجة الى الستر بينها وبين
المصلي وتباعدها عنه حيث شرع امامه ولا اختلاط في جنبها عن درجة الرجال الا لحصول الستره هذا مع انطباق ما في الفقيه[2] وهو من اهل
البيت الذين هم ادرى بما فيه وعلى كل حال في الذكرى بعد حكايته ما مر عن الفاضل المناقشة فيه بان الترجيح بالافضلية مدفوع باطلاق النص
وكلام الاصحاب وكان مراده اطلاقهما بالنسبة الى ما عدا ما تضمناه من الذكورة والحرية والبلوغ ولعل دعوى الترجيح بها بدعوى تنقيح المناط
مما ورد بتغليبهم ذي الزيادة الشرفية وعن البحرية عند التساوي لا يستحب القرب الا بالقرعة او التراضي ولا يستحب المصلي تقديم احدى الجنائز
معينة الا ما يخرج عليها القرعة او تراضي اهلها بتقديمه المعينة ولا باس به ويتبين الحكم في صورة اجتماع جنازة الرجل والمرئة الحرة والمملوكة
والصبية والصبي لست ودونها والخنثى البالغ وغير البالغ لست ودونها الحر والمملوك من ملاحظة الترتيب فيما تقدم فيوضع الرجل مما يلي
الامام ومن بعده الصبي للست الحر ثم العبد البالغ ثم العبد لست ثم الخنثى المملوك كذلك ثم المرئة الحرة ثم المملوكة ثم الطفل الحر لدون الست
ثم العبد كذلك ثم الخنثى الحر ثم المملوك كذلك ثم الانثى كذلك ولا يخفى انه لو خلينا والنصوص الدالة على هذا الترتيب لاقتضت في وضع الجنائز
المتعددة المختلطة من الرجال والنساء مع مراعاة فضيلة الوقوف عند وسط الرجل وصدر المرئة محاذاة صدرها وسط الرجل والوقوف عند
وسط الرجل لكن في موثق عمار الوارد في الرجل يصلي على ميتين او ثلاثة وضع الجنائز شبه الدرج يجعل راس الرجل الثاني الى الية الاول وراس
الثالث الى الية الثاني وهكذا ثم يقوم في الوسط وان كان الموتى رجالا ونساء يجعل راس المرئة الى الية الرجل الاخير ثم يجعل راس المرئة الاخرى
الى الية المرئة الاولى وهكذا حتى يفرغ منهم كلهم فاذا سوى هكذا قام في الوسط وسط الرجال وصلى صلوة واحدة وبمضمونه افتى الفاضل في
القواعد والتذكرة وغيرها والشهيد في الذكرى مع تصريحهما بانه اذا اجتمع الرجل والمرئة يحاذي بصدرها وسطه ليحاذي الامام في موقفه موضع
الفضيلة منهما معا وتبعهما بعض من تاخر عنهما ولا يخفى المنافاة بين الحكمين من جهتين احديهما وضع راس المرئة عقيب الية الرجل مع محاذاة صدرها و
والاخرى وقوف الامام في وسط الرجال مع وقوفه محاذيا لصدر المرئة وتنبه للمنافاة في الكشف ومن قبله في جامع المقاصد ولذا قال مستدركا لرفع
الثاني في الاول بعد قول مصنفه ينبغي ان يجعل راس الميت الابعد عند ورك الاقرب هكذا ان هذا الكلام منه في الموتى الذين من صنف واحد
لما قدمه من جعل صدر المرئة حذاء وسط الرجل لكن فيه ان بوضعه الميت الابعد والاقرب دليل ارادته لمختلف الصنف اي الذي محله الابعد
او الاقرب مع ان دليل وضع المتعدد هكذا هو الموثق وهو مصرح فيه بوضع النساء مع الرجال كذلك ايضا وفي الثاني شرح العبارة قال
روى ذلك عمار ولا منافاة بين هذا وما تقدم من مراعاة جعل صدر المرئة عند وسط الرجل لان ذلك مع اتحاد الرجل اي مع المرئة ثم
اشكل بان وضع الرجل اقرب الى الامام والمرئة بعده انما هو لمراعاة محل القرب والبعد من الامام وهذا يفوت بالوضع مندرجا واعترف
بورود الاشكال في الكشف قال في خبر عمار التدريج قال وهو لا ينافي الترتيب المذكور الا باعتبار ان الامام يقوم في الوسط فلا يفيد
تقديم طرف الصف لقربه لانا خير وسطه البعد وكانه لم يلحظ ابدا الوقوف عند وسط الرجال وبلا لحظة لا يرد الاشكال لان المقصود
اقربية المتقدم من المتاخر وبوقوفه عند وسط الرجال يكون جميعا اقرب اليه فاما من جهة قدامه فلو وضعهم جميعا الى ما يليه والمتاخر الى
ما يلي القبلة واما باعتبار جانبيه فاول النساء موضوعة عن يسرته عند منتهى موضع الرجال من يسرته وعلى كل حال المتجه التدريج حال
تعدد الجنازة مطلقا لان محاذاة وسط الرجل بصدر المرئة لا اثر لها في النصوص انما هي اعتبار استحسنه جماعة بزعم الجمع به بين ما ورد
بالوقوف عند صدر المرئة وما ورد بالوقوف عند وسط الرجل ليقف الامام بمحل الفضيلة منهما مع ان مورد كل منهما في النص ظاهر في حال
الانفراد دون الاجتماع وهو لا ينافي كون الوظيفة حال الاجتماع وضعهما مندرجا كما تعطيه الاخبار اذ في حال تعدد الجنازة ليس في النص الا
التدريج وان اختلف بوضع الرجل مما يلي الامام كما في الموثق والمرئة كما في مضمر الحلبي وسماعة وقد اشرنا الى كون العمل من هذه الحيثية على الموثق
ولعله لذا لم يذكر في التذكرة في صورة الاجتماع الا التدريج قائلا انه قول علمائنا واما ما حكاه في مفتاح الكرامة عن المنتهى من عدم الخلاف
في كون الوظيفة وضع المرئة محاذيا بصدرها وسط الرجل فليس في المنتهى ذلك وانما فيه نفي الخلاف عن استحباب الوقوف عند صدر المرئة
ووسط الرجل وهو كذلك ولكن لا ملازمة بينه وبين الوضع بنحو المحاذاة المذكورة حال الاجتماع بل اذا تعدد الرجال والنساء لا يتاتى
الوقوف في محل فضيلتها مع المحاذاة المذكورة بالنسبة الى الجميع فلعل النص بالتدريج مراعاة لهذا الفضل بالوجه الميسور منه بناء على كون
المقصود منه تباعد الامام من محل الريبة ومحاذاة ما سفل عن وسطها وهو حاصل بالوضع التدريجي مع الوقوف عند وسط الرجال مع
مراعاة صيرورة الجنازة بمنزلة الواحدة بوضعها بنحو التصل على نحو ترصيف البناء لتكون الصلوة واحدة كانها واقعة على ميت واحد كما يشعر

[2] على ما في الفقيه صح

به قوله في النص يصلي عليهم صلوة واحدة كما يصلي على ميت واحد وبالجملة المتبع في الوظايف هو النص والوارد منه حال تعدد الجنائز مع
الاكتفاء بصلوة واحدة ليس الا الوضع مدرجا مع الوقوف في وسط الرجال والوارد بالوقوف عند صدر المرئة ووسط الرجل المتبادر منه حال
انفرادهما فلا معارضة وان كوبر فلا اقل من اطلاقه وتقييده بما ورد في حال الاجتماع وانقدح مما ذكر ان كلا من توجيهي الجامع والكشف في الجمع بين نوع
الفاضل لا يستقيم لان القول بكل من التفصيلين لا يتم لان نص التدريج مصرح به في الميتين فما زاد فلا يتم الفرق الذي وجه به في قولها وكذا مصرح
به في المؤنث من صنف واحد ومن صنفين فلا يتم الفرق الذي وجه به في ثانيهما نعم يبقى الاشكال في الموثق من جهة مخالفته لامور معتبرة في الصلوة منها
خروج طرف الصف المستطيل من سمت قبلة المصلي فلا يكون مستقبلا بها القبلة ومنها خروج بعض الجنائز عن محاذاة المصلي الى احد جانبيه ومنها
ان احد طرفي الصف اذا استطال قد يصل الى جهة خلف المصلي اذا قرب المصلي من المتوسطة التي يقف عندها واذا اراد التخلص من هذا المحذور
بالوقوف بعيدا فهو التزام بخلاف وظيفة القرب من الجنازة ولعلما حاول دفع بعض هذه المحاذير الشهيد في الذكرى في استظهار جعلهم صفين قائلا
ليكونوا في سمت قبلة المصلي واستجوده في الكشف معترفا بان ظاهر النص والاصحاب جعلهم صفا واحدا ولا يخلو تعديه من مورد النص مع قيام
احتمال مراعاة النص صيرورة الجميع كالميت الواحد حسبما اشرنا اليه من الاشكال والمحذور المذكور كالمحاذير المتقدمة يرتفع كلها بورود النص لكن
تبقى الاعتراض في الكشف من قوله بان ظاهر النص والاصحاب جعلهم صفا واحدا لكونه معمول الاصحاب فما في الجواهر من انه قل من تعرض الكيفية التي يجب به
التي تضمنتها وانه لم يعرفها قبل الفاضل ومن تبعه كما انه في غير محله خصوصا مع ما مر عن التذكرة من انه قول علمائنا كما انه تبين ضعف ما في الكشف
من ان الظاهر جواز جعل كل وراء الاخر صفا مستويا ما لم يؤد الى البعد المفرط بالنسبة الى بعضهم وكذا جعل كل عند رجل الاخر وهكذا صفا مستويا
كما قال العامة فانه تعد بلا مقتض مناط لقيام احتمال خصوصيته في الصف الواحد لكونه بمنزلة ميت واحد حسبما سمعت ولذا اقتصر على المنصوص
في الذكرى فهو جيد **تتمة** يستفاد من النصوص الواردة في المقام وفتاوى الاصحاب البالغة حد الاجماع المنقول اجزاء صلوة واحدة على
الجنائز المتعددة وعن المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا واستشكل جماعة فيما كان منها من يجب الصلوة عليه ومن يستحب فان كان من جهة اصل
التداخل في الصلوة باعتبار كونه على خلاف الاصل فيرفضه ورود الاخبار المعتضدة بالاجماعات بذلك وان كان من جهة تضاد نية الوجوب
والاستحباب فهو غير وارد على المختار من عدم اعتبار قصد الوجه وعلى تقدير اعتباره فيقتصر في مثلها على قصد الوجوب فقط حسب
ما عرضناه في مسئلة نية الوجه في باب تداخل الاغسال ووقوف المأموم وراء الامام ولو كان واحدا بخلاف المكتوبة فانه يستحب وقوف
المأموم الواحد فيها بجنب الامام ذكره هنا جماعة بل صرح غير واحد بعدم الوقوف على خلاف فيه ويدل عليه عموم خبر اليسع ولكنه يشمل بعمومه
صلوة المنفردين ايضا ولعلها خارجة من عمومه لظهور الاجماع من تقييدهم الحكم هنا بصورة الائتمام من غير تعبير احدهم بما ظهر في العموم و
اذا كان المأمومون رجالا ونساء تقف النساء خلف الرجال بلا ريب فيه كما في المدارك وبلا خلاف كما في مفتاح الكرامة والجواهر لعموم جملة ما
تضمن تأخرهن عن الرجال في الصلوة فان كان ذلك على سبيل الوجوب كما هو احد القولين كان التأخر هنا ايضا وجوبيا وان كان ندبيا فكذا
التأخر هنا ولذا قال في البيان ولتتأخر النساء وجوبا او استحبابا ومقتضى ما تقدم من عدم انصراف الصلوة الى هذه الصلوة وان كان
عدم شمول دليل منع محاذاتها الرجل للمقام لكن لا بأس بالتسري لدليل في فتوى الاصحاب خصوصا مع ما شابهه نص به من خبر خير الصفوف
المتقدم وان كان في النساء حايض انفردت وقضت خارج صفوف المأمومين من الرجال والنساء صرح به جماعة ويدل عليه المستفيضة
من خبر محمد بن مسلم وسماعة وحديثي ابن المغيرة والبصري وعن المقنع والفقيه ومحتمل المقنعة الاقتصار على انفرادها موقفا عن الرجال وكانه
لتذكير الضمير في نحو قوله في خبر ابن مسلم لا تصف معهم وتقف منفردة ومن اجله تردد في الذكرى قال وفي انفراد الحايض هنا نظر من قول
الصادق ع لا تقف معهم تقف منفردة فان الضمير يدل على الرجال والاطلاق الانفراد يشمل النساء ولعله في غير محله لمنع دلالة تذكير الضمير
على خصوص الرجال ضرورة عدم كون المرجع في اللفظ بل مدلول عليه بالمقام ويجوز ان يكون المأمومين والمصلين فيبقى اطلاق الانفراد
خصوصا في نحو قوله تقوم وحدها بارزة من الصف سليما عن المعارض والامر محمول على الاستحباب لعدم مكافئته المطلقات المعتضدة بالشهرة
العظيمة المقاربة للاجماع بل ظهور الاجماع اذ لم يعد القول بوجوبه الا ما عسى يشعر به عبارة الجواهر حيث قال وان كان ظاهر النصوص
الوجوب كبعض الفتاوى كان الاستظهار من بعض الفتاوى لاطلاق الامر فيه من دون تصريح بالتدبير ويستحب ان يكون المصلي
متطهرا حسبما مر الكلام فيه حافيا كما عن الفاضل بل هو معقد اجماع الغنية ومختار المعتبر معللا بانه موضع اتعاظ والتذلل فيه بالاتيان
انسب بالتخشع والنبوي المروي عن بعض اصحابنا من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار خلافا للجماعة فجعلوا المستحب نزع الحذاء

فيما يستحب في صلوة الجنائز ان يكون المصلي متطهرا حافيا

دون الاحتفاء بل في المدارك ومحكي الذخيرة انه مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا وعبر به في الشرايع ايضا لكن بلفظ النعل لا الحذاء والظاهر
اتحاد المراد لتفسير الحذاء بالنعل في اللغة فالممنوع عند الجماعة مطلق الحذاء غير الخف واستدلوا بالمروي عن ابي عبد الله ع لا يصلي على الجنازة
بحذاء ولا بأس بالخف وطعن في سنده شيخ الصدوق قال في الذكرى قال في المقنع روي انه لا يجوز للرجل ان يصلي على جنازة بنعل حذو وكان محمد بن
الحسن يقول كيف يجوز صلوة الفريضة به ولا يجوز صلوة الجنازة وكان يقول لا نعرف النهي عن ذلك الا من رواية محمد بن موسى الهمداني وكان
كذابا قال الصدوق وصدق في ذلك الا اني لا اعرف من غيره رخصة واعرف بالنهي وان كان من غير ثقة ولا يرد الخبر بغير خبر معارض ثم قال
قلت قد روى الكليني عن عدة عن سهل بن زياد عن اسمعيل بن مهران عن سيف بن عميرة ما قلناه وهذا طريق غير طريق الهمداني الا ان يفرق
بين الحذاء ونعل الحذاء انتهى ولا يخفى ما في احتماله بعد ما سمعت من تفسير اهل اللغة وظاهر المقنع ان المنع هنا تحريمي وهو الذي فهمه شيخه
من القول بالمنع ولو بحث عن غيرهما ولعل مرادهما عدم الجواز الخالي من المرجوحية كما يوجد كثيرا في عبارات القدماء ولا يخفى ما في جواب الصدوق
من عدم رد الخبر الضعيف نعم جوابه بسند الكليني سديد مضافا الى انجباره بالفتوى والمناقشة في دلالته بظهوره في الحرمة مدفوع بصرفه
عنها نظرا الى ظهور الاتفاق على عدم الحرمة والاظهر استثناء الخف من استحباب النزع للنص المذكور الذي به يقيد الاطلاق ما مر عن المعتبر
وما في الروض من ان نفي البأس عن الخف استثناء من المكروه وعدم مكروهيته لا ينافي استحباب نزعه ايضا المستفاد من عموم من اغبرت
قدماه مع الاعتبار فيه انه مبني على ان ترك المستحب ليس بمكروه وهو وان كان كذلك في الاصل لكنهم كثيرا ما يستدلون في نحو المقام
على استحباب الشيء بالنهي عن تركه وبالعكس بناء على فهمهم ذلك ومنه المقام فانهم عبروا باستحباب نزع النعل واستدلوا بخبر لا تصل على
الجنازة بحذاء وهو ايضا فعل كذلك مع ان مدلول الخبر كراهة لبس الحذاء فليس الا المفهوم استحباب النزع من كراهة اللبس وح فليكن الا
الاستثناء من كراهة اللبس استثناء من استحباب النزع فلا يستحب نزع الخف مع ان تمامية التوجيه مبني على قيام دليل على رجحان التحفي
ولم يثبت الا حديث من اغبرت قدماه غير متبادر منه محل البحث والاعتبار لا يثبت خصوصيته لصلوة الجنازة والمقصود احكام تخصها و
الا فليعد منها حضور القلب ونحوه ايضا هذا وفي الرياض عن الاكثر استحباب نزع النعلين خاصة فان كان مراده خصوص النعل العربي
فلا قائل بخصوصه ومن عبر به مراده مطلق الحذاء اما على الاطلاق او ما عدا الخف والدليل ايضا لا يساعد غير ذلك لعدم ورود ما تضمن خصوص
النعل لانه ما خبر النهي فمتعلقه الحذاء ودليلا المعتبر ومفادهما العموم ايضا وكذا الرضوي لا تصل على الجنازة بنعل حذو لما عرفت من
من تفسير اهل اللغة الحذاء بالنعل فهو مثل الخبر المتقدم وهل يشمل الاستحباب نزع نحو الجورب والخرقة الملفوفة على القدم ونحو ذلك
اما على القول باستحباب النزع كما نسبه في المدارك الى الاصحاب فلا يشمله لاختصاصه بالحذاء واما على القول باستحباب الحفاء كما عن الفاضل
فظاهره الشمول لظهوره في ارادة عراء القدم ولعله غير مراد للجماعة بل المراد الحفي من اقسام الحذاء ولو اقسام العجمية ونحو الخف دون مطلق
ما كان على القدم وان كان مؤدى دليلي المعتبر رجحان العراء لا انها التخشع ومظنة الاغبرار وح لا ينافيه ما يثبته الخبر الناهي لانه مما يعتبر
به الامران ايضا لكن استثناء الخف قد يدل بفحواه على عدم منع نحو الجورب والخرقة الملفوفة بل على كون الممنوع خصوص الاحتذاء باقسامه
ولو بالحذاء العجمي والهندي فلا بأس بالخف والجورب وما كان من قبيلهما وقد يشير اليه استثناؤه من التحفي حين نزول القبر مع المبني رواية
الحضرمي وسيأتي قال في ثانيهما الخف لا بأس فان في خلع الخف شناعة وافعالية بالتكبير كله من الخمس اما الرفع بالتكبيرة الاولى التي هي
تكبيرة الاحرام فاجماع واما في التكبيرات الباقية فاختار جماعة وفي كشف الالتباس انه المشهور وكانه شهرة المتأخرين وحكي في الجواهر ومفتاح
الكرامة عن الروض ان عمل الطايفة عليه الان والذي فيه ان رفع اليدين حال الدعاء للميت عمل الطايفة عليه وعن شرح الجعفرية انه اجماع فيه
وهو غريب لعله من غلط النسخة واستدل بصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن الصادق ع وكذا خبر عبد الله بن خالد عنه وخبر يونس عن الرضا ع كما
وارسل في كشف الالتباس عن النبي ص انه كان يرفع يديه في جميع التكبيرات وذهب جماعة الى ان لا رفع في غير التكبيرة الاولى وعن الكفاية
وفي الكشف والحدائق انه المشهور وفي الذكرى نسبه الى جمهور الاصحاب وهو معقد اجماع الغنية ومحكي اجماع شرح الجمل للقاضي واستدل
بموثق غياث عن الصادق ع انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسحق بن ابان عن الرضا ع كان يرفع
يده في اول التكبير على الجنازة ولا يعود حتى ينصرف ولعل العمل بالاول اقوى اذ قوله في الموثق يعني يحتمل كونه من الراوي فلا حجية عليه
ويحتمل كون المراد ان رفع يده للدعاء للميت مرة بعنوان كالعبد يقتصر عليه والرفع للدعاء يأتي القول به والخبر الاخر جابره غير متحقق
لمعارضة الشهرة المنعقدة بالشهرة المتأخرة المحكا فافي كشف الالتباس مساعدا عليها بالتتبع لانه مختار النهاية والمبسوط والشرايع والمعتبر

والمعتبر والتذكرة والقواعد والتحرير والتلخيص والارشاد ونهاية الاحكام والبيان والدروس واللمعة والموجز وكشف الالتباس والتنقيح وجامع المقاصد وفوايد الشرايع وشرح الجعفرية والحاشية الميسية والروض والروضة والمسالك ومجمع البرهان والمفاتيح والمدارك والحدائق والكفاية والمحكي عن ابن بابويه وبهذه الشهرة خصوصا مع حكاية الاجماع في شرح الجعفرية على تقدير صحة النسخة كما هو الظاهر يوهن الاجماع المحكي على الثاني خصوصا المحكي للغنية ومع تعارض الشهرتين يبقى كثرة النص الاول عددا واوضحية سندا مع موافقة الثاني للتقية التي هي عمدة المرجحات ومشهود عليها بخبر يونس ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة قال ارفع يدك في كل تكبيرة ومؤيدة بكونه المعروف عند العامة والمعروف الرفع في الجميع عندنا في الصلوة المكتوبة حتى قال الصادق ع فيها دعوا رفع ايديكم في الصلوة الا مرة واحدة حين يفتتح الصلوة فان الناس قد شهروكم بذلك سليما عن المعارض في ترجيح على النص الثاني مؤيدا جميع ذلك بمعهودية الرفع عند التكبير في الشرع غالبا بل ظاهر بعض الاخبار المبين لعلة الرفع انه ماخوذ في مطلوبية التكبير واما ما في الرياض وغيره من ان اقوال العامة كالخاصة مختلفة فلا يقدح في الترجيح بالحمل على التقية بعد ان يكون مذهب ابي حنيفة الذي كان عليه الخلفاء في زمان المروي عنه الخبران وهو الصادق ع ومعروف حاله مع الامام يومئذ مضافا الى كونه مذهب غيره ايضا فرع رفع اليدين حال الدعاء للميت لم اجد مصرحا به الا في المدارك وقبله في الروض فاستحباه وفي الثاني ان عمل الطايفة الان عليه ثم قال ويمكن الاستدلال له بفعل الحسين ع في صلوته على المنافق وبشرع التاسي به لعدم الخصوصية وبعموم استحباب رفع اليدين حال الدعاء وانه معه اقرب الى الاجابة وانما اختص دعاء الميت لانه المقصود من الدعاء بالذات بخلاف الدعاء للمؤمنين فانه بالتبع لمناسبة لك الاهتمام بالرفع فيه لا غير انتهى ولو تحقق عمل الطايفة الان لتعين لكن ما نراه من العمل الان على تركه الا انه لا باس به نظرا الى قاعدة التسامح داعيا للميت فيما بعد التكبيرة الرابعة ان كان مؤمنا بناء منه على استحباب الدعاء في صلوة الميت واختصاص الوجوب بمجرد التكبيرات وكون المراد استحباب ايقاعه بعد خصوص الرابعة وان كان اصل فعله واجبا او داعيا عليه ان كان منافقا والكلام هنا في موضعين احدهما في بيان موضوع من يصلى عليه بهذا الطريق وثانيهما في تعيين طريق هذه الصلوة وعلى كل حال في المقام اشكال هو ان المصرح به في كلامهم سابقا ان فرق المخالفين المحكوم بكفرهم كالكافر لا يصلى عليه اتفاقا فما وجه حكمهم هنا بان المنافق المبطن للكفر مع العلم بكفره الواقعي وكذا الناصبي المحكوم بكفره يصلى عليه وجوبا وظاهرهم الاتفاق عليه وان اختلفوا في كيفية الصلوة عليه فكيف التوفيق بين الكلامين والاشكال جار في المخالف مطلقا على القول بكفره فيما تقدم او بان مطلق المخالف هو ممن لا يصلى عليه لكفره او لغير ذلك وربما دفع الاشكال كما يظهر من بعضهم بان قولهم بعدم الصلوة على مثله سابقا مقيد بغير صورة الاتقاء وهنا مقيد بصورة ما اذا ابتلي بالاتقاء بايقاع الصلوة عليه فيحج باربع تكبيرات مع الدعاء عليه او بقسم اخر وفيه مع انه خلاف ظاهر كلامهم هنا من وجوب الصلوة عليه كذلك او بقسم اخر مطلقا في خلوه او جلوه وان شرع الدعاء عليه واللعن خصوصا مع وضع الجماعة فيها غالبا وعدم التقييد بعدم الاجهار في الدعاء وان الاتقاء لا يشرع صلوة غير موظفة اصلا بعنوان الصلوة وكذا غيرها من عبادة وان كان يشرع ايقاع الصلوة الموظفة بالهيئة المخالفة وظاهرهم هنا انها صلوة يراعى فيها سائر الشرايط فالتحقيق في الدفع تقييد الصلوة الممنوعة سابقا بالصلوة الموضوعة كرامة ورحمة وغفرانا لانصراف ملفي ادلة المنع والحرمة اليها دون غيرها خصوصا ما كان ملعنة ومسبة وخزيا وهذا لا يكفي ايضا في التوظيف هنا بل يندفع به التنافي بين التوظيف على تقدير ثبوته مع نفيهم الصلوة على المخالف سابقا واما ثبوت التوظيف فانما هو بالاخبار الواردة المتضمنة للصلوة مع الدعاء عليه كما نسمعها وبها يندفع الايراد بان اختصاص الصلوة الممنوعة بالصلوة المرحمة يقضي بثبوت الصلوة على غير اهل القبلة ايضا مع الدعاء عليه ضرورة عدم ثبوت التوظيف فيه من الاخبار واما الموضع الاول ففي بعض العبارات التعبير بالمنافق مع الاقتصار عليه كما في المتن والشرايع والقواعد وغيرها وفي بعضها بالناصب كما عن الهداية والمقنعة والنهاية والمبسوط والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد وغيرها وفي بعض هذه تفسير المنافق به وفي جملة من الكتب التعبير بالمخالف كالغنية والسرائر والدروس والروضة والمدارك والمفاتيح والكفاية وفي بعض هذه تفسير المنافق به ويوافقه مقابلة المنافق بالمؤمن في النص والفتوى كالمتن وما ضاهاه وعن مختصر المصباح التعبير بالمخالف المعاند وعن النهاية التعبير بالناصب المعلن وفي النصوص التعبير بالمنافق في خبري ابي مهاجر وهمام وجابر بن السمط الحاكي لصلوة مولينا الحسين ع على اسمعيل بن سعد الاشعري وبالجاحد للحق في صحيحة ابن مسلم وبعدو الله في صحيحة الحلبي وبالمخالف في الرضوي وهو الظاهر مما قوبل فيه المؤمن بالمنافق كصحيحة اسمعيل المشار اليها وروايتي ابي بصير الاتية وغيرها والاظهر من النص والفتوى ان

وهل يجب الدعاء على الميت بعد التكبيرة الرابعة

ان موضوع

ان موضوع هذه الصلوة مطلق من خالف الاثني عشرية كما في صحيحة محمد بن مسلم ولا ينافيه ما في بعض ادعيتها من لفظ عدو الله وانه يعادي اولياء الله تعالى وما اشبه ذلك لامكان بنائها الامام في مقام الدعاء عليه على ما هو الحقيقة عند الله من ان من انكر واحدا من الاثني عشر فهو عدو الله ولذا يعاملهم في الاخرة معاملة العدو من الاخلاد في العذاب قطعا الموضع الثاني وقع الخلاف فيه من جهتين احدهما في انتقاص تكبيرة وعدمه وثانيهما في وجوب الدعاء عليه اما الاولى فالمشهور الانتقاص وعن المفاتيح نسبة الاربع تكبيرات هنا الى الاصحاب ولا يعارضها ما في الكشف من ان ظاهر اكثر العبارات يعطي الخمس على الكل اي المؤمن والمخالف لان مراده انه قضية اطلاق عباراتهم ولا يعارض بمثله دعوى الوقوف على القول والتتبع يساعد النسبة اذ لم نجد التصريح بالخمس محكيا الا عن المقنع والهداية وحواشي الشرايع وعلى كل حال الاقوى الاربع لما تقدم من روايتي ابن مهاجر وهمام المصرحتين بالاقتصار في المنافق على الاربع كالصحيح عن الرضا ع حين سئل عن الصلوة على الميت فقال اما على المؤمن فخمس تكبيرات واما على المنافق فاربع ولا سلام وصحيحة هشام كان رسول الله ص يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا واذا كبر على رجل اربعا اتهم معتضدة بالشهرة العظيمة فيقيد بها اطلاق الخمس تكبيرات ولا قائل بالفرق من هذه الجهة بين المنافق وغيره من المخالف مؤيدة بعموم الزموهم بما الزموا به انفسهم وبرواية ابي بصير قلت لابي عبد الله ع تكبر على الميت خمس تكبيرات ويكبر مخالفونا اربع تكبيرات قال لان الدعائم التي بني عليها الاسلام خمس الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية لنا اهل البيت فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة وانكم اقررتم بالخمس كلها واقر مخالفوكم باربع وانكروا واحدة فمن اجل ذلك يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات وتكبرون خمسا وبمضمونها رواية الحسين بن النضر عن الرضا ع بناء على توجيه التعليل فيه بارادة انه من اجل ذلك صاروا يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات وصرتم تكبرون خمسا لان التكبيرات الخمس ماخوذة من الدعائم الخمس وانكم توفقتم لطاعة الله في الدعائم الخمس في الدنيا فوفقتم بعناية الله للتكبيرات الخمس وهم لما لم يوفقوا للخمس في الدنيا لم يوفقوا بخذلان الله سبحانه وسلب توفيقه للتكبيرات الخمس بحصول الشبهة الشيطانية لهم المؤيدة بالعصبية حتى قال فاضلهم في كتابه المسمى بفوايد مسلم ان زيدا كبر خمسا على جنازة وكان رسول الله ص يكبرها وهذا المذهب الان متروك لانه صار علما على القول بالرفض ومنه يتبين ضعف جمع الكركي في حاشية الشرايع بينهما مع اطلاق الخمس بالتخيير بين الانصراف بالرابعة اي من غير دعاء عليه وبين الدعاء بعدها ثم يكبر الخامسة ضرورة كون الجمع بالتقييد فيما كان التعارض بنحو الاطلاق والتقييد هو المتفاهم العرفي فلا مجال للقول بالتخيير فيه واما الجهة الثانية فالمنسوب الى الاكثر وجوب الدعاء عليه بل هو معقد اجماع الغنية وصرح جماعة بعدم وجوبه وجواز الانصراف بعد الرابعة بغير دعاء والظاهر المساعد عليه بالتتبع كونه من اهل القول بان الصلوة عليه اربع تكبيرات واما القائلون باطلاق وجوب الخمس فيوجبون الدعاء بعد الرابعة غايته على المؤمن له وعلى المخالف عليه نعم القائلون بان التكبير عليه منهم من يوجب الدعاء كاكثرهم واختاره في الجواهر مصرحا بان الاقتصار على الاربع لا ينافي وجوب الدعاء عليه ومنهم من لا يوجبه وهو مختار الشهيد في الذكرى قائلا لان التكبير عليه اربع وبها يخرج من الصلوة اي فلا يبقى محل للدعاء واجاب في المدارك بان الدعاء للميت وعليه لا يتعين بعد الرابعة التي يتحقق بها الخروج ورده في الحدائق بان كلام الشهيد مبني على العمل بخبري ابن مهاجر وهمام اللذين مستند الاصحاب في تفرقة الادعية على التكبيرات كما هو قول المشهور وتبعه في الرياض قال لمبنى هذا القول على ذلك كما هو المشهور انتهى وفيه اولا ان الشهيد ظاهره في الذكرى القول بوجوب مطلق الدعاء واعترف به في الحدائق عند ذكر الاختلاف ونسب اليه ذلك فكيف يبني الاستدلال على غير مختاره وثانيا على تقدير قوله بالمشهور يصح ممن يختار القول الاخر الذي قضيته حسبما عرفت هو وجوب خصوص دعاء الميت لكن لا في محل مخصوص المستلزم لكون الدعاء عليه ايضا كذلك لعدم القول بالفرق بينهما ان يجيب عنه بان الحق خلاف ما اختاره فلا يجب الدعاء بعد خصوص الرابعة وعلى كل حال الاولى الجواب عن استدلال الشهيد بمنع ملازمة بين انتهاء التكبيرات وانتهاء الصلوة ومنع الخروج بمجرد الرابعة بل بعد الدعاء وما في الصلوات على المؤمن بغير دليل مقياس وبالجملة الخروج بمجرد الرابعة ممنوع بل هو عين الدعوى المسلم الخروج بعد الدعاء عليه الامر به في المستفيضة وهي وان اختلفت في كيفية الدعاء عليه ففي بعضها اللعن كرواية عامر بن السمط ان رجلا من المنافقين مات فخرج الحسين بن علي ع الى قوله قال الحسين ع الله اكبر اللهم العن فلانا عبدك الف لعنة مؤتلفة غير مختلفة الحديث وفي بعضها الدعاء عليه بالخزي والعذاب على اختلاف ظاهر في كون المقصود هو المعنى المشترك فيه الجميع من مطلق الدعاء عليه مع الغاء خصوصيات اللفظ وما في الرياض تبعا لغيره بان الاخبار الامرة بالدعاء عليه معارضة بتصريح جملة من المعتبرة بعدم الدعاء له في الرابعة مع ان لا يكونه منافقا

منها ناياز

منها زيادة على الصحيحين الروايات المتضمنة لانه كبر اربعا بعد وانصرف ولم يدع للميت والجمع بينها وبين النصوص الامرة بالدعاء عليه بعد الرابعة يقتضي حمل الامرة على الاستحباب لان المعتبرة المذكورة صريحة والامرة ظاهرة فليحمل الظاهر على الصريح مدفوع بعدم التصريح بعدم الدعاء عليه في شيء منها اما الروايات فصريحها بعدم الدعاء له لا مطلقا وما عداها ما ضابطه ما فيه الانصراف بعد الرابعة ولا مزيد على الظهور في عدم الدعاء لاحتمال ارادة الانصراف بعدها بعد الدعاء وح فقد يعكس الامر ويقال بانه ظاهر في الترك والامرة بالدعاء صريحة في الفعل فليحمل الظاهر على الصريح الامرية والامر فيها يحمل على الحقيقة من الوجوب لعدم الصارف وتغيير اخر ما تضمن الامر الظاهر في الوجوب معارض في دلالته على وجوب الدعاء بما تضمن الانصراف الظاهر في ترك الدعاء والجمع ممكن بصرف الامر عن ظاهره الى الندب وبصرف الانصراف عن ظاهره الى الانصراف بعد الرابعة مع الدعاء والثاني مرجح لانه تقييد وهو خير من المجاز كما ان ما في الحدائق من حمل ما خلى عن الدعاء على المنافق في زمان النبي ص وما تضمن الدعاء على من كان في غير زمانه كما يقتضيه موردهما وعدم وجود المخالف في زمان النبي ص فلا يشمله الحاكي فعل النبي ص مدفوع بانه من غير شاهد المورد لا يقتضي الاختصاص وكذا عدم وجود المخالف في زمان النبي ص لان العبرة بعموم العنوان مع ان المنافق الذي صلى عليه مولينا الحسين ع هو سعيد بن العاص كما نقله العماني وقد ادرك زمان رسول الله ص كثير ممن عداه ايضا فلا اختصاص فيشمله اخبار الدعاء وعلى كل حال على القول بعدم وجوب الدعاء عليه لا يجوز الدعاء له لانفاقه مع انا امرنا بالتبري واللعنة عليهم في كل حال فكيف نؤمر بالدعاء له في مثل هذه الحالة المخصوصة وبدعاء المستضعفين الذي لا توقيت في لفظه كما في الدعاء على المنافق وللميت ولا قائل ظاهرا بالفرق من هذه الحيثية واما معناه فيعتبر ان يكون دعاء للمؤمنين والمؤمنات من نحو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم كما في صحيحة الحلبي واختاره جماعة بل هو معقد اجماع الغنية او باضافة ما بعده من ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من ابائهم وازواجهم وذرياتهم انك انت العزيز الحكيم كما في حسنة ابن مسلم وفي الجواهر لم اجده في عبارة فتوى الا ما يحكى عن الجعفي فقال الى اخر الايات ان كان مستضعفا وهو مفسر بتفاسير اربعة يقرب بعضها عن بعض محصلها من لا يعرف الحق ولا يعانده كما يفهم من ذيل رواية الاحتجاج ان الناس ثلاثة قال في اخرها لا يأتم بنا ولا يعادينا فنحن نرجوا ان يغفر الله له ويدخله الجنة فهو مسلم ضعيف ولعل ما اليه يرجع ما في كشف الغطاء من انه الذي لا يوالي ولا يعادي ويدخل نفسه في اسم المؤمنين والمخالفين قلت امعان النظر في الاخبار وكلمات الاصحاب يقضي بان المستضعف هنا الذي يصلى عليه هو من يعترف بالشهادتين ولا يميز الزيادة فلا صلوة على من لا يقر بهما قطعا ولو كان من مستضعف الكفار كبلهاء اليهود والنصارى وهل يعتبر في الاستضعاف عدم السماع بالاختلاف كما يظهر من جملة من الاخبار فعن مولينا الكاظم ع الضعيف من لم يرفع اليه حجة ولم يعرف اختلاف الناس فان عرف الاختلاف فليس بضعيف وعن الصادق ع ليس اليوم مستضعف ابلغ الرجال الرجال والنساء النساء وعنه ايضا واين المستضعفون فوالله لقد مشى بامركم هذا العواتق الى العواتق في خدورهن وتحدث به السقايات في طرق المدينة وغير ذلك ام لا يعتبر ذلك بل المدار على البلاهة وعدم قوة التميز كما يظهر من جملة اخرى فعن ابي جعفر ع المستضعف هو الذي لا يستطيع حيلة الى الكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فمنهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول النساء مرفوع عنهم القلم وعنه ع المستضعفون الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا لا يستطيعون حيلة الى الايمان ولا يكفرون الصبيان واشباه عقول الصبيان من الرجال والنساء والاظهر انه الاعم وان المدار على عدم معرفة الحق وعدم معاندته له ناشئا من اي الجهتين نعم لو كان معتقدا لما هو الحق هو من اقسام المؤمن سواء علم الاختلاف او لم يعلمه وسواء اتصف بالتميز او بعدمه والبلاهة فتفسير البعض له بانه الذي لا يعرف دلائل الحق وان اعتقده فليس بجيد لان هذا مؤمن وصرح جدنا الصالح في حاشية الكافي بان ظاهر اكثر الاصحاب اختصاص المستضعف بمن كان من غيرنا اي في الاعتقاد بل في جامع المقاصد لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن واما التكبيرات على المستضعف فخمس وفي ظاهر الكشف انه مفروغ عنه للاستدلال على وجوب الدعاء فيه بوجوب التكبيرة الخامسة وهو مقتضى الادلة العموم ان الصلوة على الميت خمس تكبيرات خرج منه المنافق باخبار بقي ما عداه والمستضعف منه اذ ليس من المنافق قطعا نصا وفتوى ومنه يتبين قوة وجوب الدعاء بين كل تكبيرتين غايته كونه غير صريح في كونه دعاء له بعد زا بعنه العموم وجوب الدعاء بين كل تكبيرتين غايته كونه غير صريح في كونه دعاء له لعدم استحقاقه له مضافا الى خصوص ما تقدم من الاخبار وفاقا للكشف وخلافا للشهيد في حاشية القواعد فقطع بعدم الدعاء هنا للاصل وانه ليس من الدعاء للميت والدعاء انما يجب ما له او عليه وهو في حيز المنع

في بيان المراد من المستضعف

مع انه ورد الدعاء له بنحو الشفاعة ففي صحيح الحلبي ان كان المستضعف بسبيل منك فاستغفر له على وجه الشفاعة منك لا على وجه الولاية والمراد ممن كان بسبيل من كان له عليه حق كحق الجوار مثلا كما يشعر به خبر ابن مقدام قال كنت مع ابي جعفر ع فاذا بجنازة لقوم من جيرته يحضرها وسمعته يقول اللهم ان هذا عبدك لا اعلم منه سوء وانت اعلم به وقد جئناك شافعين له بعد موته فان كان مستوجبا فشفعنا فيه واحشره مع من يتولاه وان كانت العبارة تشعر بكونه مجهول الحال لكن يبعد جهل حاله مع الجوار والنظر فيه مع ما ورد في حديث الفضل اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد له في الدعاء يعطي كون المراد من الدعاء للمستضعف اذا كان بسبيل منه على وجه الشفاعة ان لا يجتهد ويلح في الاستغفار كما هو لاخوانه من اهل الولاية بل بمجرد الالتماس والشفاعة وفي الوافي هو بمعنى اخر والظاهر اتيان القول بعدم وجوب الدعاء هنا مع القول بوجوبه من القائلين بوجوبه في المؤمن والمنافق بدعوى اختصاص وجوبه فيما كان له او عليه كما يعطيه استدلال الشهيد ايضا ويدعو بان يحشره مع من يتولاه باي لفظ كان ان كان قد جهل حاله من كونه من اهل الحق او مخالفا او مستضعفا ولا يبعد موضوعه مستضعفا بالاصل بناء على انه من لا يعرف الحق ولا يعانده فهو امر عدمي مجرى للاصل اما للبناء على انه امر وجودي زائد على ما ذكر او لما له جعله في النص والفتوى قسيما للمستضعف في الموضوع والدعاء معا على انه غيره فعلى هذا المستضعف هو من عرف حاله وجدانا بالاستضعاف ولا توقيت في لفظ دعاء المجهول كسابقه ويعتبر في معناه كونه بحيث يقع دعاء له على تقدير ايمانه وعليه على تقدير غيره كقوله في صحيحة زرارة وابن مسلم اللهم ان هذه النفوس انت احييتها وانت امتها اللهم ولها ما تولت واحشرها مع من احبت كما ذكره جماعة بل هو معقد اجماع الغنية وفي وجوب الدعاء بعد التكبيرة الرابعة هنا وعدمه الوجهان كما صرح به في الكشف قال ويقوى الوجوب وجوبه للمؤمن اي الواقعي القاضي بايقاعه على هذا المجهول مقدمة له اذ لا ينافيه احتمال عدمه لفرضه معنى يدخل فيه لو كان مؤمنا الا على كل حال مضافا الى عموم وجوب الدعاء بين التكبيرتين بناء على وجوب الخمس هنا كما تسمعه من ظاهر الامر في خصوص ما ورد فيه وموضوع مجهول الحال شامل لمن لا يعلم حاله وان ظن ايمانه ما لم يكن بامارة شرعية ولعل منها ما في المدارك من كفاية كونه من اهل بلد يعلم ايمان اهلها اجمع بل في الجواهر بما عد علما في العادة او عومل معاملته قلت المسلم هو الثاني ومرجعه الى كونه امارة معتبرة لكن في الكشف اعتبار الظن مطلقا بالايمان دون الخلاف والاستضعاف ولعل الكفاية في خصوصه مستظهرة من ملاحظة الاخبار المفيدة للبناء على التغليب والاكتفاء ببعض الامارات الظنية ولكنها ممنوعة وللكلام فيها محل اخر والتكبيرات هنا خمس للاطلاق المشار اليه فيما تقدم خرج ما خرج وبقي الباقي لا يقال خرج المنافق ومؤمن كان كذلك في الواقع فيجب الاقتصار على الاربع مقدمة لذلك لانا نقول احتمال نفاقه معارض باحتمال ايمانه الموجب للخمس فيجب الخمس مقدمة فان قيل يتساقط الاحتمالان فيبقى اصالة البرائة عن التكبير الزائد قلنا مع قوة كون المقام موردا لاصالة الشغل الاجمال موضوع الصلوة فيه يجب في مثل المقام مراعاة الزيادة ليقين البرائة معها دون الناقص والزيادة الواقعة بقصد الاحتياط دون الجزئية على كل حال غير قادحة على تقدير عدم الحاجة اليها ولا ينافيه حصول اليقين بتكرر العمل ايضا ويدعو في الطفل بقول اللهم اجعله لنا ولابويه فرطا فعل بمعنى الفاعل وهو كالتبع بمعنى التابع وهو بالتحريك في الاصل هو من تقدم الواردة فهيئ لهم مصالح الورود وهو اشارة الى ما ورد في خبر زيد عن ابائه عن علي ع انه كان يقول في الطفل اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا وحيث لا توقيت في لفظ الدعاء مطلقا لا يقدح تقديم لنا وتأخيره والدعاء لابويه انما هو اذا كانا مؤمنين ولو بالامارة الشرعية كلقيط دار الاسلام ولاحدهما فيما كان احدهما مؤمنا ولو كانا كافرين كالسبي بناء على تبعيته للسابي فلا دعاء لهما وهل يجب الدعاء بناء على وجوب اصل الصلوة بجعله فرطا للمؤمنين او يسقط الدعاء ح من اصله وجهان بل قولان اختار ثانيهما في الروضة وكانه نظر الى ان الدعاء الوارد هنا ما كان لابويه فان لم يمكن لكفرهما سقط وقد عرفت انه الاعم من ذلك ومن كونه للمؤمنين كما في خبر الدعائم فلعل الاقوى الاول لوجوب الخامسة وعدم جواز الولاء في التكبير ولو الاخيرتين وفي وجوب اصل الدعاء بعد التكبيرة الرابعة هنا على القول بوجوبه في المؤمن الوجهان وقوى في الكشف العدم لانه ليس للميت ولا عليه وهو غريب لانتقاضه بدعاء المستضعف فانه يستجود وجوبه مع انه ليس له ولا عليه فالاقوى الوجوب لظاهر الامر كما في غيره وعدم جواز الولاء حسبما ذكر فان التكبير عليه خمس بلا خلاف كما صرح به غير واحد ووجوب الخامسة والدعاء لا ينافيه استحباب الصلوة على من لم يكمل الست لعدم منافاة ندبية الاصل وجوب الهيئة كالركوع والسجود وبعض الهيئات في الصلوة النافلة ولا يبعد دعوى اختصاص الواجب بكونه فرطا واجرا لابويه او لاحدهما او للمؤمنين لاتفاق النص على مضمونه ولما تقدم من كون صلوة

في تعيين الدعاء في صلوة الجنائز فيما اذا جهل حال الميت

يستحب ان لا يبرح الامام من مكانه حتى ترفع الجنازة

الميت دعاء متعلقا به له او عليه ولا تعلق به لو دعى ابتداء لنفسه او لغيره لك بخلاف كونه فرطا ولو للمؤمنين ولا ينتقض بالمستضعف للورود فيه بذلك النحو والمراد بالطفل الذى يدعى فى صلوته كذلك هو غير البالغ مطلقا وان راهق للاشتراك فى العلة من عدم الحاجة الى الدعاء له وان يقف المصلى فى موقفه حتى ترفع الجنازة وفى الروض والكشف نسبته الى الاصحاب لخبرى حفص ويونس وفى التذكرة وينبغى مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهو عام للامام والماموم وصرح بعمومه جماعة لكن فى الذكرى يستحب ملازمة الامام مكانه حتى ترفع الجنازة على ايدى الرجال قاله الاصحاب وهو مروى بطريق حفص بن غياث عن الصادق ع عن ابيه ان عليا ع كان اذا صلى على جنازة لم يبرح من مصلاه حتى يراه على ايدى الرجال قلت هذا المخصوص بالامام فغيره لا يستحب له ذلك كما قاله ابن الجنيد انتهى وهو محكى عن جماعة وصرح فى جامع المقاصد والروض باستحبابه لكل مصل وهو الاظهر لعموم الاول ولا دلالة فى قوله كان على ع يفعل كذلك على الاختصاص بالامام بل بموجب رجحان التاسى به يثبت به عموم الحكم فلا ينبغى التامل فيه ومقتضى النص الوقوف الى ان يحمل للنقل الى مدفنه فلا يجدى ما تعارف فى زماننا من حركة النعش يسيرا فى مكانه ومحله والظاهر سقوط الوظيفة اذا لم يرد رفعها بعد الصلوة لضرورة كما يتفق كثيرا لعدم تمامية قبره وغير ذلك ويستثنى من المصلين من يرفع الجنازة ان لم يرفعها غير المصلى كما فى الروض والمدارك وحكى المجلسى وكانه لاهمية التعجيل بالنقل الى مضاجعهم فيندفع به ما فى الجواهر من انه لا يخلو من نظر اذا لم يصل الى حد الوجوب ويستحب ايقاع الصلوة فى المواضع المعتادة لصلوة الاموات وعلل مضافا الى الفتوى لكاشفة فى السنن بان السامع به يقصده فيكثر المصلون ورجحان كثرتهم معلوم كما فى الصحيح اذا مات الميت فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا قال الله تعالى قد اجزت شهادتكم الحديث ثم يجوز الصلوة عليه فى المساجد اجماعا مع امن التلويث وللتصريح به فى خبرى ابن مسلم والبقباق لكن يكره وفى الخلاف الاجماع عليه لنهى مولانا الكاظم ع فى رواية محمول على الكراهة جمعا وصرح جماعة باستثناء مسجد مكة فلا يكره فيه بل فى الخلاف والمجمع الاجماع على استثنائه لكونها مسجدا باسرها كما فى حق المعتكف وصلوة العيد والعمدة حكاية الاجماع على استثنائه فى صريح الكتابين وظاهر جامع المقاصد والروض لنسبته الى الاصحاب والاولى من مكة مسجدا على حد المساجد ما عدا المسجد الحرام منها والاماجاد تلويثها ومكث الجنب فيها وان ثبت لها بعض احكام المسجد له لبلد ومن هنا لم يوافق فى الروض الاصحاب فى استثنائه مسجدها بل اشكل فيه ولكنه فى غير محله لظهور الاتفاق والحكم بديهى ويكره الصلوة على الجنازة الواحدة مرتين فصاعدا لا ينبغى التامل فى مرجوحية التكرير مجملا ولو فى بعض الصور الاتية فما عن المفاتيح من حكاية استحبابها مطلقا عن بعض الاصحاب كما هو محتمل الاستبصار ايضا فى غاية الضعف وان وافقه اطلاق عبارة الحسن لا باس بالصلوة على من صلى عليه مرة وكذا عبارة المنتهى قال لو صلى على جنازة فحضر اقوام لم يصلوا عليها لم يكره الصلوة عليها على اشكال انتهى ولعله لموثق عمار ونحوه ما تضمن الجواز وعدم الكراهة والمفروض انه عبادة متى جاز ندب والجمع بينها وبين النهى عنه يمكن بحمله على التقية لان الكراهة مذهب العامة كما انه لا ينبغى التامل فى الجواز مطلقا بمعنى عدم الحرمة فما فى الجواهر عن بعض متاخرى المتاخرين من التوقف فى الجواز مطلقا ضعيف جدا بل فيه دعوى تواتر النصوص بخلافه بل يقوى عدم كراهته على ذوى الفضل الاخروى وان عم المشهور الكراهة لورود التكرير مستفيضا على النبى ص وحمزة وفاطمة بنت اسد وسهل بن حنيف والظاهر بناء عليه عموم استثنائه للفرادى والجماعة وان كان الامام هو الاول والمنسوب الى المشهور فى عدة كتب كراهة التكرير مطلقا كما هو ظاهر المتن بل فى التذكرة والنهاية وحواشى الشهيد والمفاتيح التصريح بعموم الكراهة للجماعة والفرادى وللمصلى وغير المصلى بل الاطلاق معقد اجماع الغنية ويدل عليه اطلاق قول النبى ص فى خبر وهب بن وهب لا تصلى على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها ونحوه عن اسحق بن عمار وقريب منها عن الحميرى فى قرب الاسناد ولضعفها عن اثبات الحرمة مضافا الى ظهور الاتفاق على الجواز والتصريح به فى موثق عمار يصلى عليه ما لم يوارى بالتراب وان كان قد صلى عليه وفى موثق يونس لم ادركها حتى بلغت القبر اصلى عليها قال ان ادركتها قبل ان يدفن فان شئت فصل عليها وحملت على الكراهة وان كان الذى فى موثق عمار كظاهر ما بعده هو من لم يصل لكن يتم بعدم القول بالفرق على تقدير الحرمة وعن الحلى وتبعه جماعة اختصاص الكراهة بالتكرير جماعة قال ولان الصحابة صلوا على النبى ص فرادى وفيه ان الفرادى انما هى فى رواية ابى مريم وفى غيرها فصلوا عشرة عشرة وهى غير ظاهرة فى الفرادى ولو كانت هى فرادى فصلوة الامير ع عليه كانت جماعة مع اهل البيت وابى ذر والمقداد كما فى رواية الاحتجاج وغيرها مع ظهور اخبار تكرير النبى ص على حمزة وفاطمة بنت اسد فى الجماعة وعلى ع على سهل كذلك وعن الخلاف

فى كراهة تكرار الصلوة على الجنازة مرتين

متعيا الاجماع عليه وقواه فى الكشف اختصاص الكراهة بمن كان مصليا وعليه فلا كراهة لمن لم يكن صلى فيصلى عليه جماعة وفرادى لظهور الاخبار المجوزة او الامرة وصراحة بعضها فيمن لم يكن صلى وليس فى موثق عمار ظهور فى خلافه لكونه مسوقا لبيان مجرد الجواز وان كان الميت قد صلى عليه لا لبيان الاطلاق لمن كان صلى عليه او لم يصل عليه واختاره جماعة ما بين من اطلق الكراهة لمن كان مصليا ومن خصها بغير من كان صلى اماما فلا يكره التكرير للامام لظهور تكرير النبى ص على حمزة وغيره وعلى ع على سهل فى الوضع منهما جماعة ولا يخلو من قوة لكثرة الاخبار المجوزة وخصوصا المتضمنة لاعادة الحجج ع على الاشخاص المذكورين وحمل جميعها على مجرد الدعاء مجازا واضحة وقصور خبرى اسحق ووهب عن مكافئتها لاكثرية المجوزة عددا واصحيتها اسنادا واقوائيتها دلالة لعدم ملاحظة محوها لما فى الكشف من احتمال النافية ارادة نفى الوجوب عدم استحقاق الميت ذلك المبث لتكرير لدلالة التكرير على مزيد فضل الميت والاعتناء بشانه واحتمال الخوف على الميت وارادة كون المنفى مسئولهم من اعادة النبى ص معهم كما صرح به فى خبر به الاسناد وفيه جاء قوم لم يكونوا ادركوا فكلموا رسول الله ص ان يعيد الصلوة قلت مع احتمال ولعلها ارادة انه لا يصلى المصلى على جنازة مرتين بل و معتضدا من الاصل كما فى الكشف والجواهر واطلاق الامر بالصلوة فى وجه كما فى ثانيهما مع اطلاق اخبار الصلوة على القبر لمن فاتته قلت بل لعل اما فيحمل الجواز على بعض المحامل المذكورة ولا اختصاص مورد ما عدا الشاذ من الاخبار المجوزة بغير المصلى فيبقى المصلى بغير دليل ولا عموم جوابى فى كثير منها ليكون العبرة بعمومه لا بخصوصية المورد نحو قوله فى خبر جابر لم يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها لكن الاقوى اطلاق الكراهة بالنظر الى فتوى المشهور المعتضد بالاجماع المحكى وسيرة السلف الى الخلف من مداومتهم على الاقتصار على الصلوة على امواتهم مرة الا على اشخاص معلومين ولو لم يكن التكرير مكروها لكان مستحبا لعدم انفكاكه عن الرجحان واقتضى بناء العمل عليه خصوصا من الحجج عليهم السلم والصحابة والطبقة السالفة المواظبين على المستحبات كمواظبتهم على الواجبات ولم يكن الامر قطعا كذلك ومنه ينقدح استثناء التكرير على ذوى الفضل والشرف الاخروى للاشتراك فى العلة المقتضية له فى الاشخاص المعلومة وعليه فيضعف سند الجواز بغير كراهة الى الغاية لان عمدته المستفيضة بالتكرير على هؤلاء الجماعة وما عداها موثق يونس من جهة التعليق فيه بالمشية لا يظهر منه غير الاباحة وهو قابل للقرينية على ارادتها مما ضاها ها كموثق عمار مع زيادة احتماله لبيان غاية المشروعية وكذا خبر جابر المتضمن للامر لكونه فى مظنة الحظر واما الاخبار المجوزة للصلوة على القبر فمنزلة على الجواز مع الكراهة لمعارضتها بعدة اخبار ناهية للصلوة على المدفون فيجمع بينها بالحمل على الكراهة كما تسمعه فى الاحكام مع ان عدم الكراهة بعد الدفن غير مستلزم نفيها قبله ولذا احتمل فى الذكرى اختصاص الكراهة بما قبل الدفن وحمل اخبار الكراهة على التقية مضعف هنا لاختلاف اقوال العامة قال فى التذكرة مما يكره لمن صلى على جنازة ان يصلى عليها ثانيا وبه قال ابو حنيفة وهو احد وجهى الشافعية وفى الوجه الاخر يجوز وبه قال احمد لان عليا ع كرر الصلوة على سهل واما من لم يصل على الميت فهل يكره له الصلوة عليه بعد ان صلى عليه غيره الاقرب ذلك وبه قال النخعى و مالك وابو حنيفة وقال بعض علمائنا ان فاتته الصلوة على الجنازة فله ان يصلى عليها ما لم يدفن فان دفنت فله ان يصلى على القبر يوما وليلة او ثلاثة ايام وهو مروى عن ابى موسى وابن عمر وعايشة وبه قال الاوزاعى والشافعى واحمد لان النبى ص صلى على السكينة و الظاهر انها دفنت بعد الصلوة وصلى على ع على سهل انتهى فقد يرى اقوال العامة كالخاصة مختلفة ومعه لا يتم الحمل على التقية الا لملاحظة موافقتها للمروى عن مالك وابى حنيفة وهى ضعيفة لانقاوم الظن الحاصل منه اقفته الشهرة المرجحة والاجماع المحكى ولا تنافى فى غير المصلى المؤيد بن بناء عمل الطبقة السالفة وما فى التذكرة من التفصيل بانه ان خيف على الميت ظهور حادثة به فيكره التكرير والا فلا مع خلوه من نص ولعل مرجعه الى القول بعدم الكراهة ثم بقى هنا اشكال على القول بالكراهة تعرض له فى الذخيرة وهو ان الكراهة فى العبادة بمعنى اقلية الثواب وهى انما تتصور اذا كان للطبيعة مطلوبية فردان لكل منهما ثواب واحدهما اقل ثوابا بالنسبة الى الفرد الاخر مع تمكن المكلف من اختيار الفرد الاكثر ثوابا وبهذا المعنى لا يتصور هنا واقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذى لم يصل عليه غير ناهض اى لا معنى للنهى عن عبادة وتركها اقل ثوابها بالنسبة الى غيره الذى ع يمكنه قال الا ان يخص الحكم بصورة المنافاة للتعجيل اى فيكون المراد من النهى بيان توجهه على التكرير المستلزم لفوات التعجيل غالبا قلت غير مطرد هذه الجهة للكراهة فقد يؤدى الصلوة فى زمان لا ينافى التعجيل العرفى وقد يرجح تاخير الجنازة لمصالح تقدمت الاشارة اليها فى اول التجهيزات ويمكن الدفع بارادة اقلية ثواب الدعاء بعنوان الصلوة عليه من الدعاء بغير تلك الكيفية بناء على ان كلا منهما دعاء ويفصح عنه قوله فى خبرى وهب واسحق لا يصلى على جنازة مرتين

ولكن ادعو لهما ونحوهما في جملة من اخبار تكرير الصلوة على المدفون حتى قال النبي صلى الله عليه وآله الصلوة على المدفون الدعاء له واما احكامها التي هي رابعة الامور التي نذكر وقوع النظر منها فهي اربعة احكام الاول من ادرك الجماعة في بعض التكبيرات وفاته بعض اتم فرادى ما بقي من التكبيرات وجوبا وقد ادعى في النص والفتوى على جواز الدخول ولو حال اشتغال الامام بالدعاء المخلل للاطلاق وكذا على لزوم اتمام باقي التكبيرات في تحقق الصلوة فيه منه عدا رواية اسحق من قول علي عليه السلام لا يقضي ما سبق من تكبير الجنايز وفي نسخة ما بقي وهي لا تكافؤ نصوص الامام فلنا اول ببعض الوجوه التي منها ارادة نفي القضاء بخروج محله اذا دفعت الى زمان وضعها على القبر فيقضي ح مراعيا لبعض الشرايط ما دام الامام لم يفرغ يتابعه في التكبيرات الباقية دون الادعية فلا يتابع دعاء الامام فيؤخر دعاء وظيفته او يتركه حتى يفارق الامام ويأتي ح بل يأتي بوظيفته وما يجب عليه من التشهد والصلوة وغيرهما بعد كل تكبيرة وظاهرهم الاتفاق عليه ما لم يفرغ الامام كما يعطيه التصريح بوجوبه في المنتهى من غير نقل خلاف فيه نعم اذا عجله الامام بتكبيرة او ازيد خفف الدعاء ولو بالترك لكن مع مراعاة الواجب منه مهما امكن بلا خلاف للاطلاق ووجوبه فاذا فرغ الامام اتى بما بقي عليه من التكبيرات ولاء وان رفعت الجنازة ولو على القبر من غير دعاء كما هو المشهور في بعض الكتب والمنسوب الى الاصحاب في اخر وظاهرهم كالنص تعيين الولاء كما اعترف به غير واحد وصرح بتعيينه في المنتهى معللا بان الادعية فات محلها فتفوت واما التكبير فليس عنه الاتيان بها ووجوبه كان مشروع القضاء ولكن في الذكرى حمل القول بالتتابع على عدم وجوب الدعاء لحصوله من السابقين ولانه موضع ضرورة لا لزوم الولاء قال لدلالة خبر القلانسي على الدعاء وعلى توجيهه منه في كلام الجماعة لا وقوف منه على قولهم بنفي الوجوب دون الجواز فلا يعارض به ظهور تعيين الولاء من المشهور وان كان لا يجود بناء على ارادة الجماعة من مقالتهم نفي الوجوب توجيهه بحمله على بيان مجرد الرخصة لمظنة خطر الترك ولعله مراد الشهيد ايضا فيكون ما ذكره بيان علة الترخيص وعلى كل حال لا كلام في لزوم الولاء مع خوف رفع الجنازة انما التردد مع عدم الخوف فهل يترك الدعاء اما لزوما كما هو ظاهر المشهور او رخصة وجوازا كما نسبه في الذكرى من القول بالولاء او لا يجوز الولاء بل يجب الدعاء كما اختاره جماعة ويدل على الولاء مطلقا قوله في الصحيح اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي متتابعا وفي رواية علي بن جعفر يتم ما بقي من تكبيره ويبادر دفعه ويخفف بقيد بهما اطلاق وجوب الدعاء وكذا اطلاق نحو الصحيح عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة فقال يتم ما بقي وقوله في رواية الشحام يكبر ما فاته بل عموما او اذا خاف رفع الجنازة وفوت الصلوة الجامعة للشرايط من الاستقرار والاستقبال وعدم التباعد من الجنازة فان لم يخف وسع الوقت فيجب الادعية لعموم دليل وجوبها وعموم نحو قوله في الصحيح يتم ما بقي وتقضي ما فاتك وفي النبوي وما فاتكم فاقضوا وما اشبهه لكون الدعاء من الباقي والفائت مع حمل الصحيح ونحوه على الغالب من خوف عدم ادراكها تامة الشرايط لغلبة رفع الجنازة بعد فراغ الجماعة فيختص عدم وجوب الدعاء بحالة الخوف كما اختاره الفاضل في القواعد والتذكرة والنهاية وتبعه جماعة وفي الحدايق ان الاتفاق على الوجوب الكفائي ينفي شمول ادلة وجوب الدعاء لموضع النزاع اي لاقتضاء كفاية دعاء السابقين فلا دليل على وجوبه على هذا المصلي قال في الرياض بعد نقله وهو حسن لو كان متعلق الوجوب هو نفس الدعاء لا الصلوة وليس كذلك بل المتعلق هو الصلوة وليس الكلام فيه بل في وجوب الدعاء وهو في حق من دخل في الصلوة عيني للامر به الذي هو حقيقة فيه ولا اجماع على كفايته انتهى وفي ايراد الحدايق ان اقتضاء الكفائية عدم وجوب الدعاء من جهة سقوط الخطاب باصل الصلوة بعد فراغ الجماعة غير مجد في محل البحث لان سقوط الوجوب الكفائي عنه لا ينافي وجوب الاتمام اما الشمول لحرمة الابطال او لدلالة النص الخاص بالمقام من قوله يتم ما بقي وقوله ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولا بأس بالتردد معه في ان الوظيفة ح هو الدعاء او الولاء وفي جواب الرياض ان الدعاء لا وجوب له استقلالا الا بوجه لا عينيا ولا كفائيا واذا انقطع وجوب الصلوة الكفائي انقطع وجوبه الا ان يطرد وجوب الاتمام حسبما ذكرناه فيجب لاجله الدعاء عينيا فهو الجواب لعله مراده وعلى كل حال قد يمنع انصراف نص الولاء الى صورة عدم التمكن من الدعاء لمنع غلبتها خصوصا مع ادراك ثلاث تكبيرات مثلا فلا يجب زيد من قول اللهم ارحمه مثلا فمقول التعارض ح بين عموم اخبار الولاء وعموم اخبار وجوب الدعاء من وجه لعموم الصحيح المتقدم وما ضاهاه بالنسبة الى حالة التمكن من الدعاء وعدم التمكن لمكان خوف الرفع مع اختصاصه بالمسبوق وعموم ما دل من الدعاء بالنسبة الى المسبوق بقسميه وغير المسبوق واختصاصه بحالة التمكن منه ضرورة عدم التكليف بما لا يتمكن فلا بطلب المرجح وهو لعموم الولاء باعتبار الشهرة المحكية المؤيدة بالنسبة الى الاصحاب

لكن عن

لكن عن البحار قال الاكثر ان امكن الدعاء اتى باقل المجزي والا يكبر ولاء من غير دعاء انتهى وهو موهن لحكاية الشهرة والنسبة الا انه على تقدير عدم اختصاص نص الولاء بصورة عدم التمكن لمنع غلبتها يمكن القول بان معارضته مع ما دل على وجوب الدعاء بنحو العموم والخصوص المطلقين ونص الولاء خاص حسبما عرفته في استدلال المشهور وبه ضرورة اختصاصه بالمسبوق ودليل وجوب الدعاء عام بالنسبة اليه واما جهة خصوصيته بدعوى اختصاصه بصورة التمكن بمعنى بقاء الجنازة في موضعها مراعاة للاستقرار والاستقبال وعدم تباعد الجنازة ونحوها ممنوعة فيجب تخصيصه بنص الولاء وتقريب المنع ثبوت الدعاء بالنص العام وعدم ثبوت اعتبار تلك الامور بظهور الاتفاق وبناء العمل كما عرفت اللذين لم يتحقق عمومها حتى لما يفضي الى ترك الدعاء ولما يرفع الجنازة في الاثناء فيبقى عموم الدعاء في هذه الحالة سليما عما يزاحمه وعليه يتوجه القول بالولاء لكن اصل دلالة الصحيح وخبر قرب الاسناد على الولاء محل وشبه لان قوله في الثاني يبادره ويخفف ان لم يكن ظاهرا في تخفيف الدعاء فليس ظاهرا في تركه وقوله في الاول متتابعا يحتمل ارادة متابعة الجنازة اي لا واقفا في مكانه بعد رفعها كما صرح به في خبر القلانسي وجابر ولا بأس بالتزام وجوبه ويحتمل رجوع ضمير منها الى الصلوة التي قرب ذكرها من التكبيرة مع ارادة التتابع في الصلوة اي من غير فصل عدم التشاغل لدفع توهم جواز تاخير الباقي بعد رفعها الى وضعها على القبر واستقرارها فيكون جاريا مجرى خبري جابر والقلانسي المتضمنين لاتمامها ماشيا عقيب الجنازة واردة نتابعها العرفي بتخفيف الدعاء بقدر ما يتم الذي لا ينافي التتابع فيكون جاريا مجرى خبر قرب الاسناد وعليه يبقى عموم ما اوجب الادعية سليما ويتجه القول بعدم الولاء ويتابعه خبر القلانسي يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين فقال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر اذ لو والا لم يبق مشغولا الى حالة المشي وفي الذكرى وجامع المقاصد والروض انه لو والا لم يبلغ حالة الدفن وهو مبني على كون معنى فان ادركهم وقد دفن ادراك بعض التكبيرات دون بعض وليس كذلك بل هو بمعنى عدم ادراك الصلوة اصلا واللام فيه للعهد الذكري اي التكبير المفروض والا فهو ليس من مسئلة المسبوق بل فرض المسبوق فيندرج فيما هو مثل ذلك من صدر الحديث الحكم الثاني انه لو لم يصل على الميت قبل دفنه صلى عليه بعد دفنه على قبره وجوبا في المشهور بل بغير خلاف صريح الاماني المعتبر وبعض كتب الفاضل والمدارك من نفي الوجوب مع الجواز لنا عموم المقتضي من الامر بالصلوة على الاموات خصوصا نحو قوله لا تدعوا احدا من امتي بغير صلوة وقوله صل على من مات من اهل القبلة ولا اقل من استصحابه فان الدفن ليس مغيرا للموضوع قطعا وخبر جابر المتقدم في الصلوة على الجنازة المقلوبة انما يدل على عدم اعادة الصلوة الواقعة مع فقد بعض الشروط ولا يقضي بالمنع فيما لم يصل عليه اصلا واما الاخبار الناهية عن الصلوة على الميت بعد الدفن فهي معارضة باقوى منها سندا مستفيضة دالة على الجواز معتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع تسمع في المندوبات الاتي وجه الجمع بينهما فعلى كل حال هي لا تكافؤ الاخبار المجوزة في اثبات الحرمة هنا خصوصا مع عدم القائل بها من اصحابنا ومتى جازت الصلوة ولم يكن قد صلى عليه اقتضى عموم الامر بالصلوة على الاموات بالوجوب لسلامته عن المعارضة فيه كما لا يخفى الا ان يدعى عدم شمول الامر الوجوبي لما بعد الدفن كما صرح به في المعتبر قائلا ان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فنى في قبره قال ولا امنع الجواز انتهى ونظر في الجواز الى الاخبار الواردة بالاذن في الصلوة على القبر ولا يخفى ضعف هذا الاعتبار في نفسه فكيف بان يخصص الامر بالصلوة نعم لو تم اختصاص الامر بما قبل الدفن فلو بما يدعى معه ان غاية الاخبار المثبتة للصلوة على المدفون من صحيحة هشام لا بأس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن وخبر مالك اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلوة عليه وقد دفن هو الجواز ولا يستلزم هنا من جهة العبادة غير الرجحان ويجوز ان يكون مستحبا بعد فرض عدم شمول دليل الوجوب من الامر بالصلوة وكذلك ما تضمن فعل الحجة كخبر عمرو بن جميع كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر ورواية صلاته على قبر مسكينة لا يفيد ازيد من الرجحان مع ظهورهما في المصلي عليه خصوصا بملاحظة ندرة الدفن بغير صلوة فلا يصلحان لحل البحث لكن دعوى اختصاص الاوامر المطلقة بالصلوة على الاموات بما قبل الدفن تحكم محض لعدم الصارف فكيف بما كان عمومه لغويا كقوله لا تدعوا احدا ونحوه ومن ثم بني منه قوله صل على من مات ومن الغريب ما في المعتبر هنا من الاستدلال على عدم الوجوب بانه لو جازت الصلوة بعد دفنه لصلي على قبور الانبياء والصلحاء وان تقادم العهد لان الانبياء قد صلي عليهم قبل الدفن والتكرير مكروه والمبحوث عنه كما عنونه هو ايضا من لم يصل عليه واختلف كلامهم في اطلاق الصلوة عليه بعد الدفن كما عن والد الصدوق والعماني او تحديد ما بزمان وعليه بما لم يتغير صورة الميت كما عن الاسكافي او بثلاثة ايام كما عن الديلمي وفي الخلاف ايضا الكرجها

الزمان الاكثر

الزمان لا كثر ونسبها الى الرواية او بمقد يوما وليلة حسب كما نسب الى المشهور بل هو معقد اجماع الغنية ولم يوقف فى الاخبار على التحديد كما اعترف به غير واحد الا ما سمعته عن الخلاف مرسلا فلعل الاولى عدم التحديد كما اختاره ثانى المحققين والشهيدين والميسى ومال اليه فى المعتبر والمنتهى والمختلف وتوقف فى مجمع البرهان واليه يرجع قول الاسكافى لاطلاق الامر بالصلوة على الميت الذى هو العمدة فى الحكم بالوجوب ولو باستصحابه وعدم ثبوت تحديد من الاخبار الخاصة تذنيب الصلوة بعد الدفن على من صلى عليه فى جوازها وعدمه قولان ولا ينافى الخلاف هنا ما تقدم من ظهور الاتفاق على جواز التكرير ولو بنحو الكراهة لان مورد ذاك قبل الدفن والمشهور هنا ايضا الجواز وظاهر الفاضل فى المختلف والمنتهى والتذكرة عدم الجواز لجمعه بين الاخبار الناهية عن الصلوة على المدفون والمجوزة على من لم يصل عليه بل ظاهره فى النهاية الاجماع على حرمتها وان كان موهونا بشهرة القول بالجواز يوما وليلة بل هو ظاهر الاصحاب كما فى الرياض وغيره ومنع الفاضل شارح الجعفرية ونسبه الى المحقق وصرح بعض بعدم الوقوف على الخلاف من غير هؤلاء والتتبع مساعده كالادلة لان الاخبار المتقدمة عن هشام ومالك وعمرو والقلانسى ورواية مسكينة صريحة فى الجواز كالرضوى والناهية لشذوذ ظاهرها من الحرمة مطلقا لا تكافؤ المجوزة المعتضدة بفتوى المعظم خصوصا مع صراحة دلالتها فالعمل على المجوزة والتاويل فى الناهية اما بحملها على ما بعد اليوم والليلة وهذا مع موافقته للشهرة من حيث التحديد حسب ما سمعت جمع لم يأت فيما كان من الاخبار ظاهرا فى المصلى عليه وما كان ظاهرا فى الاعم منه وممن لم يصل عليه لكنه مبنى على القول بالتحديد اما مع عدمه فالنواهى محمولة على الكراهة كما قيل وقد يشكل فيما لم يصل عليه اذ لا يلايم الكراهة بمعنى اقلية الثواب بغير نحو الصلوة اذ بناء على وجوب الصلوة عليه كيف يضاف اقلية ثوابها الى الدعاء المندوب فالاولى مع حمل الناهية على الكراهة حملها على من صلى عليه والمجوزة على من لم يصل عليه والحكم بكراهة التكرير بالنص والفتوى حسبما تقدم مع عموم الامر الوجوبى بالصلوة على كل ميت مسلم الذى استدل الناس به هنا على الوجوب شاهد هذا الجمع واما الجمع بحمل الناهية على الصلوة والمجوزة عليها بمعنى الدعاء المطلق وان كان يشهد له روايتا جعفر وزرارة المتقدمتين لكن مع عدم ملايمته لجملة من الاخبار المجوزة الظاهرة فى ارادة الصلوة مخالف لظاهر اتفاقهم على جواز الصلوة فى الجملة لرجوع هذا الجمع الى منع الصلوتية بعد الدفن مطلقا وعلى كل حال متى ثبت جواز الصلوة على المدفون المصلى عليه اقتضى اولويته فيمن لم يصل عليه فهو دليل اخر لعدم الحرمة فى المسئلة المتقدمة فرع اذا اخرج القتيل من لم يصل عليه بعد اللحد صلى عليه وان قلنا بالنهى بعد اللحد لزوال المانع فان الظاهر من النصوص مانعية المدفونية كما يعطيه قوله لا يصلى عليه وهو مدفون ونحو ذلك وفى جواز تكرير الصلوة عليه ح لو كان مصلى عليه قولان حكاهما فى الذكرى قال وكذا ينسحب تقديرها باليوم والليلة او الثلاثة ويمكن عدم التقدير لعدم مقتضيه انتهى الحكم الثالث انه يجوز ان يصلى هذه الصلوة من غير كراهة فى كل وقت ولو الاوقات التى تكره بها النافلة من الساعات المعينة اجماعا مستفيضا ولانها من ذوات الاسباب التى لا تشملها كراهة تلك الساعات مضافا الى كونها فريضة والكراهة مختصة بالنافلة وللاخبار المستفيضة المصرحة منها صحيحة ابن مسلم يصلى على الجنازة فى كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود وانما تكره الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها التى فيها الخشوع والركوع والسجود الحديث وخبر البصرى يكره الصلوة على الجنائز حين تصفر الشمس وحين تطلع لا يكافؤها فليحمل على التقية فى الوقتين لان الكراهة فى الاوقات الخمس مذهب الاوزاعى كما فى التذكرة وعليه الكراهة بمعناها الظاهر ومذهب مالك والنخعى والثورى واحمد واسحق وابن عمر وعطا واصحاب الراى الحرمة عند طلوع الشمس واصفرارها واستوائها وعليها التعبير بالكراهة لاجتماعها مع الحرمة وحصول مقصود الانقاء به وكذا يجوز فعلها مطلقا بلا كراهة فى وقت الفريضة اما الواجب من هذه الصلوة فلخروجها من عنوان التطوع وقت الفريضة واما المندوب منها فلعدم شمول موضوع الحكم من الصلوة المحمولة على الحقيقة لها كما علل به فى المستفيضة المتقدمة من عدم الكراهة فى الاول ولا ينافيه خبر على بن جعفر عن صلوة الجنائز اذا احمرت الشمس ايصلح او لا قال لا صلوة فى وقت صلوة وقال اذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل الجنائز لان الامر بالبدء وقت الفريضة مع ان هذه ليست بصلوة فلم تكن منفية وانما دليل فضيلة افادة تقديم الحاضرة ان كانتا موسعتين كما ستسمع وهو امر اخر مع اختصاص تقديمها فى الخبر بوقت فضيلتها نعم يختص الجواز بما لم تتضيق وقت الحاضرة فيجب ح تقديم الحاضرة مع اتساع وقت صلوة الجنازة كما يجب تقديم صلوة الجنازة اذا تضيق وقتها دون الحاضرة قولان المنسوب الى المشهور تقديم المكتوبة كما هو ظاهر المتن وفى الجواهر لا اجد فيه خلافا الا من المحكى

عن المبسوط

عن المبسوط واحتمل فى الذكرى زادة تضيق اول وقتى المكتوبة كما هو مذهبه فى الوقت فيكون من العذر المسوغ للتاخير عن اول الوقتين ولعل الاجود التفصيل فى صورة الضيق فان كان الامر دائرا بين ان يصلى المكتوبة ناقصة بايماء مثلا فيتمكن من صلوة الجنازة تامة مع الدفن وبين ان يصلى المكتوبة تامة فلا يسع الا بعد الدفن ولا والصلوة بعده فلا يبعد ترجيح فعل المكتوبة تامة فضلا عن فوات اذانها اصلا لاهمية المكتوبة ولاطلاق بعض الاخبار من صحيح على بن جعفر وخبرى جابر المتقدم والغنوى اذا دخل وقت صلوة مكتوبة فابدا بها قبل الصلوة على الميت الا ان يكون مبطونا او نفساء او نحو ذلك المعتضدين باطلاق فتوى المشهور شهرة عظيمة بل ظهور الاتفاق حسبما ذكر مع ان الفائت فى صلوة الجنازة ح ترتيب شمولها قبل وجوبه لمثل الفرض غير معلوم او انه اهون من فوت اجزاء المكتوبة فضلا عن فوات تمامها بل لا ينبغى التامل مع فوت التمام واحتمال وجوب الصلوة على الجنازة فى اثناء المكتوبة ان امكن بوجه لا يخل بالموالاة الا اذا ذكر ودعاء بعيد بل ظاهر النص والفتوى بمضمونه ينفيان اجتماعهما وان كان دائرا بين ترك احديهما مع اتيان الاخرى تامة وبين اتيانهما ناقصتين فالظاهر تعين الثانى جمعا بين الحقين وان دار بين ترك صلوة الجنازة اصلا ولو على القبر وبين ترك المكتوبة اداء كما اذا صادف دفنه فى السفر فى اثناء الطريق مثلا فالظاهر ترجيح درك صلوة الجنازة لثبوت القضاء للمكتوبة بخلافها مع ان فى تركها اهانة المؤمن لظهور كون الصلوة عليه كرامة وحرمته ميتا كحرمته حيا ويشعر باهمية حرمته قوله الا ان يكون مبطونا او نفساء والمتبادر من اطلاق النص والفتوى تقديم المكتوبة اذا تضيق وقت الحاضرة غير هذه الصورة خصوصا مع ملاحظة قوله فى خبر جابر عجل الميت الى قبره الا ان تخاف فوات الفريضة وقوله فى خبر الغنوى فابدا بها وان كانتا موسعتين ففى التذكرة ومحكى المعتبر وجامع المقاصد التخيير فى التقديم معللا فى اولهما بمعارضة خبر جابر مع خبر الغنوى قال واذا تعارض الخبران تخير المجتهد ثم قال ولو قيل الاولى ان يبدء بالمكتوبة كان وجها وصرح جماعة باولوية تقديم المكتوبة وهو الاشهر الاقوى لظهور اهمية المكتوبة وصحيحة على بن جعفر ورواية الغنوى ولا يكافؤهما خبر جابر بل معرض عنه لعدم القول بمضمونه من تقديم صلوة الجنازة كما اعترف به غير واحد وفضل تعجيل التجهيز معارض بفضل الوقت المقدم فى المكتوبة خصوصا اذا كان فضل اول الوقت كما تقدم الاشارة اليه ومنه يتضح ضعف وجه التخيير لانه فرع المكافئة نعم الظاهر اولوية تقديم صلوة الجنازة على النافلة الموقتة لفضل التعجيل على المندوب على الفريضة الغير الموقتة كالقضاء على القول بالمواسعة فيه لوجوبهما معا مع ظهور اهمية تعجيل التجهيز من مجرد المسارعة ولو تعارض الدفن مع الصلوة عليه قبل الدفن كما يتفق فى طريق السفر المخوف قدم الدفن لاهميته صيانة لاحترامه من تقديم الصلوة عليه والظاهر انه كذلك اذا تعارض مع اداء المكتوبة لا ستدراكها بالقضاء بخلاف الانتهاك ويدل عليه قوله الا ان يكون مبطونا او نفساء وقد تعرض لبعض هذه الصور فى جامع المقاصد الحكم الرابع انه لو حضرت جنازة فى اثناء الصلوة على اخرى تخير المصلى فى تاخير صلوة الثانية الى الاتمام للصلوة على الجنازة الاولى والاستيناف بصلوة مستقلة على الثانية وفى ابتداء الصلوة عليهما معا وجمعهما فى صلوة واحدة وظاهره ارادة استينافهما بقطع ما شرع فيها كما هو المحكى عن المتقدمين وجماعة من المتاخرين بل المشهور كما فى الحدائق وغيره واول كلامهم فى الكشف بعدم ارادة ابطال الصلوة المتقدمة على الحقيقة بل ان ينوى الان الصلوة عليهما وينوى الخمس تكبيرات جميعا عليهما قال ولعله معنى قول الصدوق والشيخ واتباعه وغايته زيادة تكبيرة او تكبيرات فى صلوة الاولى وكما يجوز تكرير جميع الصلوة على جنازة يجوز تكرير بعضها ايضا بدليل خبر جابر انتهى وهذا ان قبله جماعة اخرين وذهب جماعة من متاخرى المتاخرين الى التخيير بين اتمام الصلوة على الاولى ثم تجديدها على الثانية وبين ان يشرك بينهما فيما يكبر بعد وضع الثانية فاذا تم خمس الاولى حصل للثانية بما نكمل خمسها ومحل النزاع فيما لم يخف الفساد على احدى الجنازتين او عليهما ومع الخوف يتعين بانه ينتدر من التشريك والقطع مع استيناف واحدة عليهما او تخصيصها بالثانية حذار طول زمان الدعائين فى المختلفين الى غير ذلك والمعيار فى التعيين بعد الاتفاق على صحة الاكتفاء بصلوة واحدة على الجنائز المتعددة كلما يتحقق به الصلوة عليهما مع مراعاة الاقصر زمانا واما ما هو الاقصر فيختلف صورها باختلاف الخوف على الجنازتين او احديهما وحضور الثانية بعد كم تكبيرة من الاولى ومساواة حال الميتين واختلافه الموجب لتغاير الدعاء فهو امر راجع الى الوجدان ليس شان الفقيه الا تعلق بالنقض والابرام فى ان هذا اسرع زمانا او ذاك واما الحكم فلا خلاف نصا وفتوى فى جواز الاتمام على الاولى ثم الاستيناف على الثانية فى محل البحث من عدم الخوف وان لم يخص الثانية بصلوة ففى تعيين تشريكها مع الاولى فيما بقى من تكبيراتها ثم

الا كما لها

الا كالواحدة اوجواز قطع الاولى والاستيناف عليهما بصلوة مستانفة وقولان ذهب ثانيهما الى المشهور وظاهر هذا المنسوب الى المشهور من اتمام الاولى والاستيناف على الثانية او القطع والاستيناف عليهما معا هو نفي التشريك في الاثناء وكانهم يخصون تشريك الجنائز في صلوة واحدة بما كان من الابتداء اقتصارا على مورد دليله من النص والفتوى وذهب جماعة الى تعين التشريك ولم يجوزوا القطع ونسب الى الاسكافي وفي المعتبر الاقتصار على الاتمام الاولى والاستيناف للثانية وهو يوهم التعين فيه لكن ... بل الى حققه في الذكرى ومنه صرح بجواز التشريك وحرمة القطع ما لم يخف ثم ظاهر جامع المقاصد الميل الى تعينه لانه فوزي عدم قطع الا للضرورة ومنع دلالة النص على التشريك الذي فهمه الشهيد وكذا في الروض لتعينه ترك القطع ان لم يكن الاجماع على جوازه قال ثم ان لم يخف على الثانية بترك الشروع في الصلوة عليها الى الفراغ من الاولى وربما يظهر من الكشف الميل اليه ايضا لمنعه القطع و اشكاله على مختار الشهيد من التشريك بلزوم ادعية متخالفة والخبر لا يصلح سندا له لكنه يجوز الابطال ان لم يكن على الحقيقة كما سبق وعلى كل حال الذي يقتضيه النظر مع الغض عن النص الخاص بالمقام هو التخيير بين اتمام الاولى مع الاستيناف بعده للثانية وبين قطع الاولى مع استيناف صلوة واحدة عليهما معا وبين التشريك المتقدم من حين وضع الثانية اما الاتمام على الاولى فاجماع واما جواز القطع فمظنة الاجماع كما يظهر من جامع المقاصد والروض وكانه من جهة ان دليل حرمة الابطال من الاية مع ما في دلالته من القصور المعروف غير شامل لصلوة الجنازة نظرا الى ورود نصوص كثيرة بانها دعاء لا صلوة حقيقة وهي ظاهرة في عدم مساواتها للصلوة مع ان الدعاء جايز قطعه قطعا واما صحة التشريك في الاثناء فلفحوى ما دل على صحته ابتداء او مساواته لها فان الظاهر انه ليس ذلك من باب التداخل لعدم معهوديته في الصلوة بل لكونها دعاء الاشخاص متعددين ويجري التداخل فيه منه قطعا بجمع الجماعة في دعاء واحد بنحو قول اللهم اغفر لهؤلاء مثلا ونحوه بناء على عدم ارادة دعاء موقت كما مر الكلام فيه فضلا عما يكرر الدعاء ويقع الاشتراك والتداخل في التكبيرة خاصة وهذا لا يتفاوت في الابتداء والاثناء لاتحاد المدرك وبالجملة المراد من الامر بالصلوة على الاموات ايجاد طبيعتها على الميت اتحد او تعدد متفقا او مختلفا واما النص الوارد في المقام فلا ينفي احد هذه الثلاثة اما الاول فالنص مصرح بجوازه واما القطع فالنص اما ظاهر في تجويزه او غير مناف له فالظهور من الرضوي ان كنت تصلي على الجنازة وجائت الاخرى فصل عليهما صلوة واحدة بخمس تكبيرات مع حضور الثانية في الاثناء في الاستيناف عليهما كما فهمه منه المشهور واستند لو ابه على المحكي عنهم منجبرا ضعفه بذلك وما احتمله في الكشف من ارادة ان كنت تريد الصلوة على الجنازة كاحتمال ان ينوي لان الصلوة عليها او ينوي الخمس جميعا عليهما دون الابطال على وجه الحقيقة لا ينافي الظهور في ارادة القطع خصوصا مع ملاحظة قوله صلوة واحدة وكذا احتمال ان يكون المراد من صلوة واحدة عدم القطع والاستيناف بل التشريك من حين حضور الثانية حسبما ذكر لصدق صلوة واحدة اي غير مكررة بخمس اي بالنسبة الى كل منهما خمس واما عدم نفيه فمن صحيح علي بن جعفر عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين وقد وضعت معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة كل ذلك لا باس به لان غايته دعوى ظهوره في التشريك المذكور كما ادعيه القائلون به وهو لا ينافي جواز القطع ايضا من دليل آخر وكانه لذا استدل في المنتهى على المشهور بان مع كل من هذين الامرين يشير بها الى الاتمام على الاولى والقطع مع الاستيناف عليهما كما فهمه منه المشهور واستند لو ابه على المحكي عنهم منجبرا ضعفه بذلك وما احتمله في الكشف من ارادة ان كنت تريد الصلوة على الجنازة كاحتمال ان ينوي لان الصلوة عليها او ينوي الخمس جميعا عليهما دون الابطال على وجه الحقيقة لا ينافي الظهور في ارادة القطع خصوصا مع ملاحظة قوله صلوة واحدة وكذا احتمال ان يكون المراد من صلوة واحدة عدم القطع والاستيناف بل التشريك من حين حضور الثانية حسبما ذكر لصدق صلوة واحدة اي غير مكررة بخمس اي بالنسبة الى كل منهما خمس واما عدم نفيه فمن صحيح علي بن جعفر عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين وقد وضعت معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة كل ذلك لا باس به لان غايته دعوى ظهوره في التشريك المذكور كما ادعيه القائلون به وهو لا ينافي جواز القطع ايضا من دليل آخر وكانه لذا استدل في المنتهى على المشهور بان مع كل من هذين الامرين مشيرا بهما الى الاتمام على الاولى والقطع مع الاستيناف عليهما يحصل الصلوة عليهما وهو المطلوب وجعل الصحيحة مؤيدة له بناء منه على المعنى المحتمل الاول فيه ومنه ينقدح صحة الاستدلال على جواز الثلاثة ايضا بالخبرين بظاهرهما المذكورين بناء

بيان التفصيل في جواز التشريك في صلوة الجنائز في ... وعدمه

بخمس تكبيرات وان شئت استانف على الثانية الظهور صلوة واحدة صح

على ان ملفقه ظاهر احدهما الاتمام وفيه ظاهر الاول يثبت القطع وظاهر الثاني يثبت التشريك بناء على ظهور وكون السؤال عن ترك الجنازة الاولى ورفعها الاعم من كيفية الصلوة فاجاب بالتخيير بين ترك الاولى حتى يفرغوا من الصلوة على الاخيرة لتمام الاولى بركة صلوة الثانية وان شاؤا رفعوها من حين تمام تكبيراتها فكان كيفية الصلوة مفروغا عنها عند السائل اما بالتشريك من حين حضور الثانية واتمام بعده في رفع الاولى وتركها او بالاتمام ثم منه ذلك كما يعطيه ظاهر الجواب لا بعد في السؤال عن ذلك بتوهم ان التشريك يوجب منع احدهما وهذا هو دليل الجماعة غير المشهور فانهم يستدلون بهذا الصحيح على هذا المعنى لكنه لا ينافي ثبوت جواز شيء آخر من غيره لعدم ما يدل على انحصار الحكم بما فيه خصوصا مع التعبير بان شاؤا ولا ينافي ظهور المعنى المذكور احتمال ارادتهما يوافق المشهور ايضا بكون السؤال واقعا عن كيفية الصلوة وان المبين في الجواب كيفيتان للصلوة عليهما مع التخيير بينهما لكن احدى الكيفيتين تستلزم بقاء الجنازة الاولى الى الفراغ من الجميع والمعنى ان شاؤا تركوا الجنازة الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها واستانفوا صلوة عليهما فلا ترفع الى الفراغ من الاخيرة اي من الصلوة عليها التي هي صلوة عليهما وان شاؤا رفعوها ثم اتموا ما بقي اي اتموا الصلوة الباقية على الاخيرة كما هو مبنى استدلال المشهور به بل لم يستدل بعضهم للمشهور الا به بدعوى الظهور فيه لا ان الانصاف على تقدير عموم لا يبطلوا في المقام ومنع دلالة التشريك الابتدائي على التشريك في الاثناء تعين القول بوجوب الاتمام على الاولى والتجديد للثانية لانه المتيقن من الاخبار عموما وخصوصا وعدم ثبوت التشريك من هذا الصحيح لان غاية ما يستظهر منه هو التخيير بين دفع الجنازة وابقائها وتركها وكون كيفية الصلوة مفروغا عنها عند السائل لا يقتضي بكونها التشريك فلعلها الاتمام على الاولى والتجديد على الثانية وعدم ثبوت القطع منه ايضا لبنائه على الاحتمال المتقدم الذي هو في غاية الخفاء بل هو قريب من الوهم ولا من الرضوي للاحتمالات المتقدمة خصوصا الاحتمال الاخير وان سلم ظهوره في ارادة القطع والاستيناف عليهما فليس بذلك الظهور المعتبر في تخصيص عموم حرمة القطع ودعوى الاجماع على جواز القطع هنا ممنوعة جدا ولذا لم يجوزه الشهيدان والكركي مع اعترافهم بانه مظنة وقال الاخير ان كثيرا من عبارات الاصحاب متضمن للقطع الا ان ذلك لا يعد اجماعا وتوقف ايضا الشهيد في الذكرى في الحكم اي القطع يشعر بعدم الظفر به اي الاجماع انتهى وقد عرفت ميل جامع كاشف اللثام وثاني الشهيدين الى القول المذكور ايضا وعلى فرض عدم ارادتهم من عباراتهم المتقدمة ذلك لا باس بالانفراد ما لم يعقبه مخالفة الاجماع ودعوى بعض المعاصرين ظهور الاتفاق على احد القولين بنحو نفي القول الثالث مجازفة ناشئة من مجرد عدم وقوفه على غيرهما ولا ينبغي المسارعة بمجرده الى دعوى الاتفاق فان مدلول الرضوي هو عدم تعين اتمام الاولى والاستيناف للثانية لعدم صدق ما فيه من صلوة واحدة عليهما بذلك بل يصدق بالقطع مع الاستيناف عليهما او بالتشريك بينهما فلنا لم يتحقق فيه شرط الانجبار لعدم معلومية استناد المشهور به بل لم يذكر جماعة منهم غير صحيح علي بن جعفر ومجرد موافقته للمشهور مع التامل في حصول الانجبار به بمعناه المدلول عليه بتلك الدلالة الواضحة المعتبرة حسبما عرفت ومن الغريب هنا نقل هذا الخبر في جامع المقاصد والروض والرضوي بهذا النحو واتموا التكبير على الاخيرة وكانهما تبعا الفاضل فيه رواه كذلك مع ان روايته من الكافي والتهذيب والخبر حسبما وجدناه فيهما كما نقلناه ولعله نقله بالمعنى وصار هو سببا لنقل غيره له كذلك مع تفاوتهما في الظهور والبعد المشار اليهما جدا كما لا يخفى وقد تبين مما ذكر دليل كل من قولي المشهور والجماعة والجواب عنهما واما خبر جابر سئل الباقر عن التكبير على الجنازة هل فيه شيء موقت فقال لا كبر رسول الله صلى الله عليه وآله احد عشر وتسعا وسبعا وخمسا وستا واربعا وان استدل به للمشهور على تاويل الشيخ له بعرض وضع جنازة بعد اخرى لكنه بمكان من الضعف لعدم الظهور فيه قطعا والتاويل لا يصلح دليلا بل لعل التاويل بغيره من بعض الوجوه الاخر اظهر ثم في صورة التشريك لا يفرق بين كون الصلوة عليهما واجبة او مستحبة او مختلفتين بوجوب الاولى واستحباب الاخرى او بالعكس ولا يشكل في المختلفة بنية الوجه اما لعدم لزومها او لكفاية القربة كما اخترناه او لصحة قصد الوجوب فقط على تقدير لزومها تغليبا للاقوى كما مر بيانه في تداخل الغسل الواجب والمستحب فما التزمه في المدارك والنهاية من جهته من تعيين الاتمام على الاولى والاستيناف على الثانية اذا استحب الصلوة على الاخيرة دون العكس نظرا الى انه اذا ابتدء بها مستحبة جاز ان يعرضها الوجوب في الاثناء لا انه زيادة تاكد للنية الاولى دون العكس لانه التزم الوجوب غير لازم ثم كيف يصنع في التشريك ابتداء بينهما المتفق عليه واما ما في الروض من عدم الفرق على التشريك في الاثناء بين وجوب الاولى واستحباب الاخرى او العكس وانما يتجه الفرق على القول بالقطع فكان مراده من حيث جواز اختيار التشريك والقطع فان القطع فيما كانت الاولى واجبة يتطرق منع شبهة الاجتناب

نظر الى عموم حرمة ابطال العمل الواجب بخلاف ما اذا كانت مستحبة ومن هذه الحيثية لا يفرق اختيار التشريك وفي التذكرة في صورة التشريك ابتداء انه لو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن وفيه ان التقسيط ممكن في الدعاء دون التكبير وكذا لا يرد اشكال الذكرى على التشريك في الاثناء بعدم تناول النية اولا للثانية فكيف يصرف باقي التكبير اليهما مع توقف العمل على النية لما اعرف هو به من قوله الا ان يقال يكفي احداث نية من الان لتشريك باقي التكبير على الجنازتين واوضح منهما عدم ورود اشكال الكشف على التشريك بوجوب اتباع كل تكبيرة بذكر غير ما يتبع الاخرى به والخبر لا يصلح سند الضرورة عدم الحاجة الى نص مخصوص في وجوب اتباع كل تكبيرة بعد التشريك فيها بالذكر الموظف لكل ميت بالنسبة الى تلك التكبيرة لصدق التكبيرة الاولى مثلا بالنسبة الى الجنازة اللاحقة فيشملها ما اوجب الشهادتين بعد الاولى وصدق الثانية على تلك التكبيرة بالنسبة الى الجنازة الاولى فيشملها ما اوجب الصلوة بعد الثانية وهكذا فهو كالتشريك ابتداء بين المختلفين صنفا فان كان فيه لا يحتاج الى التنصيص بالذكر من بعد كل تكبيرة فهنا كذلك وان كان مصرحا به في نصه فهو كاف للدلالة عليه هنا ايضا بعد ثبوت التشريك هنا لعدم التفاوت من هذه الحيثية وان قلنا بدلالة الابتداء على الاثناء بالفحوى كما سمعت فكفايته اوضح ولا يخفى انه في صورة التشريك يشترك فيما اتحد لفظه من الذكر والدعاء ايضا كالشهادة والصلوة ودعاء المؤمنين وفي دعاء الرابعة يراعي اللفظ المختلف كما اذا اختلف الصنف فيأتي بدعاء كل منهما وفي الضماير يراعي التثنية والجمع وان اختلفا ذكورة وانوثة جاز التذكير فقط بتاويل الميت مثلا والتانيث كذلك بتاويل الجنازة مثلا الرابع من الامور المشار اليها فيما سبق الدفن ويجب كفاية باتفاق النص وفتوى المسلمين والفرض فيه امران احدهما مواراته في الارض كما هو معقد الاجماعات على الدفن بل الاجماع على اعتبار الارض محصل ومعتضد بعمل المتشرعة من الصحابة والتابعين بل صاحب الشريعة من النبي والائمة المعصومين عليهم السلام مضافا الى قوله تعالى غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري وقوله تعالى ايضا منها خلقناكم وفيها نعيدكم وقوله تعالى ايضا الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا والكفات جمع الكفت بمعنى الضم ويكفي مسمى الارض وان لم يكن ترابا فيجزي المواراة في ارض الصخر والحصا والرمل وفي كشف الغطاء اجزاء الارض باقية على حالها او مستحيلة كحلا او ملحا او نحوهما قال و مراعاة عدم الاستحالة اولى انتهى ولا يجزي المواراة في غير الارض من نحو تابوت وصندوق حديد وفي شق جدار او سقف ومبنى ونحوهما مما لا يسمى ارضا ويعتبر ان يكون المواراة في حفيرة في الارض اجماعا مستظهرا من تتبع كلماتهم وتدبر سيرتهم من صدر الاسلام مستمرين عليه بل صرح بالاجماع عليه في غير واحد من الكتب ففي تعليقة الروضة للخوانساري انه مقطوع به في كلمات الاصحاب وكان دليله الاجماع والتاسي وفي المدارك قطع الاصحاب وغيرهم بان الواجب وضعه في حفيرة يستره من الانس ريحه ومن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا مضافا الى ما في جملة من معقد الاجماعات المتقدمة من قيد المواراة بالارض فلا يجزي وضعه في وجه الارض وان بني عليه بتعسر اختيارا اما حال الضرورة فيجزي غير الارض وغير الحفيرة فالاولى تحري الاقرب الى الارضية والحفيرية وبعد ارتفاع الضرورة وبقائه قابلا للدفن يجب نقله الى القبر المعتبر ولو وضع في منخفض او حفيرة ثم بني عليه بنحو الازج من غير طم بالتراب كالسرادبات المتعارفة لم تجز اختيارا ونحوها العادة اذا لم يكن كشق الجدار لمساواتها الحفيرة فتامل بعض المعاصرين في جوازه في السرداب لتوقيفية الدفن في غير محله للقطع بالمناط ويعتبر في سعة الحفيرة او الازج حال الاختيار ما يصدق على الحائل المعتبر من اضجاعه على جانبه تحصيلا للواجب وعمقا مقدار ما يكتم ريحه عن المشام ويحفظ جثته عن تناول السباع بسهولة ممتنعا دفعه للسباع وقد مر عن المدارك نسبة تقييد الحفيرة بهذين القيدين الى قطع الاصحاب مثله في الذخيرة وكانه لكونهما موجودين في اكثر العبارات من غير تصريح بخلافهما بخلاف الا في الجواهر فقال الاجزاء بمسمى الدفن مع الامن من ذينك الامرين من غير الحفيرة اي الامن لا بسبب عمق الحفيرة لا يخلو من قوة انتهى ولعله لا ينبغي مع ظهور تسالمهم على اعتبار كون الحفيرة ذات الوصفين وهذان الوصفان متلازمان غالبا فلو فرض وجود احدهما دون الاخر ففي الذكرى وجوب مراعاة الاخر قال للاجماع على وجوب الدفن ولا تتم فائدته الا بهما او مرجع النهي ولعل امره قوله ص كلا انصار يوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا وكانه مشير بقوله لا تتم فائدته الا بهما الى استفادتهما مما رواه فضل بن شاذان عن مولانا الرضاء انه يدفن لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتاذى الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من الافة والدنس الحديث والا فلا يخلو من المصادرة ولا باس بزيادة العمق عما يفيد الوصفين ما بلغ وما يحكى من تشكيك بعض الناس في جواز التعميق زيادة على المتعارف كما يصنع في قبور النجف في غير محله خصوصا لغرض الصيانة من النبش.

الذي يقع في اراضي المشاهد المشرفة من كثرة المزاحمة في الدفن فيها وان تعذر الحفر بالقدر المعتبر لصلابة الارض وغيرها ولو من جهة عدم التمكن من الالة التي يعالج بها الحفر فان امكن النقل الى ارض رخوة يمكن فيها وجب تحصيلا للواجب في الرعاع امكان تيسره وحصوله قبل طرو الفساد واما بعده فكالتعذر وما في الجواهر من عدم سقوطه الا بما يسقط غيره من التكاليف من الضرر والعسر والحرج دون طرو الفساد وهتك الحرمة فهو في غير محله وعلى كل حال فمع عدم الحفيرة المعتبرة لصلابة ونحوها ان امكن المواراة ذات الوصفين في غير الارض من جدار وبناء فعل والا فباقي مقدار امكن وتيسر الحفر فان الميسور لا يسقط بالمعسور والامر الثاني من الامرين الواجبين في الدفن اضجاع الميت في القبر على جانبه الايمن موجها به الى القبلة بغير خلاف اجده الا المحكي عن عبارة الوسيلة الظاهرة في استحباب الاستقبال وعبارة الجامع الظاهرة في استحباب كونه على جانبه الايمن وفي الغنية ومحكي ارشاد الجعفرية الاجماع على وجوبها معتضدا بنفي الخلاف في المدارك ومحكي الحبل وعمل الاصحاب في التذكرة وعمل الصحابة والتابعين في عدة كتب بلغ مواظبتهم عليه مرتبة جعلوا قبور المسلمين علامة القبلة بل جعلوا قبور الانبياء والائمة عليهم السلام معارضة للعلامة الشرعية حيث تخالفها ويدل عليه الصحيح من جرى ثلاث سنن في وصاية البراء عند موته بالثلث وبان يجعل وجهه الى جهة رسول الله ص الى القبلة وكان في مكة فجرت السنة بذلك والمراد بالسنة الطريقة الملتزمة لا الندب وخبر الدعائم شهد رسول الله ص جنازة رجل من بني عبد المطلب فلما انزلوه قبره قال ص اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة وخبر العلاء في القتيل الذي ابين راسه قال اذا انت صرت في القبر تناولته مع الجسد وجهه للقبلة وخبر دفن الذمية الحاملة من المسلم مستدبرة والرضوي ضعه في لحده على يمينه مستقبل القبلة فينجبر ضعف سنده بالعمل وبمجموع ما ذكر ينقطع الاصل ويضعف في الجمع والكفاية من الميل الى استحباب الاستقبال ويسقط كل من الامرين الواجبين في الدفن في حال الاضطرار واما المواراة في الارض فلو كان في البحر وتعذر الوصول الى البر كبوارها ثقل الميت بشيء يثقله في الماء او جعل في وعاء من خابية ثقيلة يرسب في الماء ونحوها وارسل في الماء واصل هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وبه روايات مستفيضة انما التردد في مواضع منها ان الحكم يثبت بمجرد الموت في السفينة وان امكن الوصول الى البر قبل فساد الجنازة بغير عسر او ضرر كما هو ظاهر المعتبر من قوله فيه اذا مات في سفينة في البحر غسل وكفن وصلي عليه وثقل ليرسب في الماء وقال احمد يتربص به توقعا للتمكن من دفنه انتهى وربما كان هو ظاهر غيره مما اطلق ولم يقيد بتعذر البر كما في عبارة جماعة وبموافقته اطلاق النصوص او يقيد بتعذر الوصول الى البر كما في المتن وعبارة الاكثر بل في الجواهر من غير خلاف اجده من احد سوى ما في المدارك من انه ظاهر المقنعة والمعتبر وعلى كل حال الاقوى الثاني لضرورية وجوب دفن الاموات من الادلة الشاملة للميت في السفينة ولا يقيد تلك الادلة باطلاق ما ورد بخصوص من مات في السفينة لوروده مورد الغالب من تعسر البر لراكب السفينة في البحر مضافا الى ظهور الاسؤلة فيما ورد في المقام في كونها باعتبار حالة تعذر الوصول كما يشهد له مرفوعة سهل اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن ويحنط في ثوب ويصلى عليه ويلقى في الماء والجواب فيها منزل على تلك الحال ونعم ما قال في الجواهر هنا انه يسئل عن الميت لو مات في سطح او في غرفة كيف يصنع لكنه قال بعد ذلك مع ان الصادق ع قيده في مرفوع سهل وفيه ان القيد في السؤال لا في كلام الامام وعلى المختار فهل يجوز الالقاء في البحر هو الياس عادة علما او ظنا من الوصول الى البر قبل الفساد او عدم العلم العادي والظن بالوصول اليه قبله وجهان والثمرة في صورة الرجاء العادي والاحتمال المساوي وتردد في جامع المقاصد ظاهر الذكرى من قوله من مات في البحر وجب نقله الى البر فان تعذر لم يتربص به بل يوضع في خابية ح ولعل الاقوى وجوب التربص ح لكونه مقتضى اطلاق وجوب الدفن منها هل يجب الاستقبال بالميت حين القائه في الماء كما نسب الى الاشهر لانه كالدفن ومقتضى عدم سقوط الميسور ام لا كما صرح به الاردبيلي والبحراني ولعله الاقرب للاصل مع عدم انصراف دليل الاستقبال في القبر اليه وان كان بمنزلته بعد ان لم يكن مصرحا بالمنزلة وعدم جريان الميسور لوجوبه حال القرار في قعر القبر وحالة الالقاء مقارنة لوجه الماء الذي هو بمنزلة شفير القبر لا يقال الماء مطلقا هنا قبره لانه لو كان كذلك لم يثقل ليرسب في الماء مضافا الى ان اطلاقات الالقاء القاضية بالتخيير في الكيفية تنفي تعينه منها ان التثقيل متعين او وضعه في خابية ثقيلة كما يظهر من جماعة للاقتصار على ذكره بل في الخلاف تعين الخابية قال وان لم يوجد ثقل مع تعقيبه بدعوى الاجماع والاخبار عليه مع ان الخبر هو صحيح ايوب وفيه يوضع في خابية ويوكاء راسها ويطرح في الماء واختاره في الرياض او مخير بين كليهما بتثقيله في الماء كما في المتن وهو المشهور بل في الجواهر منسوب

وفي الدفن فيما يجب من العابر حال في الاضطجاع الاضطرار

الى الاصحاب بوجه مشعر بالاجماع قال ولعله كذلك وعلى كل حال يدل على التخيير مرسل ابان وفيه يثقل ويرمى في البحر وخبر وهب بن وهب
وفيه ثم يوثق في رجليه حجر ويرمى به في الماء وفي الرضوي كذلك وفي مرفوع سهل يكفن ويحنط ويلقى في الماء وهذه الاخبار
مع استفاضتها الجابرة لما ضعف منها معتضدة بعد الاصل بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل هي مظنة الاجماع لعدم تبين الخلاف
ما عدا الشاذ من المعاصرين ومقاربيهم الا من الشيخ في الخلاف قال يجعل في خابية ان وجدت وان لم توجد يثقل بشيء واما
دعواه الاجماع فالظاهر انه انما هو على التثقيل في مقابلة الشافعي القائل بوضعه بين لوحين فلا يريب مع معارضتها بدعوى
الاجماع في المنتهى على مطلق التثقيل ولعله لم يرد وجوب الترتيب في الخلاف كما في غيره بقرينة دعواه فيه اخبار الفرقة بذلك مع
ان ما عدا الاول وارد بخلافه وح يتعين حمل الصحيح على ظاهره من تعيين الخابية لصيرورته بذلك من الشواذ فليصرف عنه اما بجعل الخابية
بيانا للفرد ما يجري ومستحبه ووجه جماعة التخيير بلزوم الجمع بينه وبين الاخبار الباقية بذلك وفيه انه فرع المقاومة وهي مفقودة
لورود تلك الاخبار مورد الغالب من عدم التمكن في السفينة من خابية مستغنى عنها ولم يتوجه لصورة التمكن منها ومن غيرها الا
الصحيح فيتعين الاقتصار على ما فيه ولا يحتاج ح الى الاعتضاد بما فيه من صيانة الميت عن الحيوانات وهتك حرمته كما في الرياض
تبعا لغيره لان رسوبه في الماء هنا بمنزلة دفنه وهما انما يراعيان قبل الدفن ولذا لا يراعى صونه في القبر من الهوام ونحوها اذ
هو محل الفناء ومنها ان مورد الاخبار وان كان السفينة والبحر لكن الظاهر عدم الخصوصية والاقتصار فيها مبني على ذكر
الصورة الغالبة لعدم التمكن من البر فيجري في الانهار العظيمة بل ولو كان في الارض ومنع من الدفن مانع من خوف اخراج العدو له
وحرقه او المثلة به وغير ذلك من الاعذار حتى لو انحصر في ارض صخرة لا يتمكن من حفرها مع عدم رجاء غيرها قبل الفساد ويشهد له
قول الصادق ع في خبر سليمان وغيره في قضية زيد افلا كنتم اوقرتموه حديدا وقذفتموه في الفرات واما تعذر الاستقبال
الذي من الواجبين حال الاختيار فكالميت في بئر غير مطوية ولا يمكن اخراجه منها ولا توجيهه الى القبلة فيها فيطم بالتراب على
ما هو عليه باتفاق النص والفتوى و لو كانت ذمية حاملا من مسلم فماتت مع ولدها قيل دفنت في مقبرة المسلمين مع حرمة
دفن الكافر غير المقر وضعه في مقبرتهم اجماعا مضافا في خصوص الارض المسبلة للمسلمين او من مسلمين الى عدم شمول التسبيل لكافر
ندفنه فيه بحكم المدفون في الارض المغصوبة بحق المسلمين اخراجه وان قطع اربا اربا لعدم حرمة للكافر لكن ورد النص من خبر يونس
في الفرض قال سألت الرضا ع عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية وحملت منه ثم ماتت والولد في بطنها ومات الولد
ايدفن معها على النصرانية ويخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها واعتضد بالاجماع المحكي عن الخلاف وظاهر
التذكرة المؤيد بعدم ظهور الخلاف فيه من اصحابنا وان اشعر كلمة قيل في المتن بتمريضه وعدم الاجماع لكنه في المعتبر جزم بالحكم
وان امكن هوض النص باثباته لضعف السند وعدم الدلالة على دفنها في مقبرة المسلمين قلت ولا على الحكم الاخر من انه يستدبر
بها القبلة اكراما للولد الذي هو بعض معقد الاجماع المستفيض على الحكم هنا وتوجيه الدلالة في جامع المقاصد بان الاصل في
الدفن الحقيقة شرعا غير تام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الدفن وعلى تقدير ثبوتها امكان الدفن لا مدخلية له في حقيقته
ثم ضعف السند منجبر بالعمل وفي المعتبر حيث لم ير الخبر حجة وجه الحكم بان اخراج الولد مع موتها غير جائز فيتعين دفنها معه وله
حرمة اجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابر المسلمين وموته في جوف امه لم يسقط حرمته ولما كان هو الملحوظ في الدفن
في مقبرة المسلمين روعي كيفية الدفن فيه لا في امه فاستدبر بها القبلة ليستقبل به وفي الرياض انه يرد بمنع كون اخراجه غير جائز
لعدم حرمة للكافر وفيه ان عدم احترامها لا ينافي عدم جواز الجناية عليها بشق بطنها وغيره من الجنايات البدنية كما صرحوا
به في الجناية على جنين المسلم واما ترجيح دفنها بتبعيته في مقبرة المسلمين من دفنه بتبعيتها في مقبرة اهل الذمة فواضح لان الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه فمقدمات التوجيه تامة والاستناد اليه لا بأس به فلا ينبغي التامل في الحكم انما التردد في مورده منها انه هل
يجري الحكم في المشركة الحامل من مسلم كما يقتضيه تعبير الشرائع في المقام بغير المسلمة بل المعبر عنه في معقد اجماع الخلاف
المشركة ام يختص بالذمية كما هو قضية تعبير المتن وجماعة وفي الجواهر بل هو المحكي عن ظاهر الاكثر اقتصارا على المتيقن قال ولعل
الاولى اقوى تمسكا بعموم العلة المومى اليها اي احترام الولد وبمعقد اجماع الخلاف قال واحتمال الفرق بين الكتابية وغيرها
فيشق بطن الثانية دون الاولى ضعيف جدا ونحوه في الرياض فتوى ودليلا ومبناه كون عدم جواز اخراج الولد من بطنها

ه لاحترام الولد هو ممنوع بل لعدم جواز الجناية كما عرفت وهو غير جار في المشركة بل اخراجه غير مناف لاحترامه بل ملاحظة تخليصه من مصاحبة
المشركة الاردى من الكلب احترام له ودعوى ان منع شق البطن لاحترامها بتبعية احترام ولدها وانه اكرام له ممنوع جدا لعدم ثبوت احترام
لها من جهة ذلك ومنها انه هل يعتبر في ثبوت الحكم كون الحمل من نكاح صحيح او ما بحكم الصحيح فلا يجري في الزنا كما هو ظاهر النص من التعبير بجاريته
له وفي الجواهر بل لعله المتبادر من اطلاق الشرائع وتعبير الفاضل حاملا من مسلم كمعقد اجماع الخلاف والتذكرة ام يعمه كما هو قضية اطلاق
عبارة هؤلاء ومعقد الاجماع وفي الجواهر الاقوى عدم شمول الزنا اذ لا تبعية للحمل في الزنا فلا احترام واختصاص الخبر بجارية المسلم وفيه
امكان اناطة التبعية في مجرد الاسلام بالحلول من نطفة المسلم ولذا اعتبر في الارتداد عن فطرة والقيد في الخبر مع كونه في فرض السؤال مبني
على ذكر ما هو غالب الوقوع ويشهد له معقد الاجماعين بل منهما بلاغ للعموم بعد ان لم يكن القيد في النص بنحو المنفي عما سواه فلعل
الاقوى العموم ومنها انه هل يعتبر في الحكم موت ذا الولد بعد ولوج الروح فيه كما يحكى عن ظاهر الشيخ والحلي ام لا كما هو ظاهر التعبير بالحامل
من مسلم في اكثر الفتاوى وقواه في الجواهر قال وان كان ربما يظهر من مورد الرواية الثاني الا ان الاحترام في كل منهما متحقق كما لو سقط نعم قد يظهر
من نحوي جملة من عبارة الاصحاب عدم الاكتفاء بمطلق الحمل ولو قبل تماميته وهو كذلك على الظاهر وان كان اطلاق العبارة وغيرها اي
كونها حاملا من مسلم يتناوله ولعله للاحترام كما في ام الولد مع عدم الاجماع على حرمة الدفن في هذا الحال اي حال عدم تمامية الحمل في مقبرة الكفار
انتهى وهو حسن بل التعبير بموت الذمية حاملا من مسلم موجود في معقد الاجماعات المحكية في هذا الحكم كما لا يخفى على المراجع ولا ذكر موت
الولد في فرض المسائل خصوصا مع معلومية كون الحكم للاحترام فيجري حيثما وجب ومنها ان مقتضى عبارة المتن والشرائع وكثير من العبائر
كون الواجب مطلق الاستدبار بها القبلة ليستقبل بالولد لكن في معقد بعض الاجماعات كاجماع التذكرة التقييد باستدبارها القبلة
على جانبها الايسر ليكون وجه الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وينبغي مراعاته لانه الواجب في كيفية استقبال الميت فلعل ترك التصريح
به في عبارة كثير للاتكال في كيفية الاستقبال الى المعهود ضرورة انه اذا وجب الاستقبال فيجب على الكيفية الموظفة وربما يتوهم عدم
شمول دليل وجوب اصل الاستقبال المقام ولو لعدم الانصراف ليه ويضعف بكونه مقتضى ما علم ان العلة لاصل الحكم من مراعاة احترام الولد
فانه كالمقصود دفنه في مقبرة المسلمين يقتضي دفنه على طريقة المسلمين مع استفاضة الاجماع على مراعاة الاستقبال حسبما عرفت وسنته
اي الدفن امور منها قبله ومنها حينه ومنها بعده ومن تلك الامور اتباع الجنازة كشيعها اي المشي خلفها او المشي مع جانبها ويقتضي
اطلاق استحباب اتباع الجنازة باستحباب اصل التشييع وعلى كل حال المندوب ترك المشي بين يدي الجنازة اما بالمشي عقيبها او احد
جانبيها في المعروف من المذهب كما في المدارك بل ظاهر المعتبر والتذكرة الاجماع وفي جامع المقاصد عبر به وهو الحجة مضافا الى النصوص
نفي الكوثر المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها وفي خبر السكوني اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم الى غيرها ومن مقابلة الاتباع بالمشي قدامها
في هذا النص كعبارة جملة يعرف كون المراد من الخلف هنا الاعم من الجانبين فلا يضر الاقتصار على ذكر الاتباع فيها وهل المشي قدامها مكروه
او غير مندوب كثير منهم صرح بكراهته وفي الرياض انها المشهور وفي الروض ما يؤذن بدعوى الاجماع على كراهته وعن المقنع مع الحكم بكراهته
انه روى اذا كان الميت مؤمنا فلا بأس ان تمشي قدام جنازته فان الرحمة تستقبله والكافر لا يتقدم جنازته فان اللعنة تستقبله واختاره
في الكشف وعن المعاني وجوب التأخر عن جنازة المعادي لذوي القربى ولعله لخبر السكوني كيف اصنع اذا شيعت مع الجنازة فقال امش
امامها او خلفها او عن جانبيها فقال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب وهو دليل ما في
الكشف من التفصيل وعن ابن الجنيد يمشي صاحب الجنازة بين يديها والقاضون حقه يمشون وراءها ولعله لخبر الحسين بن عثمان ان
الصادق ع مشى بين يدي جنازة ابنه اسمعيل بلا حذاء ولا رداء والعمل على المشهور لقصور ما يخالفه عن مكافئة ما يوافقه اما في نفسه
او بملاحظة الاعتضاد بالشهرة والاجماع المحكي و يستحب تربيعها اي حمل جوانب السرير الاربعة كيفما اتفق والافضل البدأة بمقدم السرير
الايمن وهو الذي على يمين الميت فيضعه على عاتقه الايسر ثم يدور دور الرحى من وراء الجنازة حتى يختم بالجانب الايسر وافضله التناوب
ليشترك الجميع في ذلك اما اصل استحباب حمل الجنازة بنحو التربيع بمعنى حملها من ربع جوانبها باربعة اشخاص في مقابل حملها مثلا بين عودين
من جانبين بشخصين او من ثلاث جوانب بثلاثة اشخاص فهو مورد اتفاق النص والفتوى وكذا استحباب ان يربع المشيع في حملها بان يحمل
كل جانب من الجوانب الاربعة بالتناوب مورد اتفاق النص والفتوى واما افضلية تناوب اربعة اربعة من المشيعين في الحمل كذلك لا
اختصاص اربعة بالحمل من الجوانب الاربعة تمام زمان المشي بها فلان يشترك الجميع في الاجر واما افضلية البدأة بحمل مقدم السرير الايمن والختم

بالايسر دوران الرحى فهو المشهور ويدل عليه الاخبار المؤيدة بالشهرة منها الموثق عن تربيع الجنازة قال ان كنت في موضع التقية فابدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتأخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى حتى تستقبلها تفعل كما فعلت والا ان لم تكن تتقي فان تربيع الجنازة الذي قد جرت به السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ومنها خبر العلا بن سيابة في حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الآخر ثم تمر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ومنها رواية ابن البزنطي السنة ان تستقبل الجنازة من الجانب الايمن وهو مما يلي يسارك ثم تصير الى مؤخره وتدور عليه حتى ترجع الى مقدمه ويستحب حفر القبر لرجل كان او امرأة كما صرح بالتعميم في المنتهى مدعيا عليه الاتفاق فيه قدر طول قامة انسان او الى حد الترقوة اجماعا مستظهرا من بعض ومصرحا به في التذكرة وظاهرهم التخيير وفي الخلاف يستحب تعميق القبر قدر قامة واقله الى الترقوة مدعيا عليه اجماع الفرقة وعملهم وظاهره افضلية القامة واقتصر في الغنية على ذكر القامة حاكيا عليها الاجماع وفي الفقيه الاقتصار على ذكر الترقوة ومال اليه في الكشف وبعض الكتب والاظهر التخيير لظاهر الاجماعات المستفيضة ويقوى افضلية القامة كما يظهر من عبارة الخلاف ولعلها يحمل عليه معاقد الاجماعات بناء على افضلية الزائد في كلية التخيير بين الاقل والاكثر والا فلا يكافئ ما في الخلاف الاجماعات المستفيضة ولكن ليس القامة موجودة في نص مما ورد في الباب منه خبر السكوني نهى النبي ص ان يعمق فوق ثلاثة اذرع الا ان يدعى مساواة الثلاثة اذرع للقامة لكن مدلوله كراهة الزيادة على القامة وهو غير المقصود ومنه مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام انه قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم حد يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما حضر علي بن الحسين ع الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة نتبوأ منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح ثم مد عليه الثوب فمات الا ان يفهم من مد الثوب على راس من في القبر او من قوله حتى تبلغوا الرشح فانه في ارض البقيع حد بلوغ القامة لكن لم يثبت كون ما بعد قوله من الترقوة من الامام بل الظ كونه نقلا لاقوال العامة ولا تقرير منه ومنه رواية الامالي عن الرضا ع سيحفر لي في هذا الموضع فتامرهم ان يحفروا الى سبع مراقي الى اسفل وان يشق ضريحي قال فان ابوا الا ان يلحدوا فتامرهم ان يجعل اللحد ذراعين وشبرا الحديث ولعل السبع مراقي تساوي القامة لان المرقاة قدر قدم والقامة سبعة اقدام كما قرر في باب وقت الصلوة ولعل المجمعين فهموا القامة من بعض ما ذكر او وقفوا على ما هو صريح فيها وعلى كل حال لا ينبغي التامل فيما ذكروه وهذا القامة او الترقوة على مستوي الخلقة كما هو الدأب في النظائر وان الحد هذا ما لم يكن مقتضيا للنقصان كما في ارض النداوة او للزيادة كما في الرخوة التي تنبش منها السباع قدر القامة ومنه خوف النبش الحاصل في المشاهد المشرفة في عصرنا فلا كراهة في الزيادة والنقيصة فضلا عن عدم المشروعية المتوهم لبعض الموسوسين بدعوى خروج الزيادة المفرطة كخسوف لسن في ارض النجف والاعمق منه من متبادر اطلاقات الدفن لانه فاعن ان سلم عدم الانصراف في بعض الافراد المجاوزة منها بافراط في العمق بانه من ندرة الوقوع التي لا يوجب الانحصار في الحكم وانصراف الدليل فلا منع في زيادة الحفر على الحد بلغ ما بلغ من تخوم الارض لصدق الدفن لغة وعرفا وحمل ما تقدم من النهي في خبر السكوني على الكراهة اجماعا الا ان يستلزم اذية الميت في انزاله تعره او هتكا له كما اذا توقف على شده بالحبال والدلاء ونحو ذلك فالمنع ح لامر خارج وان يجعل له لحد اجماعا مستفيضا في استحبابه وفي فضليته من الشق والمراد من اللحد ان يحفر في جانب من القبر مكانا يوضع فيه الميت بحيث يكون خارجا عن فضاء الحفرة ثم يشرج بينه وبين الفضاء باللبن ويحال بوضع الاحجار ثم يطم الفضاء بالتراب والمراد بالشق ان يحفر بعد بلوغ القامة او الاقل او الاكثر في قعر القبر ما هو اضيق من القبر شبه نهر فيوضع الميت فيه ويسقف عليه او يشرج باللبن ونحوه ثم يطم بالتراب من فوقه والمقصد عدم طم جسد الميت بالتراب وافضلية اللحد من الشق من حيث هو ومع قطع النظر عن العوارض والا فقد يرجح الشق اذا خيف من رخوة ارض مظنة لانهدام اللحد على الميت فيؤدي الى ضد الغرض او لكون الميت بدينا يخاف من اتساع اللحد له من الانهدام عليه او يتعذر اتساعه بقدر ما يسعه لصلابته كما يشعر ببعضها اعتذار الصادق ع عن الشق للباقر ع بكونه بادنا وربما يفهم من بعض العبائر كون الشق افضل للبادن مطلقا وكان توهم من ورود تعليل الشق للباقر ع في روايات عديدة بكونه بادنا وهو في غير محله بل انما هو لشدة الحاده او تعسره وان لم يكن كذلك فالالحاد افضل كما تسمع والاعتذار المذكور محمول على مصادفة واقع الامر كذلك في حقه فلو توقف تيسر اللحد او الوثوق بعدم انهدامه ببناء اطرافه قدم على الشق تحصيلا للافضل كما صرح به في المعتبر وقد

اورد عليه باطلاق كون الشق في الارض الرخوة افضل وفيه منع الاطلاق بل المدار على اليسر والعسر واما دليل افضلية اللحد فبعد الاجماع المستفيض النبوي المعروف اللحد لنا والشق لغيرنا وخبر الدعائم وغيره عن الصادق ع عن آبائه عن علي عليهم السلام انه لحد لرسول الله ص وفي خبر آخر لما قبض ابراهيم بن رسول الله ص قال يا علي انزل فالحد ابراهيم في لحده وما ورد في الاعتذار عن عدم الحاد الباقر ع منها عن ابي عبد الله ع قال ان ابي كتب في وصيته الى ان قال وشققنا له الارض من اجل انه كان بادنا وفي خبر ابي همام قال ابو جعفر ع اذا مت فاحفروا لي وشقوا لي شقا فان قيل لكم ان رسول الله ص لحد له فقد صدقوا الى غير ذلك ولا يكافؤها ما تقدم من موثق ابي الصلت الظاهر في كون عمل الناس يومئذ على الالحاد لعلو مبنى اغراض الاصحاب عن ذلك مع احتمال كون بناء المخالفين يومئذ على افضلية الشق مع معرفتهم بحال اهل البيت في تفضيلهم اللحد فنهى ابا الصلت عن الاقدام اولا على حفر اللحد كراهة اظهار مخالفتهم لكن وصى بانهم اذا امروا من قبل انفسهم باللحد لمعرفتهم بحال اهل البيت في تفضيل اللحد فليلحد ح ويستحب وضع اللحد في جهة القبلة من القبر كما صرح به جماعة وفي جامع المقاصد والروض نسبته الى الاصحاب وفي الحجر معتضدا باستمرار عمل الشيعة عليه خلفا عن سلف وهو من باب مستحب في مستحب لان وظيفة الالحاد غير حاصلة الا به لعدم دليل على التقييد وان يتحفى النازل اليه ويحل ازراره اي النازل ازراره ويكشف راسه في المعروف من مذهب الاصحاب مؤذنا بالاجماع منهم وعليه عمل المتشرعة ابدا ويدل عليه روايات مستفيضة منها صحيح علي بن يقطين سمعت ابا الحسن ع يقول لا تنزل في القبر وعليك العمامة والقلنسوة والحذاء والطيلسان وحل ازرارك وبذلك سنة رسول الله ص جرت وان يدعو النازل عند نزوله في القبر لاخبار كثيرة وان لا يكون النازل رحما للميت الا في المرأة فلا يكره نزول رحمها اما كراهة نزول الرحم في غير المرأة فقد صرح بها جماعة ولم يصرح بها في نص في غير الولد والوالد وكانهم استفادوا العموم مما ورد بكراهة اهالة الرحم التراب على رحمه معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب فان التعليل قاض باطراد الحكم مع العلة وسريان الكراهة الى مباشرة سائر التجهيزات وتوابعها بهذا التعليل ممنوعة لظاهر فتوى الاصحاب في كثير من موارده ما قيل ربما ظاهر وجود قائل بذلك اي الاطراد نعم في خصوص الوالد والولد نصوص ففي الذكرى عن عبد الله بن محمد بن خالد عن الصادق ع انه قال الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد لا ينزل في قبر والده ثم قال ولا ينافيه خبر عبد الله العنبري عنه ع الوالد لا يدفن ابنه ولا باس بدفن الابن اباه لان المكروه للاب بعينه وهو مشعر بان الكراهة في جانب الاب لدافن ابنه اشد انتهى وظاهره تعميم الكراهة لكل منهما كما في خبر ابن خالد وعليه فلعله يدل على كراهة مطلق الرحم اما فحوى او مساواة لكن قال بعض الفضلاء ان الموجود في كتب الحديث والفقه من حديث ابن خالد المذكور موافق لحديث العنبري ويؤيد اختصاص المنع بالاب الدافن ما رواه علي بن عبد الله عن ابي الحسن ع في حديث طويل في موت ابراهيم وفيه بلال ان رسول الله ص قال ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست آمن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره وح فلا يتم الاستدلال به على مطلق الرحم واما استثناء المرأة فلخبر السكوني عن علي ع انه قال مضت السنة ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها حال حياتها ولان النزول لمباشرتها في اضجاعها وحل الكفن عنها ووضع خدها على التراب ونحو ذلك مما لا يحل الا المحرم او زوج ويستحب ان يجعل الميت ويوضع عند ارادة انزاله في القبر في القرب منه من عند رجل القبر بذراعين او ثلاث مما يلي جهة رجل الميت بعد وضعه في القبر وهو الجانب الشرقي من فوق القبر ان كان الميت رجلا ومن جهة قدامه مما يلي القبلة ان كان امرأة ثم ينزل الى القبر ويستحب ايضا ان ينقل الميت مرتين قبل ذلك الوضع بان ينقل ويوضع مرتين ويصبر عليه هنيئة ثم ينقل ثالثة وينزل في الثالثة حتى يتاهب الميت للقبر ويقل وحشته ويكون حال انزاله في القبر سابقا براسه ان كان الميت رجلا واما المرأة فتنزل عرضا اي دفعة واحدة للستر كل ذلك للنص ويستحب ان يحل عقد كفنه بعد وضعه في القبر للنص ولا يشق الكفن وان افاد فائدة الحل وان ورد في خبر البختري ومرسلة ابن ابي عمير لعدم مكافأتهما نصوص الحل المعتضدة بفتوى الاصحاب مؤذنا باتفاقهم عليه قال في المعتبر الشق خلاف ما عليه الاصحاب وفيه افساد للمال على وجه لم يتحقق شرعه وتبعه في التعليل في المنتهى ثم قال والاحاديث الدالة على الشق مثل ما رواه الحفص البختري عن ابي عبد الله ع وما رواه عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع فانها مع ضعف سندها محمولة على الحل لما اشتركا فيه من ابانة القميص عن صاحبه او على تعذر الحل انتهى بل الاولى المنع لكونه تصرفا فيما لا حق لهم فيه ولا اذن من الشارع فيما لم يكن الكفن مهدورا من الخارق لم يبق فيه ايصال الضرر ويقرا جنبا عنه بينه له كما اشير اليه في مسألة فرض الكفن اذا تنجس ويستحب ان يلقنه الشهادتين و وهذا هو التلقين الثاني بعد تلقين الاحتضار شهادة ان لا اله الا الله محمدا رسول الله والائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد

وفى خبر الاسكاف يدنى فمه الى سمعه ويقول اسمع وافهم تكرره ثلاثا الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم ويعيدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين اذا وضع فى اللحد او الشق وقبل تشريج اللبن وسد اللحد فيما افتى به الاصحاب وادعى عليه فى الغنية الاجماع واستفاضت به الاخبار على اختلافها فى المرة والتكرار ثلاثا والظاهر الاجزاء بالمرة وان التكرار فضيلة وفى بعضها وضع اليد عليه وتحريكه تحريكا شديدا وقول يا فلان ابن فلان الى غير ذلك مما هو من الاداب مستحب فى مستحب ولا باس به ويستحب ان يجعل معه بعد وضعه فى القبر تربة ابى عبد الله الحسين ع بغير خلاف فى استحبابه بين الاصحاب واستفاضت به الاخبار واجود ما اورده فى الذكرى عن جماعة من اصحابنا من ان امراة كانت تزنى وتضع اولادها وتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم بها غير امها ولما ماتت ودفنت انكشف عنها التراب ولم تقبلها الارض فنقلت من ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا الرضا له انها ما كانت تصنع هذه من المعاصى فحيوها فاخبرته بباطن امرها فقال ان الارض لا تقبل مثل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا فى قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها وفى محل وضع التربة اختلاف فى كلمات الاصحاب واكثرها مطلق فى الوضع معه وفى بعضها خصوصيا من جعلها تحت خده وجعلها فى وجهه وفى كفنه وكذا فى الاخبار ففى رواية الحميرى توضع مع الميت فى قبره وفى رواية الصباح يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت راسه وفى الرضوى يجعل فى اكفانه والاظهر اجزاء الجميع وان كان الاولى وضعها حيث هو ابعد من التلويث بما يخرج من الميت ويجزى من الطين ما يوخذ من الحائر وان لم يكن من نفس القبر الشريف وان كان فى جملة من الاخبار طين القبر لكن العمل فى ساير المقامات على كون الماخوذ من الحائر بحكم الماخوذ من القبر بل هو مقطوع به فى كلامهم وان كان الماخوذ من القبر الشريف فى هذا الزمان غير الاصلى بل هو مما يوتى من الحائر فيجعل على القبر ويترك زمانا ثم يوخذ ومع هذا هو اشرف وافضل مما يوخذ من الحائر بغير وضعه على القبر الشريف وان يشرج اللحد باللبن ونحوه مما يفيد فائدته اى ينضد اللبن دون اللحد ويسويه ولو بالطين بحيث يمنع من وصول التراب اليه وان كان شقا غير لحد فيسقف عليه ويسويه ولو بالطين اجماعا مستظهرا ومصرحا به وعن الراوندى وعمل العارفين ابتداء التشريج من الراس ولا دليل عليه ويخرج النازل بعد ذلك من قبل رجليه احتراما للميت وللنص به واذا كان الميت رجلا فلا خلاف فيه وان كان امراة فعن الاسكافى انه قال يخرج من عند راسها استنادا الى اعتبار من كونه ابعد عن العورة ولا يصلح دليلا مفيدا وعن المنتهى استحباب الدخول ايضا من قبل الرجلين وفى مرفوعة سهل يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه ويعضده اطلاق كلامهم فى الدخول ويهيل الحاضرون اى يصبون التراب فى قبره بعد خروجه بظهور الاكف اجماعا مستفيضا ولورود النص به وفى بعض النصوص احثوا التراب بظهر كفيك ثلاث حثيات مسترجعين اى قائلين حال الاهالة انا لله وانا اليه راجعون فى المشهور وفى الذكرى قاله الاصحاب هو الخبر ولا نص بخصوصه نعم فى خبر سالم اذا خرجت من القبر فقل وانت تنفض يديك من التراب انا لله وانا اليه راجعون وهو غير هذا ولا يهيل التراب عليه ذو الرحم منه للنهى المتقدم فى دخول غير الرحم القبر معللا بانه يورث القسوة ثم يطم القبر بترابه ولا يوضع فيه من غير ترابه وفاقا واستفاضت به النصوص وفى بعضها كلما جعل على القبر من غير ترابه فهو ثقل على الميت وعن الاسكافى تقييده بحال الدفن قال لا يزاد من غير ترابه وقت الدفن ولا باس بذلك بعد الدفن مع ان الصادق ع قال لا تطينوا القبر من غير طينه ويستحب ان يرفع القبر مقدار اربع اصابع اتفاقا على ذلك وانما اختلفوا فى تعيين الاربع والتخيير بينها وبين الشبر وفى كون الاربع مضمومات او منفرجات لاختلاف الاخبار ففى خبر ابن زائدة مطلق الرفع من الارض وفى خبر ابى بشر وموثق ابن مسلم وصحيح الحلبى اطلاق الاربع اصابع وفى خبر الحلبى وابن مسلم اربع اصابع مفرجات وفى موثق سماعة اربع اصابع مضمومة وفى خبرين ان قبر رسول الله ص رفع من الارض شبرا وفى فقه الرضا ع الاربع اصابع مع نفى الباس عن الزيادة فاستحباب الارتفاع من الارض مجملا وقدر الاربع اصابع متيقن والاقوى التخيير بين الاربع اصابع مطلقا والشبر لظهور كون المقصود من رفعه من الارض تنبيه الزائر ويحرمه واقل ما يتحقق به المقصود قدر الشبر والاربع اصابع المتقاربين مقدارا والمراد بهما تعيين نحو ذلك احترازا عن الارتفاع الزائد فانه مكروه قال فى المنتهى ان كراهة الزيادة على الوارد فتوى العلماء ثم قال روى الجمهور عن النبى ص انه قال لعلى ع لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته ورواه مسلم وغيره والمشرف ما رفع كثيرا ثم روى خبر محمد بن مسلم عن احدهما ع عن الميت قال تسلم من قبل الرجلين وتلزق القبر بالارض الا قدر

اربع اصابع

اربع اصابع مفرجات ترفع قبره لظهوره وفى كراهة ارتفاعه بازيد من هذا النحو ويستحب ان يرفع بالقدر المقدر مربعا بان يكون له زوايا قائمة اجماعا مستفيضا ونصا كذلك ويستحب تسطيح القبر دون تسنيمه كما تفعله العامة باجماع الامامية بل العامة اعترفوا باستحباب التربيع قال بعض علمائهم ان السنة تسطيح القبور لكن لما اتخذته الرافضة شعارا عكسناه والاخبار به ايضا مستفيضة ففى البحار عن القاسم بن محمد قال قلت لعايشة يا امه اكشفى لى عن قبر رسول الله ص وصاحبيه فكشفت لى عن ثلاث قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء والمراد بالمبطوحة الخ ما روى عن الصادق ع ان قبر رسول الله ص محصب حصباء حمراء والحصباء الحصى الصغار وافتى العلامة فى المنتهى باستحباب وضعها على القبر استنادا الى الخبر وعن الخصال عن الصادق ع فى حديث قال والقبور تربع ولا تسنم وعليه فيدل على منع التسنيم كلما تضمن تربيعه كما اعترف بذلك فى الذكرى وفى فقه الرضا بنسخة البحار والسنة فى القبر ان يرفع اربع اصابع مفرجة من الارض وان كان اكثر فلا باس ويكون مسطحا لا يكون مسنما ويدل عليه ما فى خبر السكونى عن على ع قال بعثنى رسول الله ص الى المدينة قال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته لان استواء القبر ضد تسنيمه ونحوه فى خبر اخر عنه قال لابى الهياج مثله لكن قال ولا قبرا مشرفا الا سويته ونحوهما فى خبر ابى على الهمدانى قال توفى صاحب لنا فامر فضالة بقبره فسوى قال سمعت رسول الله ص يامر بتسويتها وفى حديث من جدد قبرا الذى رواه الفقيه على نسخه بالحاء المهملة دلالة واضحة وبالجملة لا ريب فى تسوية القبور وتسطيحها فى زمن النبى ص وبعده ولم يكن التسنيم يومئذ معهودا اذ لو كان لوجد فى خبر او اثر واشتهر ولا اعمل الصحابة على شىء متضمن للتقرب الى النبى ص لانه بمرئى منه ومسمع ويستحب ان يصب عليه بعد تسويته الماء يبتدء بالصب من قبل راسه تبدأ بان يدور فى صبه من الراس الى جوانبه الاربعة الى ان ينتهى الى الراس ايضا من غير ان يقطعه فان فضل بعد الدوران ماء فى اناية صبه على وسطه اى وسط القبر افتى برش الماء كذلك اصحابنا وظاهرهم الاتفاق عليه واستفاضت به الاخبار منها خبر سالم بن مكرم فاذا سوى ته فصب على قبره الماء وتجعل القبر امامك وانت مستقبل القبلة وتبدأ بصب الماء عند راسه وتدور به على قبره من جوانبه الاربع حتى ترجع الى الراس من غير ان تقطع الماء فان فضل من الماء شىء فصب على وسط القبر ثم ضع يدك على القبر الحديث وفى بعض اخباره يتجافى عنه العذاب ما دام الندا فى التراب وفى بعض الاخبار تكريره ففى خبر محمد بن الوليد ان صاحب المقبرة سالة عن يونس بن يعقوب قال من صاحب هذا القبر فان ابا الحسن الرضا ع اوصانى به وامرنى ان ارش قبره اربعين شهرا او اربعين يوما كل يوم مرة ولم ار من تعرض لاستحبابه مع انه لا باس به ثم ان الاخبار مطلقة فى كون الدوران من جانب الراس الى جانب القبلة والدور منه الى ان ينتهى الى الراس من جانب عكس القبلة او بالعكس فليجز المطلق كما اعترف به فى جامع المقاصد ويضع الحاضرون بعد صب الماء كما فى حديث سالم الايدى عليه مترحمين له باتفاق النص والفتوى وظاهر بعض نصوصها الوجوب وهو مصروف الى الندب لمخالفة وجوبه الفتوى وفى بعضها تقييد الاستحباب بمن لم يدرك الصلوة عليه كخبر محمد بن اسحق وفى بعضها التقييد ببيت بنى هاشم كخبر البجار ولا يصلحان لتقييد غيرهما من الاخبار الكثيرة المفتى باطلاقها فيحمل الاول على تاكد الاستحباب والثانى على اظهار النبى ص مزية الرحمة لبنى هاشم وفى بعضها وضع اليد عند راس الميت وفى بعضها تفريج الاصابع حال وضعها وفى بعضها الغمز بالاصابع لتؤثر فى تراب القبر ولا باس بان تكون مستحبة فى مستحب ولا يعتبر تاثير اليد فى غير التراب كما صرح به فى الروضة ولا استقبال المترحم ولا قراءة شىء من السور والاذكار سوى الترحم وان كان زيادة خير تدخل تحت العمومات ويستحب ان يلقنه الولى بعد انصرافهم اى المشيعين وهذا هو التلقين الثالث وعلى استحبابه اجمع الامامية وانكره العامة والاخبار به مستفيضة وفى خبر يحيى عن عبد الله اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه ومسئلتنا اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه والعامة رووه عن النبى ص ايضا ومع ذلك انكروا استحبابه وما هو الا لعدم توفيقهم لما هو سبب المغفرة ويكره فرش القبر بالساج الا مع الحاجة اجماعا مستظهرا من نسبته الى الاصحاب فى الذكرى وجامع المقاصد والروض ومجمع البرهان وهو الحجة واستدل له فى بعض الكتب بانه اتلاف مال بلا مستند شرعى وفيه كلام انه ان تم يقتضى بالحرمة الا ان يقال مقتضاه فيبقى الكراهة بغير مانع لكن بعد قيام الاجماع لا يبقى دليل للكراهة ولا يقاس على النهى اللفظى للفرق الواضح كما لا يخفى مع ان الاستناد فيه الى كونه اتلافا بلا مستند واذن شرعى كما تكرر من جماعة ومسائل هذا الباب لا تخلو من مناقشة لان تسلط الناس على اموالهم لا ينقطع الا بمنع شرعى خصوصا والمفروض عدمه هنا او عموما من السفه والتبذير والسرف ولا يجرى مع غرض عادى

دبيوى بيند

دينوى ويبذل فيه العقلاء المال ولو كان مراعاة العزو الجلال على حسب الحال من غير اجحاف والاولى الاستناد في الكراهة الى منافاة
الفرش بها لما لم يكن للضرورة لغرض البارى سبحانه بلف الميت في خرقة مجردة ووضعه على عفر التراب من حالة التذلل والاستكانة
ملائكتهم باسباب التجمل والمتانة ولعله مطمح نظرهم في الحكم بالكراهة من غير نص فلا خصوصية للساج ولعل وتوعه في كلامهم لانه الذى
كان يصلح يومئذ للتوثيق للقبر او له بعض اثار فاعتبد التوثق به كما يشعر به السؤال عن خصوصه عن ابى الحسن ع فيما تقدم ولما كان الاجماع
المستظهر من الذكرى وجامع المقاصد على الساج وغيره وبالجملة مع عدم وجود النص غير معقول خصوصية فرش الساج وفي نظر المجمعين
على الكراهة الامع الحاجة الى فرشه لنداوة الارض ونحوها فانه لا يكره اجماعا ايضا مستظهرا من الذكرى وغيره مع ان الضرورة تبيح المحذورات
فكيف بالمكروهات مضافا الى مكاتبة على بن بلال الى ابى الحسن ع ربما مات الميت عندنا وتكون الارض ندية فيفرش القبر بالساج و
يطبق عليه فهل يجوز ذلك فكتب هو جائز وينبغى بناه على الكراهة لغير الضرورة تقييد النداوة الرافعة للكراهة بكونها بحيث تنافى
غرض الدفن لا بمجرد النداوة المسرعة الى البلى لان المصير على كل حال الى البلى وعلى كل حال لا ينبغى التامل ايضا في عدم خصوصية للساج
في الجواز لضرورة النداوة وغيرها لما اشير اليه مع انه ذكر خصوصه في المكاتبة انما وقع في السؤال ولعله لكونه المتعارف يومئذ لدفع
الضرورة ومما ذكر يتبين ان التردد والاشكال في تسرى حكم المستثنى او المستثنى منه الى غير فرش الساج في جملة من كتب المتاخرين كا
الذكرى وجامع المقاصد والروض وغيرها في غير محله بل لا ينبغى التامل في كون الساج في كل من الموضعين مثالا ويكره تجصيصه و
تجديده اجماعا مستفيضا وللنصوص منها خبر على بن جعفر سالت ابا الحسن ع عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح قال لا يصلح البناء
عليه ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه وفي حديث المناهى نهى ان يجصص القبور ونحوه ما في معانى الاخبار وخبر من جدد قبرا الشامل
اليه بتثليث الجيم وهى معتضدة بالفتوى ولا يكافؤها خبر يونس لما رجع ابو الحسن موسى ع من بغداد ومضى الى المدينة ماتت سلمة
ابنته فدفنها وامر بعض مواليه ان يجصص قبرها ويكتب على لوح اسمها وجعله في القبر مع ان قبور اولاد الائمة مستثناة كما تسمع فلا
يحتاج الى الجمع بينه وبين ما تقدم بتفاصيل التربه بعض جمعا ولا معارضة لخبر السكونى لا تطينوا القبر من غير طينه باعتبار اشعاره
برخصة التطيين بطينه لانه ان سلم شمول الكراهة للتطيين ايضا كما لعله الاظهر خصوصا في البلاد المتعارف فيها البناء بالطين فالتطيين
بغير طينه محمول على الرخص فيه من ارتفاع القدر المعين او شرح لنسبه لسومر في بيان الفرق بين طينه وطين غيره حسبما تقدم واما البناء
عليه ففي محكى المبسوط والتذكرة الاجماع على كراهة ايضا مضافا الى التصريح به في خبر على بن جعفر وقد يدل عليه منع التجصيص بالفحوى
بل فحوى النهى عن ارتفاعه ازيد من الحد خلافا للمحكى عن الاسكافى فلم يكرهه لصونه وصون زائره وهو اجتهاد في مقابلة النص خصوصا
مع الاجماع المتقدم ويستثنى منه البناء على قبور الانبياء والائمة واولادهم الذين قبورهم شعار فهو من اعظم العبادات فضلا عن
الجواز وقد صرح بالاجماع على استثنائها جماعة وهو مقطوع به لا يحوم حوله شك ولا ريب قد اطبق الامامية على تعاهدها في التجديد
والبناء كاطباق المسلمين على تعاهد قبور الانبياء ولا فرق في كراهة التجصيص والبناء بين كونه في الارض المسبلة او المملوكة اذ النظر
في الكراهة الى بعض حكم من منافاة التجديد لعبرة الاندراس وغيره فلا مدخلية لسلطنة المالك في رفعها وبالجملة لاطلاق الدليل خلافا
للمنتهى فصرح بان الاملاك لا كراهة فيها ولعل نظره الى ان العلة منع التجديد من الاندراس الموجب لتكرار الدفن وهذا يجرى في
المسبلة دون المملوكة ولا يتسرى من البناء الى التعريش والتظليل بالخشب ونحوه وفاقا للتذكرة قال والتظليل لدفع اذى الحر
والبرد حين التلاوة لا يعد مكروها ان لم يكن مراده من حيثية الاستمرار وخلافا لمحكى النهاية والسرائر ومختصر المصباح فكرهوا بنحو
التظليل ولا ينصرف البناء الى مثله بل ليس من الحقيقة ولا يكره الدفن في البناء السابق الامما بنى للدفن فيه ففيه اشكال من
الاشتراك في المقتضى وعدم انصراف النهى الى مثله ويكره دفن ميتين او ازيد في قبر واحد ابتداء في المشهور شهرة عظيمة
تقارب الاجماع بل من غير خلاف في الكراهة بين من تعرض المسئلة الا يحيى بن سعيد فعبر بالنهى عنه الظاهر في التحريم ولعله اراد
التنزيه لبعد ارادته التحريم من غير دليل من نص او اجماع ولا نص بذلك الا ما ارسله في الذكرى عنهم ع قال لا يدفن ميتين في
قبر واحد ولم يوجد في كتاب حديثا وفقدوه بما نسب ارساله الى الشيخ في المبسوط ايضا لكنه وهم لعدم تعرضه فيه للدفن الا ابتداء
ومثله النسبة عبارة في بعض نسخ الذكرى غير ثابتة صححها العدم وجودها في بعضها وعلى كل حال لا باس بالمرسل من مثل الشهيد
اذ انجبر بفتوى الاصحاب في الحكم التنزيهى مؤيدا باعراض السلف والخلف عن جمع المتعددين في قبر واحد الا مع الضرورة وبما

ويكره تجصيص القبور وتجديده

وورد من النهى عن الجمع في سرير واحد ولو دفن المتعدد في ازج او سرب متسع وهو السرداب المستطيل ففي الكراهة اشكال لا يخلو عن وجه
من قوة لعدم الاجماع لتصريح الشهيدين وثانى المحققين بعدمها وان كان في صريح التذكرة وظاهر نهاية الاحكام الكراهة وعدم
انصراف القبر في المرسل على تقدير ثبوته الى مثله والاصل الاباحة خصوصا اذا كان الازج موضوعا لجمع الاموات وكذا الاشكال لو
وضعا في لحدين في قبر واحد ولا فرق في الجواز مع الكراهة بين متحد الصنف كرجلين والمختلف كرجل وامراة محرمين وفي الاجنبيين
لا يخلو وجوب جعل حاجز بينهما من تراب ونحوه من وجه ولو دعت الضرورة الى وضع المتعدد في قبر واحد ارتفعت الكراهة لان
الضرورة تبيح المحذورات فضلا عن المكروهات ولما روى عن النبى ص انه قال للانصار يوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا و
اجعلوا الاثنين والثلاث في قبر واحد وقدموا اكثرهم قرانا يعنى الى القبلة وقد يستفاد من قوله اكثرهم قرانا افضلية تقديم الذكر
على الانثى والخنثى والاسن والحر والبالغ على اضدادهم وقيل يستحب مع اتحاد القبران يجعل بينهما حاجز مع الامكان تحصيلا
لصورة الانفراد هذا اذا دفن المتعدد دفعة واما اذا كان ميت دفن فاريد دفن اخر معه في قبره قبل البلى فلا ريب في حرمة
النبش لدفن الثانى ولو اقدم على النبش المحرم او نبش غيره او حصل النبش بغير الوجه المحرم ففي وضع الاخر معه في قبره في المبسوط
منعه قال فان بادر انسان فنبش قبرا فان لم يجد فيه شيئا جاز ان يدفن فيه وان وجد عظاما او غيرها رد التراب فيه ولم يدفن
وتبعه المصنف في المعتبر والفاضل والشهيد وعلله في المعتبر بان القبر صار حقا للاول فلم يجز مزاحمته بالثانى وفي الذكرى
باستلزام النبش المحرم وباداءه الى الهتك والمثلة اما الهتك والمثلة بمجرد وضع الاخر مع فرض وقوع الكشف بغير الوجه المحرم
فظاهر البطلان واما صيرورة القبر كله حقا للاول فممنوع وانما يختص بمقدار مضجعه ولا ينبغى التامل في الجواز في الازج و
السرب المذكورين كما صرح به في الروض وغيره بل صرح فيه بعدم تحقق النبش المحرم بفتح الازج لدفن الاخر وفيه تامل والاولى
فيه من حيث لا ينكشف الاول فان النبش الممنوع تكشفه على وجه يصير به كالموضوع على وجه الارض لا بوجه لا يمكن ابصاره الا بالتعمد
الى النظر اليه من ثقب في بعض جوانبه مثلا ومنع بعض المعاصرين ذلك ايضا بدعوى الاهتاك بادخال الغير عليه مطلقا في غير محله جدا
ويكره نقل الميت الى غير بلد موته قبل دفنه اتفاقا ولخبر الدعائم عن على ع انه وقع اليه ان رجلا مات بالرصافة فحملوه الى الكوفة فانهكهم
عقوبة وقال ادفنوا الاجساد في مصارعها ولا تفعلوا فعل اليهود ينقلون موتاهم الى بيت المقدس وقال انه لما كان يوم احد اقبلت الانصار
لتحمل قتلاها الى دورها فامر رسول الله ص مناديه فنادى ادفنوا الاجساد في مصارعها وضعفه مانع من اثبات الازيد من الكراهة مع ان ذيله
في الشهيد الذى لا ينقل على كل حال فلا يدل على غيره لكن في الصدر كفاية خصوصا مع الامر بالدفن في مصارعها وان كان التعليل بالتشبيه
بنقل اليهود الى بيت المقدس الذى هو من المشاهد المستثناة لا يخلو من شئ وعلى كل حال كراهته اجماع مضافا الى كونه غالبا تاخير الميت
عن مضجعه وقال عجلوا بموتاكم الى مضاجعهم ومدار الكراهة صدق بلد اخر او قرية اخرى فلا باس بالنقل في بلد موته من محلة الى اخرى او
الى توابع بلده والا لما جاز النقل من داره ولا من مقبرة البلد الى المقبرة الواقعة في خارجه مثلا ونحو ذلك وليس كذلك قطعا الا الى احد
المشاهد المشرفة فلا يكره اجماعا مستفيضا وعليه عمل الامامية في السلف والخلف مضافا الى خبر على بن سليمان قال كتبت الى ابى الحسن ع
اسئله عن الميت يموت بمنى او عرفات يدفن بعرفات او ينقل الى الحرم فايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن فهو افضل خصوصا مع
التعليل هو افضل برجوع الضمير الى الحرم فيقضى بالعموم الى كل مكان افضل والى ما رواه في ارشاد الديلمى وفرحة الغرى من قضية اليمانى
الحامل لجنازة ابيه فقال له على ع لم لا دفنته في ارضكم قال اوصى بذلك ان لا يدفن الا في الغرى فان فيه النفر يو منه لفعله حيث
لم يعيب نقله والى فحوى ما دل على استحباب النقل اليها بعد الدفن وجوازه بغير كراهة قبل الدفن اولى بذلك ولا فرق بين القريب
والبعيد وفي الذكرى التقييد بقرب احد المشاهد كما عن صريح المبسوط وظاهر السرائر ولعل مرادهم الاحتراز عن فساد الجنازة بالنقل
الى البعيد والا فلا وجه له لاطلاق الادلة من غير صالح للفرق والظاهر من النص والفتوى استحباب النقل اليها دون مجرد عدم
الكراهة بل الظاهر الاجماع المركب عليه نعم يعتبر في جواز النقل عدم مظنة فساد الميت كما صرح به في الذكرى والروض والسرائر و
ينبغى القطع باشتراط الضرورة سقوط واجبات التجهيز اجماعا لمراعاة عدم انفجار الميت والنقل الى المشاهد لا يزيد على الاستحباب
فكيف يعقل عدم سقوطه بذلك ام كيف يجوز مع ذلك ومبالغة شيخنا الاكبر صاحب كشف الغطاء حيث اباح في المحكى عنه
تقطيع الميت اوصالا للتوصل الى دفنه في احد مشاهد الائمة ع جواز قطع عضو منه لصيانة بدنه عن الضرر والاعظم منه بجوازه لدفع

ويكره نقل الميت الى غير بلد موته الا الى احد المشاهد المشرفة

عذاب جهنم اولى ثم اولى قياس فى قياس ومع الفارق والجراة بمثله على تجويز هذا المحرم العظيم مما لا ينبغى وعلى هذا النقل المتعارف فى زماننا من البلاد البعيدة مع تفسخ اعضاء الميت وحصول اعظم الفساد فى الجنازة مشكل جدا والله العالم ويلحق بهذا الباب مسائل المسئلة الاولى كفن المراة المزوجة على زوجها ولو كان لها مال فالواجب منه يجب بذله على الزوج باتفاق النص والفتوى اما النص فرواية السكونى عن على ع على الزوج كفن امراته اذا ماتت ومارواه ابن بابويه فى الصحيح عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان انه قال ثمن الكفن من جميع المال وقال ع كفن المراة على زوجها اذا ماتت وفى كون ذيل الثانى من تتمة هذا الصحيح او حديثا اخر مرسلا عن ابن بابويه تردد ولتهذيب للثانى روايته فى الكافى والتهذيب بهذا السند بدون الذيل وعلى كل حال يصح الاستدلال به لانه على تقدير كونه مرسلا من الصدوق منجبر كسابقه بفتوى الاصحاب وعلله الفاضلان ببعض تعليلات عليلات تصلح مؤيدات والحكم غير موقوف عليها ولا غبار فيه بحمد الله سبحانه وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها ان اطلاق النص يقتضى عدم الفرق بين الزوجة المدخول بها وغيرها والدائمة والمنقطعة والحرة والامة الكبيرة والصغيرة العاقلة والمجنونة وان كان الولى يخاطب بالاخراج من مال المولى عليه فى الثلاث الاخيرة وكذا لا فرق بين المطيعة والناشزة فى المدارك والرياض وجامع المقاصد وظاهر المحكى عن الدروس والبيان والذكرى والتنقيح والكفاية التوقف فى شمول المنقطعة وفى بعضها والناشزة ايضا لعدم الانصراف اليها كما فى الرياض مضافا الى عدم تمشى بعض التعليلات المذكورة للحكم فيها لكونه من الانفاق الواجب لبقاء الزوجية بعد الموت ولذا جاز تغسيلها والنظر اليها وعدم الانصراف ممنوع جدا خصوصا فى ثانيتهما والحكم لم تستند الى العلة المعلولة بل الرواية المعمولة ولو استندنا الى بعض تلك التعليلات لكان نمنع الفرق بان زوجيتهما لم تكن فى حقهما بمرتبة تستحقان عليه شيئا به الموت ولى لضعف الزوجية بالموت لكن التعويل انما هو على النص الذى لا يصح الاجتهاد فى مقابله والمعتدة الرجعية المتوفاة بحكم الزوجة هنا العموم منزلتها منها انه يعتبر فى الزام الزوج بالكفن عدم اعساره المانع من مطالبة الدين بعد ملاحظة ما يصل اليه من تركة الزوجة المتوفاة وقد نسب فى عدة من الكتب هذا الشرط الى الاصحاب فى المدارك الى قطعهم وفى اللوامع ظهور عدم الخلاف فيه ويساعده التتبع فانا لم نجد مفتيا بخلافه نعم فى المدارك احتماله مع اعترافه بقطع الاصحاب بخلافه كما هو دابه من عدم الوقوف دون فتواهم وبالجملة الدليل هو الاجماع ويقيد به اطلاق النص الذى استند اليه فى المدارك لاحتمال الوجوب على المعسر واستدل فى الرياض واللوامع تبعا لغيرهما على اشتراط اليسار بتقدم الكفن على الارث وكان المراد تحكيم عموم ما دل على ان كفن الميت من اصل مالها لا مقدما على الميراث كالخبر الاول اول شئ يبدا به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث خرج منه زوجة الموسر بالنص فبقيت زوجة المعسر تحت العموم وفيه عموم النص المخرج للزوجة من تحت عموم كفن الميت من اصل المال فهو باطلاقه مقيد او مخصص للعمدة الاجماع على اعتبار اليسار وبه عرف ان الخارج من العموم زوجة الموسر خاصة وفى الجواهر انه بناء على احتمال المدارك ان تمكن المعسر وجب عليه تكفينها وان لم يتمكن تكون كما لو فقد الكفن لسقوط الخطاب عنه لعدم قدرته لا يقضى بالانتقال الى تركتها كما ان عصيانه لعدم ادائه حال يساره وعدم التمكن من اجباره لا يقضى بذلك ايضا انتهى وفيه اما لو كان معسرا غير قادر فعموم الكفن فى مال الميت قاض بثبوته فى مالها الى ان يخاطب به من يتحمله ضرورة ان الشارع لا يقطع استحقاق الكفن من المال الا مع مخاطبة احد بتحمله وحيث ان غير القادر لا يخاطب به فهو ثابت فى مالها واما الموسر الممتنع ففيه وان كان الاوفق بالادلة ما ذكره لان امتناع من يجب عليه الاداء لا يوجب مزاحمة حق الغير من الوارث ولكن الاظهر اعتبار حصول البذل فى انقطاع استحقاقها من مالها فان لم يحصل من الزوج ولا من متبرع ولا من بيت مال فهى احق بمالها بقدر الكفن ومما ذكرناه ينقدح ما فى حاشية الارشاد للكركى من انه لو كان الزوج معسرا فالكفن فى مالها وفى احتسابه عليه من حصة ارثها وجهان اقواهما الاحتساب ضرورة اقتضاء عدم مخاطبة المعسر ثبوته فى مالها ولا ارث قبل الكفن اى لا ارث الا فيما زاد على قدره فالمتجه عدم الاحتساب ومنه يتشعب فرع وهو انه اذا ماتت الزوجة ولم تخلف الا كفنا ثم مات الزوج قبل تكفينها به ولم يخلف شيئا فهل يختص به الزوج لانتقاله اليه بالارث وستسمع تحقيقه عليها فيما اذا لم يكن له الا كفن واحد والزوجة لانه من مالها والمتجه على ما ذكرناه هو الثانى لفرضه معسرا غير قادر وهو غير مخاطب وقد عرفت انه ما لم يخاطب الغير بتحمل الكفن هو ثابت فى مال نفسه وعلى كل حال لو اعسر حين موتها وايسر قبل دفنها وجب عليه البذل لا لانقلاب العنوان القاضى بانقلاب الحكم المنوط به بل لو ايسر بعد تكفينها من مالها رجع كفنها الى ورثتها وكفن بمال الزوج ولو كان من بيت المال رجع اليه نعم لو كفنها متبرع لم يسترجع وسقط عن الزوج ولا يعطيه الورثة كما يسقط ايضا عن الموسر بتكفين متبرع او ايصائها به من مالها مع نفوذ الوصية وتعبير فى الزام الزوج

بالكفن حبوته حين موتها فالتوجه الخطاب فلو ماتا معا لم يتعلق ولو مات قبل دفنها لم يسقط فان وسع تركة الرجل كفنا معا من ماله وان قصر الا عن كفن واحد قدم عليها لان الكفن الزوجة فى مال الزوج اما كتعلق حق الدين وان كان هو خلاف الظاهر لان لوازمه غير ملتزمة قطعا او تعلق حق واجب مالى كنذر تكفين هذا الميت وان وجوب تكفينها عليه تكليفى محض والبذل مقدمة الواجب فان كان الثانى فيسقط بالموت والا فلان اشدهما لو الدين وكفنه مقدم على دينه بالنص والفتوى فعلى الواجب المالى اولى وتقدم زمان تعلق حقها غير مجد لانه لم يتعلق بالعين وما فى الذمة لا يزيد على الدين ولو مات بعد تكفينها من ماله ولم يخلف قدر الكفن انتزع منها وكفن به على اشكال لا بعد اختصاصها به بعد اللبس نعم اذا مات بعد دفنها به لم ينتزع منها قطعا ولو انفق ما به يساره الزوج من هو ناجين وفاتها سقط عنه الكفن الا ان يزيد قيمة الرهن على الدين وامكنه التوصل الى صرف الزيادة فى التكفين بوجه مشروع فيجب بها امكن وكذا اذا تعلق به حق الغرماء بالحجر ونحو ذلك منها يلحق بالكفن سائر المؤن وفاقا للكثير بل الاكثر كما فى اللوامع بل فى الجواهر لم يجد فيه خلافا لاتحاد الطريق بل فحوى ما دل على وجوب الكفن ولو بالنسبة الى بعضها فيتم فى الباقى بالاجماع المركب ولا ابا فيه توقف البعض وفى الجواهر اقتضاء التعليل بنفقة الزوجة ايضا الحاق سائر المؤن وفيه نظر لعدم دخول بعضها فى مؤنة الحى كالسدر والكافور وبالجملة توقف الاردبيلى وبعض من هو على مذاقه فى وجوب غير الكفن اقتصارا فيما خالف الاصل والعموم على مورد النص ضعيف منها لا يلحق بالزوجة غيرها ممن وجب نفقته كالابوين من غير خلاف بل هو داخل فى بعض الاجماعات مؤيدا بحكاية الخلاف فيه من بعض العامة وفى محكى بعض حواشى القواعد ان الفاضل فى التدريس اوجب كفن القريب الذى وجب نفقته ونقل ذلك ايضا عن موضع من التذكرة وكانه فى العبد واول عبارتها هناك عسى ان تكون موهمة ولكن بعده ظاهر فى خلافه وعلى كل حال ليس الحكم عندنا من باب الانفاق كما هو معلل به فى بعض الكتب والموضوع فى النص الزوجة فليقتصر عليها الا المملوك فالاجماع قائم على انه كالزوجة فى وجوب كفنه كسائر مؤن تجهيزه على مولاه ومعقده مطلق يشمل القن والمدبر وام الولد والمكاتب الذى لم يتحرر منه شئ ولو تحرر منه شئ فبالنسبة منها انه لو اعسر الزوج الا عن بعض القطعات وجب الميسور لانه لا يسقط بالمعسور بل الواجب هنا اشبه بوجوب نفع مال تعذر دفع بعضها دون بعض من شمول الامر الاول لجميع الابعاض ومثله فى العبد المبعض الذى لم يحصل فى مقابل الجزء الحر شئ من الكفن الا اذا كان ما يقابل الجزء المملوك شيئا يسيرا لا يستر العورة فيمكن سقوطه لعدم الفائدة منها ان هذا البذل ليس بخروج للكفن عن الملك وان وجب الدفن فيه ويتفرع عليه انه اذا اخذ الميت السيل وبقى الكفن لا يكون حكم تركة الميت بل يرجع الى الزوج فى كفن الزوجة وان لم يكن فالى ورثته وعليه لو كان متبرعا به عاد الى المتبرع او من بيت المال فاليه و اختصاص الميت به انما كان بعنوان مخصوص هو التكفين به وقد زال وان جعل فى جامع المقاصد والروض وغيرهما رجوعه الى الزوج او الى ورثتها وجهين من ثبوت استحقاقها له وعدم القطع بخروجه عن ملكه الا ان الاوجه هو الرجوع الى الزوج واحتمل فى الجواهر ثالثا وهو ان يكون للناس فيه شرعا سواء لزوال ملك الزوج عنه بالاعراض وعدم ملك الميت حتى يكون ميراثا وهو اضعف مما تقدم لانه مع الغض عن رجحان انقطاع الملكية بمجرد الاعراض لم يتحقق هنا الاعراض التام بكل وجه وانما حصل منه التكفين وهو مقيد بعنوان خاص وقد زال ومنه ينقدح ايضا ضعف كونه بحكم مال الميت الغير المنتقل الى الورثة كدية الجناية عليه بعد الموت لان ثبوته فى الدية انما هو من اقتضاء عنوان عوض الجناية وهنا التكفين لا يقتضى الا الاكساء الغير المستلزم لازيد من اباحة التصرف الخاص

المسئلة الثانية مما يلحق بهذا الباب

المسئلة الثانية كفن الميت الرجل والمراة غير ذات البعل المنفقة القدر الواجب منه يخرج من اصل تركته قبل الدين والوصية باتفاق النص والفتوى لم يخالف فيه اكثر العامة فضلا عن اصحابنا وكذا الاخبار الخاصية والعامية منها النبوى فى رجل وقصت به راحلته فمات قال كفنوه من غير مراعاة لوجود ضعفه فى التركة او وجود الدين وصحيح ابن سنان الكفن من جميع المال والصحيح الاخر عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك فى ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان يكفنه ويقضى دينه بما ترك وغير ذلك ولا ينبغى اطالة الكلام فى اصل هذا الحكم الذى هو انه اذا مات وعليه دين ولم يخلف الا مقدار الكفن الواجب صرف فى الكفن وان لم يرض الوارث والديان وانما التردد هنا فى امور منها ان الكفن الذى يستحقه الميت من ماله بلا توقف على اذن ولا وصية نافذة هو القطعات الثلاث دون غيرها ومنها ايضا اقل مصداق كل قطعة طولا وعرضا دون الازيد والازيد موقوف على الاذن بغير خلاف ظاهر ممن تعرض للفرع غير ما اشتمل عن الجواهر وكان الوجه ان التركة كلها منتقلة الى الوارث وهو مخاطب باداء كفن بلا تعيين ومن استحق عليه كلى اذا دفع مصداقا سليما ليس لصاحب الحق مطالبة غيره وتسمى القطعات الثلاث منه قطعا واما باعتبار اختلاف مرتبة القطعة علوا ودنوا فكون الازاد

برده او خاما اخروان كانت القاعدة المذكورة قاضية ايضا بكفاية الادنى اذا دفعه الوارث كما صرح به هنا بعض وقواه الاردبيلي في المجمع لكن في جامع المقاصد والروض دعوى الانصراف من هذه الحيثية الى المرتبة اللائقة بحال الميت وعليه فالحق الحاقه به معين لا مطلق وللولي مطالبة اللائق وهي غير بعيدة لكنها ليست بذلك المحقق خصوصا مع اقتضائه اضافة بعض الزيادات المستحبة بعضها في اللائق ايضا فلا فرق مع انهم لا يلتزمونه بل الظاهر الاتفاق على عدمه وفي الجواهر عند ذكر ما يتحقق به موضوع المستحب والاختلاف فيه قال المستحب مما ذكرناه اي القطعة الوافية انما هو احد افراد الواجب المخير لا مستحبا صرفا فيتخير المكلف باخراجه اي الولي من اصل المال من غير اعتراض لاحد عليه اللهم ان يكون ذلك المكلف في المقام هو الوارث فيعتبر رضاه الى ان قال لكن ما دل على خروج الواجب من الكفن من اصل المال وقال هنا ان تلك المناقشة تاتي في المستحب الصرف ايضا كالحبرة قال يؤيده اطلاق ما دل على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب انتهى ومحصله ثبوت السلطنة للولي على ان يكفن الميت من ماله الكفن المشتمل على القطعات المستحبة من اعالي الاجناس من غير توقف على رضاء الوارث ومع وجود الدين المستوعب لم نعرف من كلامه ما يساعده اما الاول فلان الولي ليس له الا اولوية مباشرة الدرج في الكفن المتعين له بموجب الادلة فالمهم النظر فيما يعينه الدليل والولاية لا تثبت شيئا ازيد من ذلك ولا تخيير له بالنسبة الى غير ذلك لان المال للوارث فلا مزاحم بمجرد اختيار الولي واما الاطلاق فان الكفن من الاصل قضيته ما سمعت ولا يخفى ان اللائق على تقدير الانصراف اليه ليس على نحو التعيين بل الظاهر منه انه اقصى ما للولي ان يتخير اذ الاستظهار ليس من لفظ الكفن بل سياق النص وعليه لو كفنه الوارث غير الولي حيث يسوغ المباشرة بالاذن من اللائق ودفنه هل يكون اثما ام لا لا يبعد الثاني لكونه من المصداق غايته كان له المطالبة بغيره ولو طالب لوجب نعم لكن لو لم يطالب لجهل منه او غيره وهل للولي ان يكفنه بالادون فان كان لمصلحة كان يبرء ذمته من الدين بزيادة كفنه او غير ذلك دينا او دنيا جاز والا فيبنى على ان الاولوية حق للميت فلا يجوز للزوم تحري مصلحة الميت ولا مصلحة في مهانته بالتكفين بغير اللائق او حق للحي فيجوز له وذا انمح مدار رايه منها ان ما سمعت من النص والفتوى انه يصرف ما خلفه الميت في الكفن مقدما على الارث بلا اشكال وان كان متعلقا به حق الديان بعد الموت بلا خلاف فيه نصا وفتوى اما اذا تعلق به حق الديان من قبل الموت برهانة او حجر ففي تقديم صرفه في الكفن او الدين تردد وخلاف ظاهر اطلاق الاكثر تقديم الكفن على الدين وتصريح جماعة بخصوص الفرض كما في البيان واللوامع تقديم الكفن وهو ظاهر الروض ايضا لاطلاق النص خصوصا صحيحة زرارة وبعدها خبر السكوني اول شئ يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث وقيل هاهنا كان على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء لان حقهم انما يتعلق بالشئ اذا وجب بقاء دينهم ونمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقديم الكفن على الدين وصرح بعضهم كما في الذكرى والموجز وكشف الالتباس تقديم حق المرتهن فيصرف في الدين وقواه في الرياض وظاهر حاشية المدارك لعدم انصراف النص الى مثله من الدين كما في الكتابين الاخيرين ولاقتضاء الرهانة والحجر الاختصاص بالعين كما في البيان والروض ولمنعهما من المؤنة في حال الحيوة وهي مقدمة على الدين كما في ثانيهما فلذا اما دعوى انصراف لفظ الدين الى غير المرهون عليه ممنوعة جدا نعم لا يبعد دعوى ظهور سياق الخبر فيما كان حق الديان في العين من مجرد الذمة دون المرهون بحق اخر من سبب اخر طار قبل الموت اوجب الاختصاص بالعين واما ما قيل مما حاصله ان حق وفاء الدين الذي هو سبب حق الرهانة اذا ارتفع بموجب النص المقدم للكفن على مطلق الدين فلا يبقى مورد لحق الرهانة ففيه ان تقديم الكفن على مطلق الدين غير مسلم وقوله نمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقديم الكفن على الدين مدفوع بان النص لم يصرح بان هذا الدين المسترهن عليه لا يجب وفائه وانما اقتضاه لتعيين ان هذا العين تصرف في الكفن وان لم يبق معه لوفاء الدين شئ ونحو هذا الاقتضاء موجود بالعكس في نص الرهن لتصريحه بان العين المرهونة تصرف في الدين وان لم يبق معه لاداء الكفن شئ فليتوجه معه ايضا منع وجوب اداء الكفن هنا وبالجملة نص تقديم الكفن معارض في محل البحث بنص الرهن بتعارض العمومين من وجه لتضمن الاول ان العين المخلفة سواء كانت مرهونة على دين ام غير مرهونة تصرف في خصوص الكفن وتضمن الثاني ان خصوص العين المرهونة يستوفى منها الدين سواء كان مع وفاء للكفن ام بغيره ولا مرجح لاحد العمومين في البين فيرجع الى الاصل من استصحاب حق الرهانة هذا ان سلمنا انصراف نص الكفن الى محل البحث والا فالدال على استيفاء الدين من الرهن سليم في المقام من المعارض وعليه لا تفاوت بين الاسباب الموجبة لتعلق الحق بالعين رهنا كان او حجرا او غيرهما ومنها جناية العبد خطاء او عمدا وان كان بعضها اقوى جدا واظهر تعلقا بالعين كالجناية

العمدية من العبد وبعضها اضعف كالحجر بل في الروض قطع بتقديم الكفن عليه فلا باس بما في الموجز من انه يتقدم على الدين ما لم يكن مرهونا او جانيا او مبيعا اتلف ثمنه المعين او فلس او مات قبل قبضه او مضت ثلاثة ولم يقبض ولا ثمنه او عين حبسها الخياط على اجرة ولم يفصل بعد بقدر الكفن انتهى وفي شرحه كشف الالتباس انه لا باس به وهو كذلك ان لم يخرج بعضها عن الفرض وان لم اجد بهذا التعميم لغيره والضابط كلما تعلق حق بالعين بسبب قبل الموت يقدم على الكفن فلا يخرج الكفن مع تعلق حق المرتهن او الغرماء بالحجر قبل الموت وفرق بعضهم فقدم حق المرتهن دون الغرماء وفي الروض قطع بتقديم الثاني وتردد بعضهم فيه مع الحكم بتقديم المرتهن واقوى منهما تقديم ارش جناية العبد خصوصا العمدية لاستقلال المجني عليه في اخذ العبد بالاسترقاق ان لم يعط الارش وفي العمد خيار ذلك اليه وان لم يسترق حتى مات المولى ومن اجل هذا قدمه على الكفن بعض من قدم الكفن على حق الرهانة بل في البيان تقديمه وان تاخر عن الموت لانه اقوى من حق الكفن والانصاف ان حق الغرماء ضعيف عن مقاومة الكفن لعدم زيادته على حق وفاء الدين الا بالتضييق الحاصل من الحجر في الوفاء به فالاظهر تقديم الكفن عليه بدلالة ما قدمه على الدين ولذا قطع به في الروض وادعى عدم الخلاف فيه في الجواهر فلا تردد ثم ان المانع من اخذ الكفن لما لكرا ولى بالمنع من وجوب بذله للزوجة وان لم يتحقق معه موضوع الاعسار منها ان سائر مؤن التجهيز كالكفن في خروجها من اصل التركة مقدما على الدين لوجهين احدهما ظهور الاجماع المحكي في الخلاف على الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة مؤيدا بالتتبع اذ لم نجد مصرحا بخلافه وقد صرح في اللوامع بعدمه وربما استند الى الاجماع المدارك حيث قال في الاستدلال لان الوجوب متحقق ولا محل له سوى التركة اجماعا انتهى لكن ظاهره دعوى الاجماع على نفيها من غير التركة لا ثبوتها فيها وفيما تقدم بلاغ ثانيهما فحوى ما دل على اخذ الكفن فانه غالبا ازيد تمولا مما يحتاج اليه في التجهيز لغلبة وقوع الدفن والتغسيل بالارض والماء المباحين وثبوته للكثير يقضي بثبوت اليسير بالاولوية ولو اتفق غيره الازيد منه قيمة فيتم الحكم فيه بالاجماع المركب وفي الانصاف ظهور اخبار الكفن في ارادة عدم تعطل امره وتجهيزه من ماله والاقتصار على ذكر الكفن في النصوص مبني على كونه العمدة غالبا مما يتصل بالعوض وبه لحوق المؤن هنا بالكفن اظهر من لحوقه بكفن الزوجة لعدم جريانه فيها لعدم بقائها معطلة لوجود المخرج لها من تركتها فلا ينبغي التامل هنا في الحاق باقي المؤن وقال بعض الفضلاء لولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل والغسل ونحوها بدعوى ان المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن انتهى وفيه عدم تبين الفرق بين قيمة الاعيان والمنافع من الافعال اذ لم يكن الفعل واجبا والوجه الذي نعتمد عليه من اجله عن النصوص قاض بعدم الفرق وفي الجواهر الفرق بين القيمة المستحقة شرعا سواء كانت لعين او منفعة وغير المستحقة كالتي ياخذها الظالم في هذه الاعصار على الدفن في المشاهد المشرفة ولو في بيت الاثمان وكاجرة المغسل اذا امتنع من يجب عليه الا باجرة فتستخرج الاولى دون الثانية ولا يخلو من وجه نظرا الى ان اللحوق مبني على الاستظهار والمتبادر المؤن المعهودة في الشرع المتعارف مؤنتها دون المحرمات فيبقى على الاصل قال اما لو كان منع الظالم والامتناع عن خاص ولا يمكن غيره فلا يجب من اصل المال قطعا انتهى وهو جيد لكن في كشف الغطاء التصريح بعدم الفرق الاول والثاني فيقدم ماء الغسل او قيمته وكذا خليطاه وكافور الحنوط والكفن وقيمة ارض المدفن لو توقف على شرائها واجرة الاعمال مع فقد المتبرع وما يندفع به المانع من ظالم او غيره كل ذلك قدر الواجب انتهى وفيه قوة ولا يخفى ان كلا من الفرقين جار احتماله في مؤنة تجهيز الزوجة التي على الزوج تتمة اذا لم يخلف قدر الكفن لم يجب على المسلمين بذل كفنه او قيمته وكذا سائر مؤنه اجماعا لان الواجب الكفائي اذا وجد الاعيان والالات هو مباشرة العمل بها ومنها من التغسيل بمعنى صب الماء والتكفين بمعنى الدرج في الاكفان والصلوة عليه ومواراته في الارض وليست الافعال واجبة مطلقة حتى يجب تحصيل الاعيان مقدمة للواجب المطلق ولو بمعونة فهم الاصحاب يدل عليه رواية الفضل الامرة باخراجه من مال الزكوة مؤيدة بوجوب اخذه من التركة ومن مال الزوج ولو كان مقدمة الواجب المطلق لوجب على المسلمين كفاية نعم بذلها مستحب مؤكد نصا وفتوى وان لم يبذل دفن عريانا الا اذا حصل مال الزكوة فيجب تجهيزه من سهم سبيل الله بناء على انه مطلق القربة لا خصوص الجهاد ويجوز من سهم الفقراء والمساكين صرح به في جامع المقاصد والروض وغيرهما لان الميت اشد فقرا من غيره ودعوى انصراف الفقراء والمساكين الى الاحياء ممنوعة كدعوى عدم حصول القبض في الميت لان الصرف عليه بحكم قبضه كايصاله الى الاشراف من غير علمهم مضافا الى جواز وفاء دين الميت من حصة الغارمين وتكفينه اهم في نظر الشارع من ابراء ذمته من الدين نصا وفتوى حسبما تقدم بعض عليه بالفحوى وكذا اذا كان بيت المال اخذ منه للتجهيز لان مصرفه مصالح المسلمين وهذا من المصالح صرح به ثاني المحققين والشهيدين وغيرهما والفرق بين اخذه منه ومن مال الزكوة وجوبه من بيت المال دون الزكوة لان التخيير في تعيين المستحق المدفوع له بيد المالك

في الزكوة فله ان لا يصرفه على هذا المستحق ولا يجب البسط على الاصناف حتى يتعين للميت من سهم سبيل الله مع التخيير ايضا في تعيين السبيل لكن من تعرض لهذا الفرع ممن تقدم كاشف اللثام اوجب التجهيز من مال الزكوة ومن بيت المال كما صرح به في جامع المقاصد والروض مستدلين برواية الفضل بن يونس الكاتب سال ابا الحسن عن رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشترى كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قال فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال كان ابي يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضى دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم وناقش في المدارك في سنده بابي الفضل وليس بشيء لكونه من الموثق مع ان الراوي عنه حسن بن محبوب من اصحاب الاجماع وفي الكشف في دلالتها على وجوب ولعله من التعليل باحترامه مع ان اكساءه حيا مستحب فكذلك ميتا ومن كون الامر بتشييعه استحبابيا فكذلك باقي الاوامر المتسقة معه بتكفينه وتحنيطه وكذا اعطاء عياله من الزكوة بقدر ما يجهزونه وفيه نظر اذ لا يتعين التشبيه باحترامه الاكسائي بل بنوع احترام اللازم والتشييع المراد به حمله للدفن الواجب مقدمة للواجب الكفائي فلا صارف للاوامر عن حقيقتها بل مع قطع النظر عن الخبر يمكن الجابر بدعوى ان التخيير للمالك بين الاحياء اما اذا حضرت لا مال له ولا باذل ولا كافل فيتعين تعلقه بمن لكونه اهم لضرورته بالبقاء جيفة كما في حيين احدهما في مجاعة ومسغبة نعم الامر باعطاء عياله ان كانوا ليس وجوبيا بل ندبيا لئلا يعيرون بتكفين الاجانب ميتهم ويشكل ما في ذيل الخبر من انه مع تكفينه بالمتبرع به ياخذ وارثه الكفن ولا يوفي منه دينه بان مقتضى ما رجحناه سابقا فيما اخذ السيل الميت وبقي الكفن هو رجوعه الى حيث اخذ منه وان رجحنا فيما تقدم صيرورته بحكم مال الميت فمع عدم امكانه هنا لعدم الباس الميت فلم لم يوف منه دينه مقدما وقيل بالتعبد في هذا الحكم لمكان هذا الخبر وهو ضعيف باثبات هذا الحكم المخالف للعمومات القطعية مشكل جدا بل ممنوع ولعله من هنا قال في جامع المقاصد للنظر فيه مجال فلم مقتضى القاعدة عوده الى مال الزكوة لكن جوازه لا تعينا ان كان من بيده مستحقا فلا مانع من استحباب ابقائه في يد عياله محتسبا من الزكوة لقوله في الخبر فليكفنوه الخ وقد يرتفع الاشكال ايضا بحمل اعطاء عياله على ان يكون لهم استحقاقا فيجهزونه من مالهم ولا ينافيه قوله صار اليه بعد وفاته باعتبار ظهوره في صيرورته للميت لان الاضافة اليه يكفي فيها ادنى الملابسة من الباسهم اياه لكن يبطل الاستدلال بالخبر على التجهيز من مال الزكوة وعلى كل حال من الغريب ما في الذكرى من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه اخر فيترك ما خلفه لورثته لا يقضى منه الدين وتبعه في جامع المقاصد مستدلين بالخبر بناء على افادته كلية ان ما اخذ للتجهيز بمجرد اخذه من غير استعماله في الميت يختص بالميت ومع ارتفاع حاجته اليه يختص بوارثه دون الديان ونحن لم نلتزم به في مورد الخبر وحملناه على الاستحباب فكيف بكليته وخصوصا في الماخوذ من التركة مع وجود الدين الذي لا احتساب فيه ولا معنى للاستحباب المسئلة الثالثة انه لا يجوز نبش القبر اجماعا مستفيضا من المسلمين وفيه بلاغ دليلا فلا حاجة الى الاستناد له الى خبر من جدد قبرا لان الاختلاف الشايع في متنه يمنع من الاستدلال به ولا الى ما ورد في قطع يد النباش لانه لسرقة الكفن من القبر الذي هو حرز له وقد صرحوا في الحدود بالاجماع على اشتراط القطع باخذ الكفن نعم لا باس بالاستناد الى ان النبش هتك لحرمة الميت ومثلة به بل لا باس بالاستدلال باوامر الدفن في الارض الذي هو بمعنى الستر والخباء فيها بتقريب ان المقصود منه المدفونية كالامر بخياطة الثوب المقصود به المخيطية ولا ريب ان المقصود من ايجاب مستورتيه ليس ستما لها انا ما بل ما دام عنوان الميت باقيا ونبشه كشفه عنه وهو ضد الغرض ولو في ان فيحرم وهو اوفق بعموم الحرمة ونافع في جملة من المسائل الاتية وعلى كل حال لا اشكال ولا خلاف في حرمته فوسوسة الاردبيلي في الحرمة حيث قال في المثلية والاهتاك بمجرد النبش تامل فالدليل هو الاجماع لو ثبت في غير محلها انظامه بعدم الاعتراف بالاجماع وقضيته عدم تسليم الحرمة نعم يختص الحرمة بقبر من يجب قبره من المسلم ويحرم نبش قبور اهل الذمة فيما لا بموجب لذمته دون غيرهم من الكفار وتعميم صاحب المناهل في كتابه الاصلاح حرمة النبش للكافر الحربي لصدق النبش غريب جدا لان استدلالهم بالهتك يكشف عن مرادهم فضلا عن الاستناد بامر الدفن والظاهر ان شق السرداب من النبش المحرم فما في الذكرى والروض من عدم حرمته اذا كان الدفن في سرداب بدعوى عدم صدق النبش ضعيف لابتنائه ظاهرا كما يفهم على انحصار الدليل بالاجماع الذي معقده هو لفظ النبش لكن المراد منه مطلق الكشف

في مستثنيات النبش المحرم

عن الميت قطعا كما يشهد استدلال المجمعين بالهتك والمثلة ونحوهما ومدار النبش المحرم على تكشف الميت وبروزه لانه مقتضى التعليل القائم للحرمة فاذا نبش ما لم يبلغ الميت او فتح من السرداب ما لم يبرز به الميت لوضعه في قضاه مثلا ونحو ذلك لم يحرم وستسمع في اخر المستثنيات من الحرمة من الذكرى ما يوافقه بل لو شوهد من ثقب في جانبه تبعد ومعالجته شيئا يسيرا من اطراف كفنه ونحو ذلك لم يحرم ويستثنى منها صور بعضها اجماعا وبعضها على الخلاف تتميز في عدادها منها النبش بعد البلى ويختلف زمانه باختلاف الامكنة والاهوية وجوازه مع اجماع في غير قبور الانبياء والائمة ولو على تقدير القول ببلى اجسامهم وامثالهم فالنبش مناف للتعظيم الواجب في شانهم بل هتك وتخفيف بالنسبة اليهم لا يقال لو كان هتكا بعد البلى لا نقول التحريم في غيرهم من المؤمنين ايضا لانا نقول اولا هو هتك بالنسبة اليهم الذين هم شعار ولا يستلزم كونه كذلك مطلقا وثانيا ان لم يكن نبشه بعد البلى تخفيفا وهتكا فانه تعظيم وهؤلاء يجب تعظيمهم البتة ولا يجب التعظيم في غيرهم بل عدم الهتك والاولى ان يقال ان الفرق غرض الباري متعلق ببقاء قبورهم مزارا للخلق اكراما لهم واعلاء لشانهم ورموزا للعباد كما يدل عليه قوله حتى من علينا بكم فجعلكم في بيوت اذن الله ان ترفع وينافيه الاندراس بخلاف غيرهم ومن اجله جاز الفرق ويلحق بها قبور اولادهم الصلحاء الصلبية او القريبة جدا مع مزيد العلم والاختصاص كعبد العظيم الذي في الري ونحوه بل قبور بعض الاولياء من الصحابة كسلمان ونحوه من الذين كانوا من اركان الاسلام يومئذ بل لا يبعد الحاق قبر بعض علماء الشيعة اذا بلغ هذه المرتبة فيعلم تعلق الغرض بجعله شعارا او مزارا كقبر شيخنا الكليني والصدوق والمفيد والطوسي ونحوهم ومدى الحرمة فيما عدا الشعار هو البلى والاندراس كما هو المصرح به في كلام من تعرض لاستثنائه وينبغي التحديد بالخروج عن طبيعة العظامية ولو بفقد خواصها وان لم تندثر بالتراب لا بمجرد صيرورتها خلقة كما يفسرها الرميم في اللغة للاستصحاب والقطع بان عظام الميت بحكم الميت فيما يتعلق بنحو هذه الاحكام فالحكم باق ما دام العنوان باقيا وكذا المدفونية تتبع العنوان ولعل مرادهم من البلى كما قد يشهد له قوله في التذكرة اذا نبش بظن الاندراس فوجد عظاما ردها وحفر في غيره وفي الذكرى وجامع المقاصد فلو ظهر بقاؤه وجب اعادته الى ما كان ومرادهما البقاء في مقابل الفناء وليس المراد الفناء والعدم الصرف قطعا ولا بالبقاء استمراره على ما كان ولا حال النبش بذهاب اللحم فليس الا بقاء العنوان وقد تحقق ان العظام بحكم الميت فيعتبر بقاء عنوان العظام وعدمه ويحرم الاقدام حتى يعلم البلى علما عاديا او بحجة شرعية كالبينة ولا عبرة بمطلق الظن كما في ساير الموضوعات العادية وان قيل بجوازه معه وكانه نظر الى استلزام القصر على العلم تعطيل الدفن لتعسر العلم وفيه منع التعطيل مع العبرة بالعادة خصوصا مع اعتبار قول اهل الخبرة كما لعله الاقوى في نظاير المقام للسيرة وغيرها وان تامل فيه ما لم يورث القطع في الجواهر واذا نبش فوجد غير بال وجب الطم عليه وعلى غيره محصلا للغرض المنتقض بالنبش وفي جامع المقاصد مع علم صيرورته رميما لم يجز تصويره اي بصورة القبر وعليه فلا يجوز ابقاء صورة القبر ايضا خصوصا بتجديدها المشعر بجدة الا لكن عمومه محل منع نعم اذا اريد الدفن فيه لم يجز المنع منها اذا دفن في ارض مغصوبة ذكره جماعة قاطعين به بل لم يوجد مصرح بخلافه ولذا وجب اخراجه هتك حرمة الميت وظاهرهم ذلك وان قل المالية وعظم الاهتاك واستدلوا بتقديم حق الحي المالي على حق الميت الاحترامي وفي الجواهر لولا ظهور الاتفاق لتكافؤ الحقان ووجب الجمع ببذل القيمة من تركة الميت وثلثه او بيت المال وفعل الغاصب انما يسقط حرمة نفسه لا حرمة غيره قلت وقد يعطيه قول الفاضل فيما ياتي من النبش اذا كفن بمغصوب فرقا بينه وبين الدفن في مغصوب بان يتعذر تقويم الارض الى بلى الميت بخلاف الثوب وما قيل من ان الواجب في التجهيزات مباشرة الافعال دون بذل الاموال لا يقضي بجواز الاخراج هنا للفرق الواضح بينهما بعدم الهتك منه اذا لم يبذل المال لتحصيل الدفن بخلاف الاخراج فالذي ينبغي موازنة الحقين من ضرر صاحب المال واهتاك حرمة الميت والظاهر تقديم مراعاة الضرر اذ لا يزيد الميت على الحي احتراما الا ترى اذا وضع انسان في دار غيره لم يجب عليه الخروج اذا لم يرض المالك ببقائه وان كان في خروجه اهتاك حرمته نعم ما في الجواهر انه لا فرق في الجواز بين زيادة هتك حرمة الميت من تقطيع ونحوه وعدمه كما صرح به غيره ايضا فيه انه ربما حصول تقطع الاعضاء بالاخراج فيشكل الاقدام مع العلم بانه جناية على بدن الميت لغير المقصر في الدخول ويتعين الجمع هنا بقبول القيمة ولعل المراد ان له الاخراج وان كان منقطعا فان الاهتاك معه ازيد وعلى كل حال لا فرق بين جميع المدفن وبعضه ولا بين منفعته وعينه وان كان العين للغاصب ولا بين ما اذا كان عاديا من حين الوضع او طرء العدوان بعده كالمعتقد اباحة المكان بتسبيل الارض فتبين بعد الدفن خلافه بل وان كان وضعه باستحقاق كما اذا دفن في ارض استاجرها للكل انتفاع يشمل الدفن فانقضت المدة قبل البلى واحتمل

في الجواهر في الاخير الجمع بين الحقين بالالزام بالقيمة وفيه ان الاخراج ليس من باب المؤاخذة حتى يتفاوت بين لو وضع عدوانا وغيره بل هو لسلطنة المالك وهي في الابتداء والاستدامة سواء وحرمة الهتك ان كانت مانعة فكذا في الابتداء والاستدامة سواء والا فكذلك ايضا نعم اذن المالك ابتداء له اثر فلو اذن بالدفن لم يكن له العدول قبل البلى والاخراج لاقدامه على تضرره باذنه بالدفن المستلزم للبقاء ولا يقاس بالزرع المأذون فيه باستعارة الارض له ان قلنا فيه بجواز العدول والقلع لان ضرر القلع قد اقدم عليه الزارع بوضعه في ارض غيره بغير عقد لازم وهنا الحق للميت الذي لم يقدم على شيء فهو كما اذا دفن ميتا في ارضه ثم يريد نبشه واخراجه قبل البلى نعم له الرجوع قبل الطم لعدم انعقاد المانع بعد وفي جامع المقاصد جزم بحرمة النبش اذا امكن ارض مباحة ومع التعذر قال فيه نظر ولا يعرف وجهه فلا يخفى ضعفه ومنها اذا كان الميت مكفنا بمغصوب فللمالك نبشه لاخذ ماله لما مر في الارض من غير خلاف فيه الا في المنتهى فلم يجوزه هنا مع التجويز في الارض فارقا بتعذر تقويم الارض الى بلى الميت بخلاف تقويم الثوب كانه مبني على ما اشرنا اليه في الارض من ان الحكم الجمع بين الحقين ببذل القيمة ففي الثوب يجب قيمة العين لعدم بقائه الى بلى الميت بخلاف الارض لبقاء عينها فيجب قيمة تعطلها الى البلى وهو متعذر للجهالة وحيث تعذر الجمع ببذل القيمة يتعين ترجيح حق المالك بتجويز افراغ ملكه وهذا قول الشافعي من قبله حكاه عنه في التذكرة وفيه امكان العلم بمنافع الارض مدة يعلم فيها البلى فيها ولو بالرجوع الى اهل الخبرة وفي الذكرى ربما احتمل اذا ادى النبش الى هتك الميت بظهور ما ينفر منه لم ينبش لبقاء حرمته وفي جامع المقاصد لهذا الاحتمال وجه ويجيء في الارض المغصوبة ونحوها وكانه مبني على ان حرمة النبش تعبدي للاجماع وان لم يستلزم هتك حرمة الميت فان خلا من الهتك كان المعارض لحق المالك حق الله المحض من النبش ويقدم حق الادمي واما مع الهتك فيعارضه حق الله وحق الادمي من حرمة الميت فيترجح مراعاتهما عليه ولا يخفى ضعفه لان النبش في نفسه هتك ومثلة وحرمته لحق الميت وانما كان يعطيه استدلال المجمعين بالهتك والمثلة ومنها اذا بقي في القبر مال فيجوز لمالكه النبش لاخراجه بغير خلاف وصرح بعضهم بانه سواء كان قليلا او كثيرا للوارث او للاجنبي لنظير ما مر في الارض والكفن المغصوبين واما ما روي من ان المغيرة بن شعبة طرح خاتمه في قبر النبي ص ثم طلبه ففتح موضعا من القبر فاخذه وكان يقول انا اخركم عهدا برسول الله ص فهو من موضوعات العامة وكان المغيرة وقت دفن النبي ص في شغل عنه بما اشتغل به في السقيفة وقد ورد تكذيب علي ع ايضا دعواه ومنها للشهادة على عينه بحق ولم ار من ناقش في جواز النبش له الا في الجواهر فناقشه باطلاق الاجماع المحكي على حرمة النبش سيما في المعتبر حيث حكاه على ما عدا اربع صور وليست هذه منها قلت ان كانت الحرمة للاجماع فالاولى ان يقال بالجواز فيه وبالجملة استدل على الجواز فيه بنظير ما مر من تقديم حق الادمي المالي فان للديان مثلا استيفاء حق الاشهاد عليه لتوقف تنجز حقه لو كان حيا او توقف استيفائه عليه فلا يمنع منه وان تضمن هتكا له وليس حرمته ميتا بازيد منها حيا نعم يقيد بما اذا انحصر ثبوت الحق به وعلم ان النبش يحصل لعدم التغير الموجب لعدم معرفته اقتصارا في تجويز ما ثبت عموم حرمته على صورة ثبوت المجوز ومنها اذا ابتلع الميت في حياته مالا لغيره ففي جواز النبش لشق بطنه لاخراج ماله وعدم جواز النبش قولان مبنيان على جواز شق بطن الميت لاستنقاذ المال وعدمه فان جوزناه كان كما لو بقي في القبر مال في جواز النبش لاخراجه وان لم نجوزه كان حرمة النبش سليمة عن المعارض وفي الخلاف عدم الشق من اجله مطلقا كان له او لغيره لان حرمته ميتا كحرمته حيا ولا يجوز حيا فكذا ميتا وفي التذكرة استوجه الشق في مال غيره وكان عدمه في ماله نظرا الى انه اتلف مال نفسه في حيوته فلا يثبت للوارث حق وفيه انه لو كان تلفا امتنع في مال غيره ايضا ولو لم يكن تلفا جاز من اجله شق الاجنبي لاخراجه فكذا الوارث لانتقاله بالموت اليه ولعل عدم الشق مطلقا اقوى لما مر عن الخلاف وكونه هو الذي اسقط حرمته بابتلاعه كما لا يجوز الجناية عليه حيا بشق بطنه بل يجمع بين الحقين بدفع العوض كذلك لا يجوز ميتا لحرمة الجناية على بدن الميت ايضا ولذا يثبت به الدية وان كانت اقل من ديتها حيا وحيث يحكم باخذ العوض دون الشق ليخرج من صلب تركته لانه بحكم عوض اتلافه في حيوته لكن اذا انشق وخرج يرجع الى مالكه نظير المال المطروح في البحر ومنها لو دفن بغير غسل كما في المنتهى معللا بالمحافظة على الواجب ولا دليل على سقوطه وفي الجواهر لانصراف حرمة النبش الى الاقبار الشرعي وهذا منهي عنه لتاخر الامر به عن الامر بالغسل او ما يقوم مقامه وقيده في المدارك بما اذا لم يخش فساد الميت وفي الخلاف حرمة النبش هنا قال لا يدل عليه عموم كل خبر يتضمن النهي عن نبش القبور وتبعه جماعة كما في المعتبر والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد واما اذا دفن بغير صلوة فلم اقف على من صرح بجواز نبشه للصلوة بل صرح غير

بالجواز منها لفقد الاجماع لتصريح جماعة صح

واحد بعدم

واحد بعدم جوازه وينبغي القطع به لسقوط تداركها حيث تفوت بالصلوة على القبر نصا وفتوى واما النبش للتكفين ففي المنتهى عدم جوازه وفي البيان وتبعه في المدارك انه كالغسل وقواه في الجواهر واما النبش للاستقبال به في القبر فجوزه في البيان والذي يقتضيه النظر القول بان الدفن مع فقد احد هذه الواجبات ان وقع باذن شرعي كما اذا لم يوجد الماء فيمم او والتراب فيئس منهما او من الكفن او فرض عدم التمكن من الاستقبال به حين الدفن ثم امكن ونحو ذلك لم يجز النبش لتداركها بعد امكانها لما مر من كون الدفن المتعلق للامر هو المستدام ومتى ظاهر به استدامه وان لم يقع باذن شرعي ولو مع عدم الاثم كنسيان شيء منها فضلا عن العاصي بتركه يجوز النبش لاجل تداركه استصحابا للوجوب وعدم شمول نهي النبش لمثله وعدم انصرافه اليه مع امكان كون هذا النبش من حيث وقوعه لاصلاح حال الميت ليس هتكا له بل هو اكرام له ويتجه تقييد الجواز بعدم فساد الميت لاهمية مراعاته من مراعاة تلك الامور قطعا هذا في غير الصلوة وفيها لا يجوز النبش بل يصلى على القبر على الكلام المتقدم وفي المعتبر انه كذلك عدم التكفين للاستغناء عنه بالقبر لحصول الستر به وربما يعطيه النص الوارد فيمن لا كفن له يوضع في القبر ويستر بالحجر وغيره ثم يصلى عليه وفيه ان غناء الوضع في القبر انما هو عن الستر عن النظر وهو المقصود بالنص وليس الغرض من الكفن مجرد ذلك ولذا وجب التكفين مع الامن وهو واضح ولو دفن في حرير ففي الذكرى وجامع المقاصد حرمة النبش للتكفين بغيره وفي الكشف ان فيه وجهين من كونه محرمة التكفين به كالمغصوب وكذي القيمة الواقع في القبر ومن الفرق بينهما بان الحق هنا لله تعالى وفي المغصوب للادمي وهو اضيق وفي الجواهر زيادة الفرق بكونه هو المتلف له حقيقة هنا بخلافه هناك مع ان الحق هنا ايضا للادمي لعدم ذهاب ماليته ولا يخرج عن ملكه بذلك انتهى ولا يخفى ان النظر في هذا الفرق ليس من حيثية حق الادمي لتقدم ذكره ولفرض رضاه ببقائه بل من حيثية كون التكفين محرما فالترديد في خصوصه من انه بمنزلة العدم فهو كفرض الدفن عريانا وان اصل التكفين والستر حاصل غير انه فاقد لشرط تداركه يعارض بفوت غرض اخر وهو عدم الاهتك بالنبش وجعله بمنزلة العدم والبناء فيه على ما بني عليه في النبش لعدم التكفين اولى وفي كشف الغطاء عد منها ان يكون ابعاضا وقد دفن بعض منها فينبش لادخال الباقي معه في وجه قوي وفي المعتبر لم ينبش ويدفن الى جانبه او ينبش من القبر اي شيء منه لم يبلغ الميت ويدفن فيه لان نبشه مثلة وهتك لحرمته وينبغي تفرقة اجزائه ذلك وتبعه في الذكرى قال ولو امكن ايصاله بفتح موضع من القبر بحيث لا يؤدي الى ظهور الميت امكن الجواز لان فيه جمعا بين اجزائه وعدم هتكه انتهى وهذا مبني ما اشرنا اليه من ان مدار حرمة النبش على بروز الميت وظهوره لا مطلق حفر قبره وعد في الكشف المذكور مواضع اخر للجواز منها ان يخشى على بدنه من اخراج الحيوان او عدو اي مثلة به او حرقه او غير ذلك من المحاذير ومنها اذا تجددت مظنة حيوته ومنها اذا تضرر من بقاءه تضررا عظيما على المارة ومنها اذا علم وجوده عدوا من اعداء الله او وجود امرأة اجنبية معه ومنها توقف اصلاح المحل الذي جعل مقبرة او اصلاح المشهد المدفون فيه عليه ومنها اذا اريد تعمير دار وجد فيها او اضطر الى جعله بئرا او مجرى ماء مضطر اليه انتهى وان كان بعضها لا يخلو من المناقشة على بعض الاحتمالات **فرع** لو اوصى بدفنه في مكان معين يجب العمل بموجبه ولا يقاس على الايصاء بصلوة غير الوارث عليه فاذا دفن في غير مكان لغفلة او نسيان ونحو ذلك مما لا يكون الاقدام محرما فهل يجوز نبشه ونقله الى المكان الموصى به اذا امكن ام لا يجوز الظاهر العدم لعدم دخوله في الوصية لحرمته الا اذا كان الموصى به مما ينقل اليه بعد الدفن كالمشاهد المشرفة على تقدير القول به كما تسمعه عن جماعة فيجوز على كل حال فضلا عما لو اوصى وهكذا الحكم اذا دفن في موضع لم يوافق رضا الوارث الولي والله العالم ولا يجوز نقل الموتى وتحويلهم من مقر الى مقر بعد دفنهم وحرمته اجماع كما حكاه صريحا في الرياض ومن قبله في المسالك ويساعده التتبع وان تلجلج فيه الاردبيلي وبعض من هو على مذاقه فانا لم نجد من قبله تصريحا بالجواز الا ما حكي عن الوسيلة من كراهة تحويله من قبر الى اخر وعن الاسكافي من نفي الباس عن التحويل لصلاح يراد بالميت مع احتمال ارادته الاصلاح اللازم المراعاة لخوف اخراج عدو واحراقه مثلا وما اشبه ذلك ومن هنا قال في السرائر انه بدعة في شريعة الاسلام وهو الحجة مضافا الى اوامر الدفن بناء على ما اشرنا اليه من كون متعلقها وضعه في مقر من الارض مستمرا والنقل والاخراج مناف له فيجب تركه والى ما في الاخراج من الهتك فان النبش والكشف عنه هتك وبنوا عليه حرمة النبش فالاخراج اولى وفي الجواهر ان الحرمة انما هي من جهة استلزامه النبش كما يعطيه استدلالهم بذلك وان اطلاقهم حرمة النقل مبني على الغالب من استلزامه له فان نبش بوجه غير محرم لم يحرم نقله بل كان من النقل قبل الدفن المكروه لعدم الفرق في كراهته بين كونه فوق القبر او فيه لانه كان

الاماكن الجنائز

الاماكن للجنازة المنقول نح وبالغ في الاصرار عليه وهو غريب جدا لتعبير الاصحاب عن المحرم بالنقل وتعبير بعضهم بتحويله من قبره
وكل منهما يحدث بعد النبش مع ان حرمة النبش مذكور قبل هذا فما وجه اعادته وجعله من عطف الخاص على العام بعيد لا داعي
له وعد بعضهم النبش للنقل الى المشاهد من مستثنيات النبش المحرم لا دلالة فيه على ان نفس النقل الى غير المشاهد ليس بمحرم على انه
لو كان مورد الحرمة في كلامهم ليس النقل بل النبش للنقل لكان مورد الكراهة على قول ابن حمزة في مسئلة النقل بعد الدفن ايضا
هو النبش مع انه لا قائل بجواز النبش ولو للنقل الى غير المشاهد ودعواه ان النبش حيث لم يحرم فالنقل كنقل الميت قبل وضعه في القبر
ممنوعة اشد المنع ضرورة ان قبله لا هتك وليس منافيا الامر الدفن اذ هو قبل الوضع موسع الى خوف الفساد بخلاف النقل بعده و
مجرد الاستدلال لحرمة النبش لا يدل على ما يدعيه لانه استدلال لغالب افراده المستلزمة للنبش مع وقوع الاستدلال في عبارة
بعضهم كالروض بحرمة النبش واستدعائه الهتك فالاول لغالب الافراد والثاني للعموم وبالجملة لا ينبغي التامل في ان مجرد نقل
الميت من قبره بعد دفنه وتحويله منه الى مكان اخر في ذلك البلد او الى بلد اخر او قبر اخرى ولم ينقله بل دفنه بجنب قبره الاول
او اعاده ثانيا في قبره الاول لكنه محرم لان المامور به هو الدفن المستمر وهذا كله مناف له قال صاحب المناهل في كتاب صلاته
من تعمد اخراجه من قبره الى موضع اخر على الوجه المحرم فيمكن ان يقال وجوب الاعادة في حقه الى قبره الاول انتهى وهو بعيد اذ بعد
اخراجه يجب دفنه مطلقا ولا خصوصية لقبره الاول ولا يتوهم انه لا قضاء مطلوبية الدفن المستمر اعادته اليه لانه مدفوع بان المقصود
من المستمر عدم الخروج من عنوان تلك المدفونية الشخصية وقد انتفى باخراجه فلا يتفاوت باعادته اليه او الى غيره او يتوهم ثبوت
حق اختصاص في الوضع الاول في ذلك الموضع واخراجه انتزاع منه فيجب ارجاع حقه باعادته فيه لانه مع كونه في حيز المنع لا يتم
اذا دفنه بعد الخروج في مكان اشرف لانه زيادة خير له وليس على حد الحي في التوقف على رضاه لا محالة وهل يحرم النقل مطلقا
او يجوز الى احد المشاهد المشرفة بل مطلق الاشرف المنسوب الى المشهور هو الاول وفي التذكرة انه بدعة في الاسلام وصرح جماعة
منهم ثاني المحققين والشهيدين بجوازه بل عند هؤلاء لا ينفك عن رجحانه وقواه في الرياض للاصل السالم عن المعارض وهو مبني
على كون دليل حرمة النقل هو الاجماع وهو منتف فيما كان الى المشاهد قالوا ولو كان حرمته للهتك فهو ايضا غير متحقق مع قصد
النقل الى المشاهد بل هو اكرام له لوضعه في مكان امن من لجاء اليه وانت قد عرفت استناد الحرمة الى اقتضاء الامر بالدفن فلا
يجدي في رفعها قصد المشهد الا ان يرد نص في خصوصه وقد ادعاه جماعة من رواية نقل نوح عظام ادم الى النجف وموسى عظام
يوسف الى بيت المقدس من الشام وعن الشيخ انه وردت رخصة بالجواز الى المشاهد قال سمعناها مذاكرة ولعلها الرخصة
المستفادة من نقل ائمتنا عليهم السلام نقل العظامين قال في جامع المقاصد لان الظاهر انه عم ذكره مقررا له كفضيلة ذكرى على
كل حال حسن اي كما استفاده وامضاه رجحانه في حال التخلي واستدل لو ابه له وفيه ان ظهور التقرير مسلم لو كان في معرض بيان حكم
ذلك كما لو كان مسبوقا بالسؤال عنه كما وقع كثيرا السؤال عن حكم شيء فاجاب عم بان موسى مثلا قال كذا او فعل كذا وهنا ذكرها
ابتداء فيجاز كونه على حد اخبارهم عن حال اصحاب الكهف ونحوه وتنظير الخبر بخبر ذكرى في كل حال حسن كما في جامع المقاصد
الروض في افادة التقرير مع وجود التصريح بالعموم بكل حال في الثاني ووقوعه موقع الجواب عما ناجاه موسى من ان لي حالات
استحيي ان اذكرك فيها فقال الله سبحانه ذكري في كل حال حسن في غير محله جدا مع ان الوارد هنا حكاية فعل لا عموم فيه فيحتمل خصوصيته
للواقعة ففي اخراج عظام ادم لان ماء طوفان كان يظهره من قبره ويقذفه فينافي حرمته فامر باخراجه وكذا يوسف حيث كان
على شاطي النيل فلعل الماء كان يستولي عليه اوقات مده او لعله لا اخراجه من ارض مصر المذمومة كرامة لنبيه الى غير ذلك من
الاحتمالات الجارية في الافعال ومرسل الشيخ مع عدم الجابر له واحتمال كونه الخبرين لم يعول عليه فانه بعد نقله قال في المبسوط
والاول اي عدم النقل افضل وفي النهاية قال والاصل ما قدمناه اي منع النقل واما التمسك له باطلاق ما دل على استحباب
الدفن في اراضيهم وجوارهم ففي غير محله جدا لكمال ظهوره فيما لم يدفن بعد واما نقل بعض العلماء بعد دفنهم كالمفيد من داره الى
جوار الحسين عم والبهائي من اصبهان الى جوار مولانا الرضا عم فيما يقال ان تحقق شيء منه لم يخرج عن حكاية الفعل في القضية في
واقعة لا عموم فيها فلعله كان لحدوث ما اوجب النقل من محذور في بقائه في مكانه او كان المباشر قويا لا يعارض وقد صل فيما
مع تقليده من يجوزه او عدم مبالاته الى غير ذلك من وجوه احتمالات الافعال فالاقوى عدم جواز النقل بعد الدفن مطلقا و

وعلى تقدير الجواز الى المشاهد وساير الاماكن المشرفة ينبغي القطع بتقييده بما لا يظن الفساد كما قيد به في جامع المقاصد والروض وغيرهما وعدم
تقييد جملة به انما هو للوضوح فتصريح بعض المعاصرين بعموم الجواز في النقل الى المشاهد قبل الدفن وبعده لصورة ظهور الفساد فضلا
عن ظنه ومبالغة شيخنا صاحب كشف الغطاء فيما يحكى عنه بتجويز تقطيعه للنقل الى المشاهد اذا توقف عليه ومقايسته له على الحي
يتحمل الاذى الادنى في بدنه فرارا من الاعظم لا يخفى كونه مجازفة عظيمة لمقايسته سقيمة ضرورة ان الجواز في المقيس عليه انما هو مع لزوم
امرين ورود الضرر الاعظم وحصول التخلص بتحمل الاضعف وهما معا مفقودان هنا فالاول لان رجاء فضل الباري وعدم القنوط
مانع من احراز وروده والثاني لان المحرز حصول النجاة مع شفاعة صاحب المشهد واما حصول الشفاعة لخصوص الشخص بل عدم اعراضه
عنه لسوء اعماله فاني له باحرازه وان كان لنا فيهم امل طويل ورجاء عظيم لكن مخالفة الواجبات والمحرمات الشرعية بمجرد ذلك خارجة عن
مذاق الفقه هذا مع ان النقل الى المشهد كيفما قدر لا يزيد على الاستحباب المؤكد ومع مظنة الفساد لا ريب في عدم جواز الانتظار بالجنازة
لدرك معظم واجبات التجهيز وكذلك نبشها واخراجها ونقلها مع حصول الشناعة والفساد لدرك معظم الواجبات محرم فكيف يجوز
لدرك مستحبها وليس وجوب الدفن واستمراره لمجرد الاحترام وعدم الانتهاك حتى يقال لا هتك مع قصد المشهد فيجوز تاخيره فيما لم
يدفن بعد واخراجه ونقله فيما دفن بل تعبدي وغاية سعته وجوبه فيما لم يدفن مظنة الفساد قطعا المسئلة الرابعة ان الشهيد وعرف
المراد منه الذي يسقط عنه التغسيل والتحنيط والتكفين بانه المسلم او من بحكم المسلم مات في معركة قتال كان باذن الامام عم او نائبه الخاص
وكان هو من حزب الامام عم وموته بغير الحتف بل بسبب القتال فخرج بقيد المسلم ومن بحكمه الكافر المغاير لاهل الحق وبقيد الموت في معركة
القتال المجروح فيها اذا مات في خارجها وبقيد الكون من الحزب المسلم الباغي المقتول وغير الباغي ايضا الواقف لمجرد التفرج او لغرض اخر
او عابر طريق صادفه ومنه فالمراد ليس مجرد الحزبية في الاسلام بل الحزبية في الحرب ولو في توابعه ولوازمه وبالقيد الاخير الموت بحتف الانف
وخرج بقيد اذنه او نائبه ما لم يكن بالاذن كما اذا دهم الكفار المسلمين في غير محضر الامام ولا بحال الاذن كجهاد المسلمين مع الكفار في زمان
الغيبة لكن في خروجه خلاف فالمنسوب الى المشهور اعتبار كونه بين يدي النبي ص او الامام عم بل عن الذخيرة نسبته الى الاصحاب مع الحاقهم النائب
الخاص وعن الغنية والاشارة والذكرى والدروس والمدارك والذخيرة والحدائق وجماعة اعتبار القتل في جهاد الحق وان لم يكن باذن الحجة
او نائبه وظاهر الاول دخول القيد في معقد اجماعه وقال في المعتبر ما ذكره الشيخان من اعتبار القتل بين يدي النبي ص والامام عم زيادة
لم نعلم من النص واما المقتول دون ماله واهله في حرب قطاع الطريق فليس بشهيد اجماعا كما حكاه في الروض وغيره وان شاركه هو كغيره ايضا
ممن عد في الفضل باظاهرهم خروج كلما لم يكن قتالا في محاماة الدين واما المقاتلة الدينية الخالية من الاذن فلعل الاقوى دخوله موضوعا
لان الموجود في النصوص اما في سبيل الله او بين الصفين ومطلق الشهيد كلها شاملة له غاية خروج ما لم يكن لحماية الدين بل ربما يدعى انصرافها
الى ما كان لحمايته واما دعوى خصوص ما كان بين يديه او نائبه كما في الرياض فممنوعة كمنع ما في الكشف قال عموم لفظ الشهيد له قد يمنع لان
منعه مبني على اجمال معناه لغة وعرفا فلعله مصطلح ماخوذ في معناه ما يمنع من الصدق وفيه انه لا اجمال اذ هو في اللغة كما عن الصحاح والقاموس
اسم لمن يقتل في سبيل الله وشاعه العرف ولم يثبت كونه في الشرع غيره بعد وعليه الحكم الى ان يثبت شرطية شيء اخر واولى بالمنع
دعوى اعتبار الاذن في ثبوت هذا الحكم ومع الاعتراف بصدق الشهيد مرد ونه كما استظهره في الجواهر من عبارة الشرايع ان الشهيد الذي قتل
بين يدي الامام لا يغسل فان ظاهرها الصدق بغير القيد وكونه شرطا للحكم دون الموضوع فلا يبعد كون بعض القيود المذكورة في هذا الباب
لترتب الحكم وكون الشهيد اعم منه خصوصا ببعض الشروط الاتية لكن مع الاعتراف باعمية الشهيد واثباتها بدعوى الشرطية في ترتب الحكم
محتاجة الى الدليل المعتد به ويؤكد العموم لزوم الحمل على اعتبار القيد بوجب حمل الاخبار الواقع فيها السؤال والجواب على النادر بل في
موضوع فرضي لعدم تحققه اصلا في زمان الصادق فمن الصادر منهما اخباره وعلى كل حال الحكم المذكور في المتن وغيره من انه اذا مات الشهيد
في المعركة لا يغسل ولا يكفن ولا يحنط بل يصلى عليه ويدفن بثيابه ثابت على اجماله بالاجماعات المستفيضة بل محصل ومع الغض عنها بثمان
روايات مرويته وفي الغسل خبر تاسع فلا ينبغي اطالة الكلام فيه نعم قد يتردد في بعض صور وشعب ويخفى حكم ينبغي التنبيه عليه منها
ان الشهيد يعم مطلق المقتول رجلا وانثى حرا ومملوكا عاقلا او مجنونا كبيرا او صغيرا كما صرح به بعض لعموم النص وصدق الشهيد على
الجميع ومعلومية ان صغير المسلمين ومجنونهم يتبعهم في الاسلام وفي الجواهر في تناوله من لا يكون مخاطبا بالجهاد كالصبي والامرأة مجال للنظر
للشك في تناول الادلة له اللهم الا ان يكون المسلمون مخاطبين بمحاربة العدو باطفالهم ونسائهم ومجانينهم كما اذا عظم امر الكافرين فيصدق ح

القتل في سبيل الله ونحوه وربما افتى بعض الفضلاء وقال الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله فيختص بمن كان الجهاد داعيا
في حقه او وجوبه كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ولعل التقييد بالرجحان والمخاطبة ناش من وقوع التعليق
بالمقتولين في سبيل الله بجعله صفة لنفس القتل اي قتلا مرضيا لله وهو يستلزم الامر والرجحان ولكن غير بعيد بملاحظة وقوع القيد في
التفسير اللغوي كما مر عن الصحاح والقاموس وبملاحظة التعليق على مستوى الشهيد العرفي كما مر الاعتراف به من الجواهر ايضا وعلى المقتولين بين
الصفين كما تقدم كون المراد بسبيل الله هنا المحاربة الدينية كما هو شايع في اطلاق القتل في سبيل الله فاذا انفتح السبيل بقيام المحاربة
فالمقتول فيه خصوصا بقصد حماية الدين من مثل العبد المرتد والهم صادق عليه في العرف انه مقتول في سبيل الله وان لم يامر به بخصوصه
وهو كاف في تحقق الموضوع العرفي الذي لم تثبت فيه الحقيقة الشرعية غاية ما هناك امكان دعوى تقييد المراد بعدم كونه محرما عليه
كما هو الظاهر وبكونه من احزاب الحرب وتوابعهم لا بمجرد وجوده في المعركة ومصادفة القتل قطعا وعلى التوسعة التي نحملها في التبصرة لا
لا يتوقف على قصد المقتول الحماية بل ولا المحاربة بنفسه اذا كان تبعا كالطفل ونحوه لا يقال عدم المامورية بالجهاد ملازم لحرمة المقاتلة
للالقاء في التهلكة لانا نقول ولا الظاهر كون سقوط المجاهد ترخصة لا عزيمة وثانيا بملاحظة التوسعة المشار اليها يمكن مقتوليته
بلا محاربة فتامل ان حزبية الحرب لا ينحصر في كونه مقاتلا بنفسه بل يعم جميع عملة العسكر من الخدم والتوابع حتى الاطفال ومحل المعركة لا
ايضا فيما بين الصفين فاذا خرج الى بعض الجوانب لمراقبة اطراف العسكر فتبعه العدو وقتله في الخارج داخل في الموضوع وكذا اذا تبع الشارد فرجع
اليه وقتله في الخارج لبناء المحاربات على اختلاف محاربات الخيل وتشتت جهات الحملات وتشهد له مشاهدة مقتل الحر في كربلاء ومثله كثير في
القضايا السالفة والمقتولية لا تنحصر ايضا في كونها بسبب الجرح من العدو فلو داسته خيل اصحابه في بعض الحملات او تردى في حفرة في اثناء
المزاحمة او اصابه سلاح نفسه خطاء او قهرا او تقنطر من فرسه او عبر ماء في البين فغرق ونحو ذلك كان داخلا في الموضوع ايضا منها
ان العبرة في ترتب الحكم بالموت في المعركة والحال ان الحرب قائم فلو اصيب في المحل ونقل حيا الى الخارج ومات في الخارج او مات في المحل
بعد انقضاء الحرب واطفاء نائرته ولو في بعض الزمان وجب تجهيزه كسائر الاموات في المعروف من المذهب بل الاجماع عليه مستفيض و
النص بذلك مضمرة ابي خالد وقوله قتيل المعركة في الرضوي والدلالة عليه لاناطتهما عدم الغسل بالمقتولين في محل الحرب ومقتضى عموم
منطوقهما وان ادركه بعض المسلمين وبه رمق ومفهومهما التغسيل ان لم يقتل في المحل ومقتضى عمومه وان لم يدركه المسلمون وبه رمق وعن
المفيد وتبعه جماعة اناطته بادراك بعض المسلمين اياه وبه رمق الحيوة فيغسل وان مات في المعركة وان مات قبل ادراك احد منهم فلا يغسل
وان مات في خارج المعركة ويدل عليه من الاخبار اربعة منها الصحيح عن الذي يقتل في سبيل الله يغسل ويكفن ويحنط قال يدفن كما هو
في ثيابه الا ان يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه والتعارض بينهما بنحو العموم من وجه والاخيرة وان كانت
اكثر عددا واصرح دلالة لكن لا يكافي معتضد الاول من الاجماعات المستفيضة وفهم معظم الاصحاب من النصين فيتعين ترجيح الاول
على ان الدلالة في بعض الاخيرة كالصحيح المتقدم وخبر ابي مريم الشهيد اذا كان به رمق غسل وكفن وحنط وصلى عليه وان لم يكن به رمق
كفن في اثوابه غير واضحة لكون المراد قطعا انه به رمق الى حد وغاية ولم يذكر انه ابصار المسلمين اياه فيحتمل كونه انقضاء الحرب اذ تفقد
قتيلهم وجريحهم غالبا يكون بعد الانجلاء بل يتعين ارادته منها وتاويل غيرهما من نحو حسنة ابان الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه
ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويكفن ويحنط بحمل ادراك المسلمين على اخراجهم اياه من المعركة كما يقال
ادركني من بين الاعداء اي اخرجني او ادراكهم الكامل له بوجوده حيا بعد انقضاء الحرب انه لا شك في كون العبرة بادراك بعضهم لا
جميعهم فلولا المراد منه ما ذكر لم يبق من لا يغسل اذ من يصاب الى ان يموت لا محالة يبصره ولو واحد من اصحابه ويؤيد المشهور بل يدل
عليه ان النبي ص لم يامر بتغسيل شهداء احد مع ادراك بعضهم وبه رمق الحيوة منهم سعد بن الربيع فقال النبي ص من ينظر ما فعل سعد بن
الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول الله ص فنظر فوجده جريحا وبه رمق الحديث ولم يغسل بعد موته واما خبر عمرو بن خالد عن زيد
عن ابائه عن علي ع ان رسول الله ص قال اذا مات الشهيد من يومه او من الغد فواروه في ثيابه وان بقي اياما حتى تتغير جراحته غسل فخالف
لاقوال اصحابنا جميعا مع ضعف سنده فليحمل على التقية كما عن الشيخ وغيره منها ان عدم تغسيل الشهيد بعد موته جار وان مات جنبا في
المشهور للاطلاق ولسقوط اغسال الحي بموته كما تقدم في محله ولتسمعه ايضا فيمن قدم غسله للرجم وحكى الخلاف فيه عن السيد في شرح
رسالته والاسكافي لما روي من ان الميت الجنب يغسل غسلين وان النبي ص راى ان الملائكة يغسلون حنظلة بن الراهب فقال ص وما شان

حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد ولا يخفى ضعفهما لعدم العمل باخبار تغسيل الميت غسلين كما
سنعرفه وتغسيل الملائكة حنظلة في عالم اخر لا يناط به الاحكام الفقهية قطعا منها ان سقوط التكفين انما هو اذا كان عليه ثياب فلو جرد او
كان مجردا كفن كغيره وصرح به جماعة ولم اجد ما يخالفه ويدل عليه مضافا الى الخبر الوارد في حمزة من ان رسول الله ص كفنه لانه كان قد
جرد عموم تكفين الموتى فان الوارد في الشهيد تكفينه بثيابه وهذا يختص بما كان عليه ثياب فلو كان مجردا بقي تحت العموم فالعاري يكفن بلا
اشكال كما ان من كان عليه ثياب تلف جميع بدنه يدفن فيها من غير اضافة ولو كان عليه قطعة مثلا من الثياب فلا ينزع قطعا ومثل يضاف
اليها من قطعات الكفن ما يتمم الا اني لم اقف على تصريح فيه ومقتضى عموم دفنه بثيابه كما هو في الاخبار عدم الاضافة واضافة النبي ص لحمزة
بردة في احدى روايتيها انه كفنه بثيابه وزاده بردة تقتضي الاضافة ولعلها الاظهر منها ان الذي يدفن معه هو مسمى الثوب وان لم
يصبه دم فانه كفنه والاصل فيما خرج عن مسماه المنع من وضعه معه لزيادته عما هو بدل الكفن فهو كوضع حاجة مع الميت تضييع للمال و
كلما شك في كونه من مسماه يحكم بعدم وضعه وينتزع منه وان كان فيه من دم وكذا ما كان من جلد اذا اصابه الدم كما صرح به جماعة
وفي اللوامع اكثر المتاخرين فينتزع عنه الخفان والفرو والمنص به من خبر عمرو بن خالد عن زيد عن ابائه ينزع من الشهيد الفرو والخف و
القلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود الا حل وفي الرضوي ومثل المنطقة
والفرو ان اصابه شيء من دم لم ينتزع عنه شيء الا انه يحل العقود وضعفهما في غير المعقود منجبر والنزع من شهداء احد وخروجه عن
متبادر الثياب لتبادر المنسوج منها وان كان شيء منه يشكل شيء من الثياب فقيل يدفن معه ان اصابه من دم لعموم دفنه بدمائه و
فيه ان المتبادر منه عدم غسل الدم عما يوضع من ثيابه استشفاعا بسفكه في سبيله لا دفن ما لا يوضع معه لوجود الدم فيه والا فلو اصاب
دم دراهم كانت معه فلتدفن معه ولا يقول احد وما في الخبر الضعيف الغير المنجبر لا ينهض دليلا للحكم المخالف للاصل والعموم ومنه
يتبين عدم وضع شيء من سلاحه معه وان اصابه الدم وعدم نزع سراويله وان لم يصبهما دم لشمول الثياب اياها وعن المقنعة والمراسم
نزع السراويل الا ان يصيبها الدم وكذا العمامة والقلنسوة لذلك الخبر وقد عرفت حاله بالنسبة الى الجابر فان ثبت صدق الثياب الاخيرتين
بقيتا تحت عموم الدفن بثيابه لكن حيث لم يثبت فلتنزعا كما في كل مشكوك الصدق او غير المنصرف اليه وحل المعقود كما في الخبر والرضوي
المؤيدين بحل ازرار الكفن لا باس باستحبابه مسامحة منها لا يغسل بدن الشهيد من دم جرحه لما ورد من دفنه بدمائه ولو كان عليه دم
غير الجرح او نجاسة اخرى فهل يطهر منه لعموم تطهير بدن الميت فيخرج دم الشهادة ويبقى الباقي ام لا بدعوى عموم نفي التعرض له ودفنه كما
هو بحاله بل خلو النصوص من التعرض لغسله منه مع غلبة وجوده فيه دليل عدمه ربما استظهر الثاني بعض الفضلاء منها ان كفنه
بثيابه بدلا عن التكفين عزيمة معينة لا تخيير بينه وبين النزع والتكفين لظاهر الامر والنهي واطلاقهما فاذا يدفن كل ما كان عليه لو
ازيد من قطعات الكفن او كان قيمتها ازيد بل وان كانت غالية لا يراعى الوارث في غلائه لاختصاصها بموجب الامر واما الديان
اذا لم يكن وفاء فربما تردد في تقديم الدفن بثيابه على حق الديان والظاهر تقديمه لظاهر الامر نعم لو سبق حق الغير فيه كما اذا كانت مرهونة
قدم ان لم يكن ما يفك به والا فك ثم دفن فيه تحقيقا لامتثال الامر وان كان عارية وبذل المعير وجب دفنه فيه ان كان مجانا وان رضي
بالمعاوضة عنه ففي وجوبها الدفن فيه وعدمه لعدم الامر بتحصيله وجهان الاظهر الثاني منها ان الساقط عن الشهيد من التجهيز الغسل
والتكفين والتحنيط فيصلى عليه ويدفن اما سقوط الاولين فقد مر باتفاق النص والفتوى عليه واما الحنوط ففيه مصرح به في غير واحد
من الاخبار منها الصحيح قلت كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو ولم اجد من الفتوى
ما يخالفه وتعبير البعض بانه لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن بثيابه لا مخالفة فيه بترك قول ولا يحنط لظهور ارادة الاختصار
كما يشهد له قوله بل يصلى عليه ويدفن ولم يقل بل يحنط ويصلى عليه ويدفن ثم ان سقوط التحنيط لا يدور مع سقوط التكفين بل مع
سقوط التغسيل فالمجرد يكفن ولا يحنط كما لا يغسل لاطلاق النص بنفي تحنيطه واما الصلوة عليه فغير ساقطة بحال باتفاق النص و
الفتوى حسبما عرفت وما في بعض الاخبار من عدم الصلوة عليه كرواية عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم
المرقال ودفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما بعيد عن مكافئة ما تقدم المعتضد بعمومات الصلوة على الاموات بما مر فليتاول بما لا ينافيه
ان امكن والا يطرح ولو بالنسبة الى حكم عدم الصلوة خاصة منها ان الشهيد مسه لا يوجب غسلا من غير خلاف اجده لظهور الاخبار
جدا في طهارة بدنه ويدل عليه ايضا نفي تغسيله وربما يمنع الملازمة بين طهارته وعدم وجوب الغسل بمسه ولا يخفى ضعفه خصوصا

مع ملاحظة تعليل غسل الميت بنجاسة بدن الميت في الاخبار وقد يستند لعدم غسل ماسه الى الاصل مع دعوى عدم انصراف
الاطلاق ما دل على وجوب الغسل بالمس الى مثل الشهيد والاولى الاستناد الى عدم شمول دليل الغسل بالمس له كما ادعى مثله فيمن قدم
غسله الحد منها ان الميت في المعركة اذا وجد به اثر القتل من جرح ونحوه حكم بانه شهيد في ترتيب الاحكام بلا خلاف اجده فيه وكانه لحجية الظاهر
هنا والا لم يحكم بشهيد اصلا لعدم انقطاع احتمال استناد الموت مع وجود اثر القتل الى غير القتل وسيرة المجاهدين كانت جارية
على التعويل على هذا الظهور فينقطع به اصالة عدم القتل او اصالة عدم الشهادة واما اذا لم يكن عليه اثر القتل فعن الاكثر كما في الشرايع
ايضا ذلك عملا بالظاهر فان الوجود في المعركة ظاهر في استناد موته الى القتل دون الحتف وحصول القتل لا ينافي عدم بروز الاثر
وهو بعيد وعن الاسكافي عدم جريان الحكم للشك في الشرط وقواه في الجواهر وضعفه في اللوامع قلت ما ذكر في حجية الظاهر هنا
غير جار في الصورة الاخيرة وليس كل ظاهر يقطع به الاصل وح فان رجعنا الى حكم العام مع الشك في صدق الخاص فيشمله عموم الامر
بتغسيل الموتى وان لم نرجع اليه فالمرجع اصل البراءة من وجوب التغسيل واثبات موضوع من يجب تغسيله باصالة عدم الشهادة ليتبعه
احكامه غير خال من المناقشة الجارية في امثاله من اصالة عدم الشهادة لا يثبت بها حتف الانف لانه ايضا موضوع وجودي **تكملة**
يجب على الذي يقدم للقتل حدا او قودا الاغتسال والتحنط ولبس الكفن فاذا قتل اكتفي بما قدم من التجهيز واكمل الباقي فيصلي
عليه ويدفن بالاجماع المستفيض والنصوص الذي وقفنا عليه من النص ثلاثة والعمدة المعول عليها في الفتوى المروي مرسلا في
بعض كتب الاخبار ومسندا في الخصال عن مسمع كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن
قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه وعن الكافي ويغسلان
بالتشديد والبناء للمجهول والثاني الوضوي وان كان الميت مرجوما بدء بغسله وتحنيطه وتكفينه ثم رجم بعد ذلك وكذلك
القاتل اذا اريد قتله قودا والثالث خبر محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر ع ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني زنيت فطهرني
الى ان قال فلما مات اخرجه فصلى عليه ودفنه فقالوا يا امير المؤمنين ع لم لا تغسله قال قد اغتسل بما طاهر الى يوم القيمة ولقد صبر
على امر عظيم ونوقش في الاخير بعدم التصريح بتقديم الغسل فليس مما نحن فيه ويدفع بوجوب حمله على تقديمه قبل القتل اذ دفنه
الامام بغير تغسيل كما هو ظاهر الخبر بل صريحه ولا يجوز لو لم يكن مقدما بالاجماع مع ان قوله غسل بماء قاض بسبق الغسل منه وح
كان المحكي عن البحار خلافه قال بعد نقل هذه الروايات المشهور بين الاصحاب وجوب تغسيل المرجوم ان لم يغتسل قبل ولعله ع امره
بالغسل قبل الرجم وان كان ظاهر التعليل عدمه انتهى وكانه حمل ما هو طاهر الى يوم القيمة على اقدامه على الحد والرجم ويشعر
به قوله وصبر لكن الاظهر ما ذكرناه واما ضعف السند فمنجبر بما عرفت فيخصص بها عموم الامر بتغسيل الموتى ومقتضاه طهارة بدنه
بعد القتل وعدم وجوب الغسل على ماسه كما هو المشهور لان النص والفتوى كالصريح في ان المقدم غسل ميت وهو ظاهر
جدا في تاثيره ما يؤثره المتاخر ويزيد نفع ما عن الحلي من وجوب الغسل بمسه وعن الذخيرة والحدائق التردد فيه وعن المنتهى ايضا
التوقف فيه لان المتبادر من النص الحاكم بان مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس هو الغسل بعد الموت ضرورة انه
بظهور هذه النصوص في تاثير المتقدم اثر المتاخر مضافا الى دعوى اختصاص التنجس والغسل بالمس في النص بالمس بعد موته وقبل
ان يغسل وهو ظاهر من حيث التعليل فيمن يغسل بعد الموت دون من لا غسل عليه كالفرض والشهيد ومورد النص هنا وان كان
خصوص المرجوم والمقتص منه ولذا اقتصر عليهما في هذا الحكم جماعة بل في الكشف نسبته الى الاكثر بل نسب فيه الى المفيد وسلار
الاقتصار على اخرهما خاصة لكن عمم اخرون للمقدم في كل حد بل نسبه في الروض والحدائق الى الاصحاب وفي المجمع الى الاجماع ولا دليل له
في اقتصار بعض على ذكر الرجم والقود على المخالفة فلعلهما من باب المثال في كلامه اقتفاء بتعبير النص مع ان الدليل من التعليل في
الخبر الثالث قاض بالعموم وهو معتضد بفهم المعظم ومساعد بالاعتبار من عدم معقولية مدخلية لخصوصية سبب القتل فرجيح
التعميم بل الاقتصار في غير محله جدا ووقع هنا في الروض ما يقضي بالعجب قال ووجوب القتل في العبارة اي في الارشاد اعم من ان
يكون في حد او قصاص والنص عن الصادق ع في خبر مسمع ورد في المرجوم والمرجومة والمقتص منه بمنزلة ذلك فالحقه الاصحاب
به انتهى وهذا منه يقضي بجعله ما في الخبر حسبما حكيناه من قوله فالمقتص منه بمنزلة ذلك الخ من كلام صاحب كتاب الحديث مع
انه من تتمة الخبر وينبغي التنبيه في هذه المسئلة على امور منها ان قضية ظهور النص والفتوى في كونه غسل ميت مقدم وجوب

تثليثه بالسدر والكافور والقراح كما نسب الى المشهور واستشكل في القواعد وجوبه لذلك ثم وربما احتمل عدمه بعض من تاخر لصدق
قوله يغتسلان والاول اظهر تحكيما للظاهر المنساق من الاخبار ولا مصرح ممن تقدم بالخلاف غير عبارة في المقنعة قال والمقتول قودا يؤمر
بالاغتسال قبل قتله فيغتسل كما يغتسل من الجنابة انتهى ويحتمل ارادته مباشرة غسله بنفسه كما يغتسل الجنابة لا انه كما بعد الموت يغسله غيره
نعم صدر من بعض من تاخر كما في جامع المقاصد والروض منها ان تقديم الغسل والكفن والحنوط متعين كما عن الاكثر على ما في الكشف
نظرا الى ظاهر النص المذكور واحتمل في الذكرى والروض التخيير بينه وبين غسله بعد الموت لقيامه بطريق اولى مقامه واستظهره في
مفتاح الكرامة من الكشف ايضا وكانه من قوله بعد قول مصنفه ويؤمر وجوبا وفيه نظر للاصل وعدم انتهاض الدليل ولعل مراده النظر
في وجوب امر الحاكم بالاغتسال وان كان هو واجبا عليه قبل الحد كما تسمعه لكن قال كما في الذكرى وهذا يعطي ارادته من النظر للاصل ما
فهمه منه في المفتاح اذ في الذكرى لم يتنظر الا في تعيين الاغتسال قبل القتل فيظهر ان كاشف اللثام بنى وجوب امر الحاكم بالاغتسال على
وجوبه على المحدود تعيينا فيلزمه الحاكم بفعله لئلا يعطل الحد وعدم وجوب الامر على تخيير المحدود بين التقديم والتاخر وهو واضح منها
انه لا يقدح طرو الحدث صغيرا او كبيرا بعد هذا الغسل في امثاله فلا يعاد به وضعه نعم توجب الطاري موجبه ان كان مخاطبا بشروط
الطهارة بل ولا يقدح الطاري في اثنائه وان وجب موجبه ان خوطب بمشروط به وفي الذكرى احتمل كونه كغسل الجنابة بالنسبة الى الحدث
الاصغر في اثنائه لما دل على تشبيهه به وانه بمنزلته ولا يخفى ضعفه لان القدح في اثناء غسل الجنابة انما جاء من جهة رافعيته وتخلل الناقض
في اثناء الرافع قادح حسبما عرفت في محله وهذا ليس برافع فلا وجه للقدح والتشبيه انما هو في الكيفية منها انه صرح جماعة بان هذا الغسل لا
يتداخل مع غيره وفي الروض انه لا يدخل تحته غسل ولا يدخل تحت غسل قال اما عدم دخوله تحت الاغسال فللمغايرة كيفية وحكما واما عدم
دخول الاغسال تحته فلعدم نية الرفع او الاستباحة فيه وتردد في الذكرى في التداخل فيه نظرا الى فحوى الاخبار كما في خبر زرارة في الميت
جنبا يغسل غسلا واحدا يجزي الجنابة ولغسل الميت ولانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ورده في الروض بان الخبر ليس مما نحن فيه في شيء
ومنع اجتماع الحرمتين لاصالة عدم تداخل المسببات مع اختلاف الاسباب وتداخلها في بعض الموارد لنص خاص انتهى وفيه ان مورد الخبر
ليس مما نحن فيه لكن على تقدير كونه معمولا به في مورده مما بعد الموت فيمع فيصلح دليلا لما نحن فيه بناء على ان المقدم مثل المتاخر وقائم مقامه
فيجري فيه ما يجري في المتاخر واما اجتماع الحقوق فهو وان كان ممنوعا بملاحظة الاصل لكن يحكم باجتماعهما في الفرض بالنص المذكور به
بالتقريب المقرر لكن ظاهر الذكرى حسب ما قررناه في تقريب سنده لا انه هو بجواز التداخل هنا نظرا الى جوازه في غسل الميت المتاخر
للروايات الواردة فيه وهذا الطريق لا يتم جواز التداخل في الغسل المتقدم لظهور الاتفاق على عدم التداخل في المتاخر ويتضح المقام
ان يقال اذا مات المكلف مجنبا او حايضا او نفساء ونحو ذلك ما تكرر تغسيله بان يغسل للموت مستقلا وعن باقي الاحداث كذلك
فالاجماع منعقد على نفيه والنص في المعتبر نفي التعدد فيه وجوبا واستحبابا وادعى انه مذهب اهل العلم وسيرة المتشرعين تضاهد
توافق نفيه مطلقا فتاول روايات العيص الظاهرة في التكرير بما هو خير من الطرح او تطرح لشذوذها ويعول على ما ورد بانهما حرمتان
اجتمعتا في حرمة واحدة وبانه يغسل غسلا واحدا الظاهر في لزوم الاتحاد ونفيه لاعتضاده بالسيرة والاجماع الحكي المستظهر وهذا هو الوجه
في نفي شرع التكرير ولو استحبابا وضعف ما احتمله الشيخ في روايات العيص من الحمل على الندب لا ما يقال من عدم مورد للاغسال الرافعة
للحدث بعد الموت لان مطلوبيتها غيرية ولا مخاطبة بالغير وعلى تقدير النفسية ايضا يسقط بالموت كل عبادة بدنية فلا يبقى مورد
للتداخل ايضا لانه فرع وجود المتعدد فليطرح ما ورد بالتكرير لعدم تعقله ويحمل ما ورد بالتداخل كرواية زرارة المتقدمة ونحوها
على عدم حق بعد الموت وغير حق واحد ونحو ذلك لانا نقول وان لم يخاطب الميت بالغير لكن حدث الحيض والجنابة ونحوهما الحاصل في
الحيوة ما لم يحصل رافعه الشرعي وهو الغسل منه لم يقم دليل على ارتفاعه وان غسل الموت يعم وضعفه في المسجد واساس القران بيدنه
ومع ثبوت هذه الحالة للميت وان لم يكن دليل على وجوب رفعها على الاحياء لكن لا باس باستحباب رفعه بتغسيله عنه لتكميل طهارته
عند لقاء ربه وحضور ملائكته وارواح المؤمنين ونحو ذلك بل يستفاد من اخبار تغسيل الموت انه لذلك ايضا فيعقل التكرير و
التداخل ولو بتقديم التغسيل للموت كما ذكر ليظهر بدنه حال الغسل الرافع والتكرير انتفاه نصا واجماعا فالتداخل لا باس باستحبابه
لظاهر نحو خبر زرارة المتقدم وانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ويحصل تداخله بنية الجميع هذا في تغسيله بعد الموت واما
اغتساله قبل القتل فحيث ان مخاطبته بما يتوقف على الطهارة وجوبا واستحبابا ممكن وان لم يكن فاستحباب كونه على الطهارة ولو انا ما

غسل
في حكم
الميت الجنب

ثابت لا محالة بل غير بعيد استحبابه للموت عن طهارة لانه يلقى الله سبحانه ويدل عليه فحوى ما ورد في استحباب الوضوء للكون على الطهارة فانك تكون اذا مت على طهارة شهيدا وفي آخر كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اذا بالوا توضؤوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة بل الصلحاء الابرار يغتسلون غير الرافع عند الموت ليموتوا على غسل وان قصدوا به التوبة او غيرها فلا مانع من التداخل وفيه ان الامام من انه غسل ميت لا هو رافع ولا مبيح فلا تداخل مع الرافع او المبيح ولم يثبت ما نعيه من التداخل فان الاغسال المستحبة ايضا غير رافعة ولا مبيحة ويجامع تداخلها مع الواجبة كما مر او انه مختلفة صورة مع غيره لتركبه من ثلاثة اغسال فلا يمكن تداخله وليس ايضا بمانع لان كلا من الثلاثة في الصورة غسل تام الاجزاء لا باس بان يتداخل معه غسل كما ان غسل الحيض معه وضوء وعلى القول بمدخليتهما معا في رفع الاكبر هو جزء الطهارة ويتداخل معه غسل الجنابة هذا ان سلمنا كون غسل الميت مركبا وكل من الثلاثة جزء وسلمنا ان الواجب فيمن قدم غسل الموت هو الثلاثة فتلخص انا وان نفينا شرعيته تعدد تغسيل الميت تكريرا او تداخلا وجوبا واستحبابا لا يلزمنا نفيه كذلك فيمن تقدم غسل الموت بل يتبرع فيه التكرير والتداخل بنية الجميع ان حصل له بعض اسباب الغسل وجوبا فيما وجب عليه مشروطة به واستحبابا فيما استحب ولو بمجرد الكون على الطهارة على حد سائر الاحياء ولا يمنعه مجرد كونه غسل ميت مقدم لان المانع في المتاخر هو الموت الغير المتحقق فعلا كما انه اذا كان عليه سبب الوضوء فليتوضأ وجوبا واستحبابا ولا يجزي غسل المتقدم للموت وما في الجواهر من الاشكال في عدم الاجزاء به عن الوضوء حيث قال ولا الاجتزاء به عن الوضوء مع تقدم الحدث الاصغر عليه على اشكال فيه لا اعرف وجهه الا ما ورد بان غسل الميت كغسل الجنابة والمراد منه في الكيفية مع ان المشبه هو تغسيله بعد الموت ولم يرد ان المتقدم كالمتاخر حتى يكون مثل مثل مثلا بل هنا معنى مماثلة مستفاد من الاخبار والمتيقن منه كونه بمنزلته في سقوط الامر بالتغسيل خصوصا مع احتمال كون تشبيه المتاخر به في عدم الوضوء معه لعدم مخاطبته بما ينبغي له الوضوء وقد سلمنا انه حال التقدم يخاطب به منها انه صرح الجماعة بانه لو مات بسبب آخر من موت او قتل مستحقة عليه وجب تجديد الاغسال ولا غسل بعد الموت واطلقوا فيما تجدد بتجدد الثاني بعد الاغسال للاول وكان موجودا وما اذا ارتفع السبب الاول وكان باقيا وما اذا كان الثاني من صنف الاول كرجم ورجم او من غيره كقتل ورجم وكان نظرهم الى ان تقديم الحاكم له مدخلية في مشروعية الاغسال وصحة بدليته فتبدله بتقديم آخر الذي هو لازم تبدل الحق المقدم له يقتضي تبدل الاغسال الذي تسبب عنه ووقع لاجله خصوصا والحكم مخالف للاصل والعموم ويجب الاقتصار فيه على المتيقن هذا غاية ما يوجه به الاطلاق كلامهم والذي يقتضيه النظر بعد البناء على مدخلية التقدم لكون الموضوع في الاخبار هو المرجوم والمرجومة والمقتص منه وارادة الحقيقة متعذرة فالمراد المقدم له المشرف عليه ان يكون المدار في وجوب تجديد الاغسال متى تبدل سبب القتل على خروجه من معرض التقديم الاول واطلاق عنانه وانفساخ عزيمة قتله لعفو او انكشاف عدم حق او تاخير لمرض ونحو ذلك فيجب التجديد اذا قدم ثانيا فان لم يجدد غسل بعد الموت وعدم خروجه وانطلاقه وبقاء عزيمة قتله وانقياده لتقدمه الا انه تبدل القتل بسبب القتل بسبب آخر فلا يجب التجديد لحصول الغرض من الاغسال بالواقع منه للقاء خصوصا كون القتل حق زيد مثلا في شرع التقديم بل الواجب عزم الحاكم على قتله مع المضي فيه فاذا مضى فيه مضى الغسل واذا انفسخ بطل الغسل وانفسخ ايضا فان تجدد العزم ثانيا تجدد الغسل لبطلان الاول فتدبر جيدا فلعله دقيق منها ان الذي يقدم غسله في الحدود ثلاثة الغسل والكفن والحنوط باتفاق النص والفتوى ولا ينبغي الاشكال فيه كما لا ينبغي الاشكال في كون الصلوة عليه متاخرة بعد قتله وموته كما في غيره وهو ايضا مورد اتفاق النص والفتوى ومن الغريب ما في الجواهر هنا من انه لا صراحة في النص في المقتص منه بتاخير الصلوة عليه بل قد يشعر بخلافه الا انه يجب تنزيله على الاول بقرينة قوله والمقتص منه بمنزلة ذلك اي المرجوم انتهى لان قوله فيه ثم يقاد ويصلى عليه صريح في ذلك وهو ايضا اورد الرواية هكذا مضافا الى ما رواه ابن قيس من صلوة علي عليه السلام على من رجم للزنا ايضا في رواية المسئلة الخامسة اذا ماتت ولد الحامل في بطنها وهي حية قطع الحمل واخرج بادخال اليد في جوفها وتقطيعه ويقدم في مباشرته الزوج ان امكن والا النساء والا الرجال المحارم والا الاجانب ويدل على الحكم مضافا الى الاجماع المحكي ما به صريح كما في الخلاف وظاهر كما في المدارك قائلا انه مذهب الاصحاب والاعتبار من تقديم صيانة الحي على مراعاة بدن الميت ما رواه في الكافي بسندين عن ابي عبد الله عليه السلام عن علي عليه السلام اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك شق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه بمضمونه عن البحار عن قرب الاسناد ومثلها عبارة فقه الرضا عليه السلام وتدرج السند لوجود وهب وهب المذموم فيه وضعف الاخير مدفوع

بالانجبار بالعمل مع ظن كون ما في احد سندي الكافي الذي رواه عن احمد بن محمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن ابن وهب هو معوية بن وهب دون وهب بن وهب لان احمد يروي عن وهب بن وهب بلا واسطة وفي هذا السند بواسطة ابيه محمد وقد ذكر ان محمد البرقي يروي عن معوية بن وهب وعليه فالسند صحيح والاطلاق النص وكلام الاصحاب لقطع منزل على الغالب من عدم امكان استخلاصه صحيحا فان امكن قدم لان القتيل بالميت المحترم محرم من غير ضرورة ثم لا يقدم على التقطيع الا مع العلم بموته ولو ماتت الحامل هي دونه شق جوفها من الجانب الايسر واخرج الطفل وفي رواية يخاط بطنها استفاض الاجماع على هذا الحكم والاعتبار ايضا مساعد من تقديم صيانة الطفل الحي المحترم على ... الميتة والاخبار به ايضا مستفيضة منها ما تقدم في المسئلة السابقة وبمضمونه صحيحة علي بن يقطين وموثقة وتوثيق علي بن ... ومرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابن مسلم والاطلاق الشق في النص والفتوى منزل على الغالب من عدم امكان اخراجه حيا بغيره وان فرض امكانه لم يجز الشق قطعا لكونه مثلة بالميت المحترم ثم انه لا يقدم عليه الا مع العلم الوجداني بحيوة الطفل ولا يكفي استصحابه في الاقدام على الشق وان استصحبنا حيوته للانتظار به في الدفن استظهارا في الاول اعتبار العلم الوجداني من قوله يتحرك وفي موثقة ابن مسلم والولد يتحرك في بطنها اذ هب يحوق وعملا بالاستصحاب السليم عن المعارض في الثاني ويشترط ايضا العلم ببقاء حيوته الى الخروج او ظنه لتعذر العلم غالبا ويعول فيه على استصحاب حيوته الى الخروج فلو علم عدم بقاء حيوته الى الخروج لا يشق لعدم الفائدة نعم لا يعتبر الوثوق ببقاء الولد حيا بعد الخروج للاطلاق وفي جملة من العبارات كالمتن تقييد الشق بكونه من الجانب الايسر والاخبار خالية منه غير عبارة الفقه المؤيدة بعبارة المقنعة والفقيه والنهاية التي متون الاخبار وفي التذكرة قال علماؤنا يشق بطنها من الجانب الايسر مشعرا بالاجماع ولا ينافي عدم التقييد به في معقد اجماع الخلاف لظهوره في ارادة الشق مجملا في مقابل العامة وربما ناسبه الاعتبار لما يقال من ميل الطفل الى الجانب الايسر وفي جملة من العبارات وجوب خياطة الشق بعد الاخراج وفي التذكرة نسبته الى علمائنا وفي المتن كما ترى نسبته الى الرواية بالتمريض قال في المعتبر وانما نقلنا في المختصر وفي رواية يخاط الموضع لان سنادا لرواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة موقوفة عليه فلا تكون حجة ولا ضرورة اليه فان مصيرها الى البلى انتهى ومثله الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في الجامع لاعتذارهما عن الوقف بان الراويين من عظماء الاصحاب واصحاب الائمة وظاهرهما القول عن توقيف وزيادة الثقة مقبولة انتهى وكانهم لم يقفوا الا على ما في التهذيب فيه موقوفة لكن في الكافي رواها عن ... عن ... اسناها عن ابي عبد الله عليه السلام بل لعل مراده ببعض اصحابنا هو ابن اذينة بقرينة ما في التهذيب فالظاهر وجوب الخياطة للنص المعتضد بظهور اجماع التذكرة المؤيد باحترام الميت وميسورية تغسيلها وتكفينها مع الخياطة وعدم بقائها على المثلة الحاصلة من الشق للضرورة والله العالم المسئلة السادسة اذا وجد ومكن من بعض الميت دون كله وكان الذي تمكن منه فيه الصدر يجهز تاما يغسل ويكفن ويصلي عليه ويدفن فهو كما لو وجد كله الا في التحنيط ففيه تردد وخلاف وليعلم اولا ان ميت الانسان اما سقط او غيره والثاني اما تام الاعضاء وما بحكم التام من مفقود كف وقدم ونحوه او هو بعضها والثاني اما هو تمام العظام المجردة من اللحم او غيره والثاني اما فيه الصدر او ليس فيه الصدر والثاني ما فيه عظم او هو عظم مجرد من اللحم او ليس فيه عظم فما عدا السقط ما ذكر خمسة اقسام التام وما بحكمه وهذا يجهز تمام التجهيز وفيما عدا التام حكم التجهيز مع قطع النظر من الحنوط الذي نشير الى خصوصيته في كل موضع على ثلاثة اقسام قسم يعامل معاملة التام فيغسل ويكفن ويصلي عليه ويدفن وهو ما فيه الصدر وتمام العظام المجردة وقسم يجهز بغير الصلوة فيغسل ويكفن ويدفن وهو ما فيه العظم وقسم يجهز بغير صلوة وتغسيل فيكفن ويدفن وهو اللحم من غير عظم فيكفن ولو في الجملة من اللف ويدفن واما السقط فان كان لاربعة اشهر فهو ملحق بالقطعة ذات العظم وان كان لدونها فبقطعة غير ذات عظم وهذا التقسيم مشتمل عليه كلام المشهور بل يحكى عليه الاجماع وان حكي في بعض اقسامه خلاف معتنى به او غير معتنى به والمقصود به التنبيه على مجمل الاقسام المتباينة في الحكم واما التفصيل فنتهي الكلام فيه في شرح هذه العبارة وما يلحقها مع التنبيهات الملحقة فاعلم ان غير السقط اما التام وما بحكمه فهو المراد بالميت المعنون باحكام الموتى المفصلة الماضية واما البعض فالصدر وما فيه الصدر هو موضوع هذا الحكم المذكور هنا في المتن من وجوب الصلوة عليه وهو مجمع عليه كما اعترف به الجماعة بل جعلوا الاجماع المحكي عليه هو العمدة في دليل هذا الحكم اذ لم يرد الصلوة على الصدر وحده الا في رواية الفضل الاتية وفيها الصدر مع الوسط واليدين ثم الجماعة مع حكاية الاجماع على الحكم معترفون بوقوع اختلاف في التعبير عن موضوعه وكانهم فهموا من الجميع معنى واحدا كما اعترف به في الكشف ومفتاح الكرامة وغيرهما والاختلاف الواقع فيه من جهة ان احدهما فيما يفعل به بعضهم اقتصر على ذكر الصلوة عليه وبعضهم عليها مع دفنه وبعضهم عليها مع تكفينه وبعضهم عليها مع تغسيله وبعضهم عليها مع الحنيط وهذا

فيما اذا وجد بعض الميت ... الصدر

الاختلاف امر ومع قطع النظر عن الحنوط سهل جداً الان المعلوم من لسان الاخبار وكلام الاصحاب لدى الممارس انه متى ذكر الصلوة عليه يراد هي
مع غيرها من افعال التجهيز الواجب لو من كل واحد في الجملة ومتى ذكر التغسيل من غير ذكر الصلوة يراد هو مع التكفين ولو في الجملة والدفن
ايضاً ومتى ذكر التكفين ولو في الجملة من لف ونحوه يراد هو مع الدفن نعم وجوب الدفن لا يستلزم وجوب شيء سواه مع احتمال
الكفن ولو اللف كما عرفت وبالجملة العبارات مشتركة في ذكر وجوب الصلوة على الصدر فكان عدم ذكر الباقي موكولاً الى وضوح
استتباعها اياه فان الشارع لا يهتم بالصلوة على من لا يبالي ببقائه مطروحاً على وجه الارض ولا يستحق ستراً ولا تطهيراً كميتة سائر الحيوانات
ولذا لم يشرعها حيث ثبتها الا بعد تغسيله وتكفينه وانكار هذا من بعض متأخري المتأخرين في غير محله بل كما في اللوامع هو مكابرة قلت
او من عدم الممارسة بمذاق الشرع ونقضهم بالشهيد هو مع الفارق لمعلومية بنائه على الغالب من وجود ثيابه ودمائه فيها وفي بدنه وفي
دفنه بثيابه المضرجة بدمه ليلقى الله بذلك مزيد كرامة له فقد ابدلا فيه بخير كرامة واين هذا من الاهمال وبالمقدم للحد ولا نقض به ايضاً
لوجود الامر فيه غايته الامر اقتضاء المصلحة تقدمهما والكلام في الاهمال لا الى بدل مع ان ثبوت ما عدا الصلوة من التغسيل والتكفين
والدفن يثبت هنا بالاجماع المركب وبالاولوية من القطعة ذات العظم الثابت فيها ذلك اجماعاً كما تسمعه والجهة الثانية الاختلاف في الموضوع
اي فيما يصلى عليه فعبر في المتن كما ترى بما فيه الصدر ونحوه بعض الكتب وعن الوسيلة وبعض كتب الشيخ عبر بموضع الصدر ونحوه جملة وعن
المقنعة الصدر او شيء فيه الصدر وعن الخلاف صدره وما فيه القلب وعن الجامع ان قطع نصفين فعل بما فيه القلب لك اي الصلوة و
غيرها قال في الكشف ويمكن اتحاد الكل في المعنى فان القلب في جوف الصدر فمن ذكر الصدر احتمل ارادة المشتمل على القلب ومن ذكر ما فيه
القلب احتمل ارادة الصدر وان لم يشتمل عليه ويحتمله الاخبار المتضمنة له ايضاً قال واما الصدر وما فيه الصدر اي العضو المشتمل عليه
فالظاهر اتحاد حكمهما ولعل مراده انه على تقدير وجوب الصلوة على الصدر وحده فما فيه الصدر كذلك اذ هو مع الزيادة اولى بالصلوة
والظاهر ان موضع الصدر غير خارج عنهما اي عن الصدر او ما فيه الصدر لانه اما ان يراد من موضعه الموضع المسمى به فهو هو او العضو
الذي هو محله فهو ما فيه الصدر وبالجملة عمدة الاختلاف بين ما فيه القلب والصدر لظهور الاول فيما وجد القلب فيه فعلاً والصدر
صدر وان خلا منه فعلاً واحتمال ارادة من عبر بما فيه القلب محله وان خلا منه على وجه يساوي الصدر كما في الكشف فيرتفع الخلاف
بعيد جداً اذ التعبير بالصدر اولى لقيام احتمال ارادة ما يوجد فيه القلب بما فيه القلب وابعد منه ارادة من عبر بالصدر خصوص
ما يوجد فيه القلب فعلاً وان ارتكبناه في النصوص كما تسمعه فذلك للجمع بين الخبرين وشأن ما يرتكب في النصوص جمعاً غير شأن ما في
عبارة الفقيه المعهود فيه اختلاف الفقيه مع غيره في الواقع بخلاف الخبر واما الاختلاف الواقع في النصوص فلا يخفى ان الاخبار بعضها
تضمن الصلوة على ما فيه القلب كصحيحة علي بن جعفر عن الرجل ياكله السبع او الطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن
ويصلى عليه ويدفن واذا كان الميت نصفين يصلى على النصف الذي فيه قلبه ومرفوعة البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى
على العضو الذي فيه القلب وقريب منهما مرسلة الصدوق وما تضمن الصلوة على الصدر مع اليدين كالمروي في الفقيه عن الفضل
ابن عثمان في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وراسه ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من يوجد في
قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه قيل وطريق الصدوق الى الفضل صحيح وبعضها الصلوة على بدن الانسان وان كان خالياً
من الاطراف كرواية طلحة بن ابي زيد لا يصلى على عضو رجل من رجل او يد او راس فاذا كان البدن فصل عليه وان كان ناقصاً من الراس
واليد والرجل وبعضها تضمن الصلوة على العضو التام دون ما نقص من عضو كصحيحة محمد بن خالد اذا وجد الرجل قتيلاً فان وجد له
عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن وبعضها تضمن الصلوة على تمام العظام
كصدر صحيحة علي بن جعفر المتقدمة بناء على ظهوره في جميع العظام ولو باعتبار كونه جمعاً مضافاً وكذا ما تضمن الصلوة على مطلق
العظم المجرد من اللحم كالصحيح عن الباقر ع اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم صلي عليه والذي
يقتضيه النظر ان يقال ان تمام العظام عنوان براسه لا يداخله شيء مما تضمنه ما قبله فيجب الصلوة عليه للصحيح الغير المعرض عنها الا
بل ربما يظهر الاجماع عليه كما ستعرفه في التكملة الاتية والمناقشة بعدم اختصاصها بجميع العظام فليكن عنوان ما يصلى عليه مطلق
العظم كما دل عليه الصحيح الاخير مدفوعة اولاً بافادة الجمع المضاف العموم وثانياً بمعارضتها في غير التام كما في الصحيحة الاخيرة بما هو اقوى
كصحيحة ابن خالد ورواية طلحة النافية للصلوة عما هو اولى منها من بعض العظم المجرد لاعتضادها بالفتوى وبعض اخبار اخر بل الصلوة

على العظم المجرد ما لم يكن تمام العظام منفية بالاجماع وان شئت قلت ان الاجماع قرينة ارادة تمام العظام من خبر العظم المجرد فلا ينافي
بلزوم تخصيص الاكثر واما باقي الاخبار فرواية طلحة من حيث انها مسوقة لبيان كلي ما يصلى عليه وما لا يصلى عليه وجعل فيها مدار الصلوة
على ما هو البدن الظاهر كالصريح من جهة نفيها عن الرجل واليد في ان المراد منه ما بين الرقبة والحقوين نافية للصلوة على ما يوجد من غيره مع الا
فيه ولا ينافيها غيرها من هذه الجهة وفتوى الاصحاب بل الاجماعات المحكية كما ستقف عليها بعد استقصاء احكام الابعاض معاضدة لها فليعول
عليها في نفي الصلوة عما سوى البدن بهذا المعنى ويبقى ما تضمن الصلوة على الاقل من هذا البدن وهو ما تضمن الصلوة على ما فيه القلب لان
المتبادر منه سواء كان بمعنى ما فيه القلب فعلاً او ما فيه مقره وهو عضو اخص من هذا البدن وكذا ما تضمن الصلوة على الصدر لوضوح
اخصيته ايضاً ولو بانضمام اليدين لكن بعد امعان النظر لا معارضة بينهما مع رواية البدن لظهور سياق الاخيرة في ارادة الحصر الاضافي
فالمراد من اثباتها للبدن نفيها عن غيره لا حصرها في تمامه دون بعضه ويتحصل من هذا ان اقل ما يصلى عليه هو بعض البدن المذكور مردداً
ما بين ما تضمنه خبر ما فيه القلب وما تضمنه خبر الصدر والتنافي انما هو بين هذين من جهة اعتبار احدهما وجود القلب فعلاً والاخر
كفاية الصدر الشامل للخالي منه فان قلت مع انضمام اليدين الى الصدر في الخبر المتضمن لكفايته يرتفع التنافي لامكان العلاج بهما معاً
بان يجعل المدار في الصلوة وجود الصدر اما مع القلب وان لم يكن اليدان او مع اليدين وان لم يكن القلب قلنا اعتبار ضم اليدين الى
الصدر في الصلوة حسبما هو في خبره مخالف للاجماع كما صرح به في الجواهر وساعده التتبع اذ لم نجده قبل المحقق لاحد فلا يحمل الخبر عليه بل
على ذكرهما تبعاً الذكر الشامل لهما من جهة كون الواقعة المسئول عنها كذلك فالتنافي بين ظاهر الخبرين ثابت وانما يرتفع باحد امرين من حمل ما فيه
القلب على ما فيه محله فيصدق على الصدر الخالي منه لانه محله او حمل الصدر على الفرد الغالب المشتمل فعلاً على القلب والثاني وان كان في
نفسه اولى لان التنزيل على الغالب لا يحتاج الى قرينة بخلاف التجوز وعلى تقدير كونه تقييداً يمنع غلبة وجود القلب في صدر مقطع
الاعضاء الذي هو مفروض الخبر بحيث يوجب الانصراف اليه فالتقييد ارجح ايضاً من المجاز لكن موافقة الاول للفتوى المقاربة للاجماع
والاجماعات المحكية المستفيضة مرجح لهذا التجوز بالنسبة الينا واما من تقدم من فتواه الاجماع فغير معلوم لنا وجه ترجيح الحمل الاول ولا
نكلف معرفة مدركهم فلعلهم وقفوا على ما لم نقف عليه وعلى هذا يكون المعتبرة لما فيه القلب دليلاً على كفاية الصدر وهي عمدة
اخبار الباب لاستفاضتها وبها مضافاً الى ما اشير اليه من ظهور اتفاق من تقدم المحقق يتضح تمام الوضوح اندفاع الايراد على القول بكفاية
الصدر بذكر اليدين والوسط معه في النص فلا يكفي وجود الصدر وحده ووجه الدفع دلالة المعتبرة على كفاية مجرد موضع القلب في وجوب
الصلوة وهو مناف لكون وجود اليدين والوسط جزء العلة فليحمل ذكرهما على انه من جهة كون الواقعة كذلك فالمدار الصدر الذي هو محل
القلب مع عدم قدح وجود الزائد على ان في اسقاط ذكر الوسط في الجواب مع كون العبرة به في الحكم لا بمجرد السؤال دلالة على عدم مدخليته
في العلية ومن هنا يتبين ضعف اختياره في المعتبر من اعتبار وجود اليدين حيث قال والذي يظهر لي انه لا يجب الصلوة الا ان يوجد
ما فيه القلب والصدر واليدان او عظام الميت قال لنا ما رواه علي بن جعفر ع واورد حديث التنصيف المشتمل على حكم العظام مع رواية
الفضل كما يتبين به ايضاً ان عد ما فيه القلب مع ذكر الصدر في بعض العبارات لا موقع له اذ لا يتفاوت الصدر مع ما فيه القلب حسب ما
عرفت بالارادة وجود القلب من الثاني وان ذكر ان الصدر الخالي منه يصلى عليه فلا حاجة الى ذكر ما فيه القلب معه ضرورة ثبوت الصلوة
عليه ح بالاولوية اللهم الا ان يكون المراد في نحو هذا التعبير من ذكر الصدر تمامه ومن ذكر ما فيه القلب كفاية بعضه المشتمل على القلب و
على كل حال ذكر ما فيه الصدر لا موقع له مع ذكر الصدر في بعض اخر من العبارات لان وجوبها على الثاني يقضي بالاولوية وجوبها على الاول
ويتلخص من مجموع ما ذكرناه ان مدار وجوب الصلوة على وجود الصدر كما في رواية الفضل وان المراد ما فيه القلب بما ذلك لارادة
محله منه وهو الصدر ولا ينافيه تضمن بعض روايات ما فيه القلب انه يصلى على النصف الذي فيه القلب ومع هذا لا يقدح ذكر النصف لما
اشير اليه من انه مع ثبوت الصلوة على الاقل لا يضر ذكر الصلوة على الازيد وهنا وجه اخر لعله الاوجه يعطيه قولنا اللهم الا ان يكون الخ
وهو ان يقال بعد البناء على ابقاء الصدر في روايته على اطلاقه الشامل لما لم يكن فيه القلب فعلاً نعمل بها وبرواية ما فيه القلب معاً
على ظاهرهما فالعضو الذي فيه القلب المراد منه مطلقه ولو الاقل من تمام الصدر بما فيه القلب فعلاً والمراد من الصدر تمامه مطلقاً ولو الخالي
من القلب فعلاً فمحصل التنصيف ان مدار الصلوة احد امرين من تمام الصدر ووجود القلب وهذا اوفق بظاهر النص وكلمات الاصحاب
لوجود التعبير في جملة منها بالصدر وما فيه القلب معاً كما سمعت بل في الخلاف هو معقد اجماعه وكذا في التذكرة واما الاجماعات المستفيضة فيه

على وجوب الصلوة على الصدر فلا ينافي وجوبها على غيره ايضا وعليه ما يجب الصلوة عليه اربعة عشر وبين احدها تمام بدن الميت وما بحكم التام كالمفقود راسه او يده او رجله ثانيها تمام عظامه ولو المجردة من اللحم ثالثها تمام صدره وان خلا من القلب رابعها ما شمل عضو يشتمل على قلبه ثم ان وجوب الصلوة على الاربعة يستتبع وجوب تغسيل و لو في الجملة وتكفين كذلك والدفن و في التحنيط في الاخيرين تردد نعم اما ما في الذكرى من وجوب الصلوة على القلب حده بفحوى اخبار الصلوة على ما فيه القلب فضعيف لان نصره لا يدل الا على ان وجوده في عضو مرجح للصلوة على ذلك العضو من الصلوة على الخالي منه وهذا مع ورود نفي الصلوة على اللحم المجرد في الصحيح الاخير المتقدم المعتضد تفصيله بالفتوى الى الغير حد الاجماع غايته تقييد العظم الذي فيه بالتام لا الاجماع او خبر معارض اقوى منه كخبري طلحة وابن خالد السابقة ما تم الاشارة اليهما في بيان ما يقتضيه النظر لا يبقى القطع بمساواة القلب لما اشتمل عليه في الصلوة فضلا عن اولويته منه وان حملناه على ارادة ما فيه محله من الصدر ولو الخالي منه فعدم او لو تبر القلب المنفرد منه بل عدم القطع بالمساواة ايضا اوضح بقي التردد في امرين احدهما وجوب تحنيط الصدر كما صرح به جماعة بل نسب الى المشهور وعدمه كما صرح به اخرون واشكل و توقف في القواعد ومحكي المذكرة و نهاية الاحكام وعن الايضاح ان الاشكال من كون حكمه حكم الميت ومن فوات محل الحنوط ومنه يتضح دليل القولين لكن قوله ومن فوات المحل يعطي ان محل التردد والخلاف هو الصدر الخالي من محل الحنوط وفي جامع المقاصد ان وجه الاشكال من اطلاق الحكم بمساواته للميت وان المساواة لا تقتضي العموم وهذا يعطي جريان التردد مع وجود محل الحنوط ايضا كما صرح به في المحكي عن حواشي الشهيد لتنافي قال الاشكال على تقدير وجود محاله وعدمه وان كان في الثاني اضعف و وجهه من الحكم بمساواته للميت الموجبة له واستصحاب الحكم وان المساواة لا تقتضيه مطلقا وفي الثاني ما ذكر في الاول وفقد محله قال وبهذا يظهر ان اختصاص الاشكال بالثاني ليس بجيد لضعفه جدا وكذا رفع الاشكال عن الوجوب مع وجود محله وعن عدمه مع فقده لانه لا وجود فيهما خصوصا في الاول ثم قال والاقوى الوجوب مع وجوده لا مع عدمه انتهى قوله وكذا دفع الاشكال لعله تعريض على الشهيد الاول اذ المحكي عن حواشيه التصريح بذلك وتبعه في الكشف ثم ان كلام الشيخ وسلار الموجبين له على حالة الوجود وفي مجمع البرهان الحنوط غير مذكور اي في متنه من الارشاد فيحتمل عدم وجوبه مع وجود المحل و مع عدمه يقطع بعدم الوجوب قال وفي جامع المقاصد لو وجد بعض المساجد اي مع الصدر كاليد يحنط لان المجموع يحنط انتهى اي مجموع المساجد يحنط واليد بعضها فيجري قاعدة الميسور مع الاستصحاب قلت مساواة الصدر للبدن التام ليست ملفوظة في نص وانما نشاء الحكم بها من ملاحظة ثبوت الصلوة له وانه حيث استلزم ثبوتها ثبوت غيرها من التجهيزات كما اشير اليه ساوى البدن في الحكم لكن الصلوة في البدن التام او ما بحكمه لم تكن تستتبع الاحكام ما وجد من المحل وكما ان الحنوط ساقط اذا فقد محله في البدن قطعا فكذا الصدر اذ الفرع لا يزيد على الاصل ومنه يتبين الحكم في التغسيل والتكفين ايضا فيثبت منهما بملازمة الصلوة ما كان محله باقيا مع الصدر دون ما لا موقع له اصلا فالتطويلات التي سمعتها من هؤلاء الاعاظم في غير محلها وهي من مثلهم غريبة وليت شعري هل الشك في عدم توزيع غسله على ثلاثة اعضاء كما يوزع في تمام الاعضاء المنادي صدقه ام ترى يشك في سقوط وظيفة العمامة والمقنعة في تكفينه او في عدم وجوب وضعه الى جانب الرأس من الصدر حال الصلوة الى يمين المصلي او في عدم وجوب توضئته واستحبابه على القول به في الميت التام او في غير ذلك من الاحكام الواجبة والمستحبة المتعلقة بالاعضاء المفقودة في الصدر وما كل ذلك الا لان الحكم في البدن كذلك فالصدر الذي مثله مثله ومنه يتضح وجوب تحنيط ما وجد مع الصدر كاليد مثلا لوجوبه في الجثة ذات اليد ايضا كما انه منه يتضح وجه الحكم في الامر الثاني ايضا من ان تكفينه هل هو بالقطع الثلاث كما استظهره في اللوامع واختاره في الرياض و ان لم تكن بتلك الخصوصيات اي بتلك الهيئة والسعة بل نسب وجوب الثلاث في الجواهر الى ظاهر الاصحاب ولعله من تعبيرهم بالتكفين مع دعوى انصرافه الى المعهود ام يسقط المئزر اصلا كما قواه في الجواهر لعدم وجود محله وفي الروض دفع محذور عدم وجود المحل بوجود محل جوازه او استحبابه لجواز ستر المئزر للصدر او ندبه قال لا يقال لو كان جواز ستر الصدر بالمئزر كافيا في وجوب التكفين بالثلاث لزم مثله في الحنوط لاستحباب تحنيط الصدر فضلا عن جوازه لانا نجيب بالفرق بين الفردين فانه في المئزر محكوم عليه بالوجوب سوا زاد او نقص غايته فرد كامل للواجب بخلاف تحنيط الصدر فان وجوبه منتف قطعا انتهى قلت لا ينبغي التامل في سقوط المئزر هنا اذ لم يوجد من محله شيء مع الصدر لما عرفت تماما صلة ان الصلوة انما يستلزم تغسيلا وتكفينا او وتحنيطا ايضا في الجملة بمعنى ما كان من محالها موجودا استتبعه وهذا المقدار هو المقصود ما هو موجود في كلمات الاصحاب ايضا لان مقصودهم عدم اهمال

ما امكن من

ما امكن من التجهيزات في الصدر فانه بمنزلة بدن الميت وقد عرفت مما في الاصل ايضا كذلك فما في الجواهر من ان المنساق من اطلاق التكفين في النص والفتوى هو القطع الثلاث ولذا نسب الى ظاهرهم وجوبها هو كذلك بملاحظة لفظ التكفين واما مع ملاحظة ما الناشي هذا اللفظ منهم لاجل بيانه من وجوب التجهيزات في الجملة لا يتعين ما ينصرف اليه اطلاقه وبه يتم كلام فيه في حكمي التغسيل والتكفين في العضو الذي فيه عظم في اجمع بقيت تتمة وهي ان ما ثبت للصدر من الصلوة هل يثبت لبعض الصدر اذا لم يوجد غيره كما صرح به بعضهم معللا بكونه من جملة ما وجب فيه وربما تمسك له بالاستصحاب ايضا ام لا كما صرح به اخرون لعل الاقوى الثاني للاصل ولا يقطع بكونه من بعض ما يثبت له الصلوة لظهور التعليق في نحو المقام على عنوان في ارادة انه اقل ما يصلى عليه فلا يجري في ابعاض العنوان بقاعدة الميسور والاستصحاب لو كان جميع عظامه المجردة واما نفس العنوان من الصدر فغير صادق على بعضه وان كان عظام المجردة وجريانه في عظام الانسان لاخباره لا يوجب الكلية ومنه يتبين ضعف ما في الكشف فانه بعد اختياره ما مر عن المعتبر من اشتراط وجود اليدين مع الصدر في وجوب الصلوة الحق بهما في حكم وجوب الصلوة وجود عظامها المجردة قال والظ ان عظام الصدر واليدين الخالية من اللحم يصلى عليها ولذا يصلى على جميع العظام انتهى لما اشير اليه من ان الثبوت بالنص في جميع العظام لا يقاس عليه وان لم يوجد الصدر بل وجد غيره من بعض اعضاء الميت غسل وكفن ما فيه عظم اجماعا مستفيضا ما بين صريح وظاهر وهو الحجة ولمرسلة ايوب بن نوح المنجبرة بالفتوى المعتضدة بالاستصحاب وقاعدة الميسور دون رواية القاء الطير يد عبد الرحمن في مكة او يمامة وغسلت و صلي عليها ودفنت بحضور الصحابة لعدم تحقق حجية من فعل ذلك ولا لفحوى الصحيح المتضمن للصلوة على العظم من غير لحم المستلزمة للتغسيل والتكفين لعدم البناء على الحكم الملزوم فلا يثبت اللازم ولا لفحوى ما ورد في عظام الميت انها تغسل و تكفن و يصلى عليها وتدفن بخروج ما خرج وهو الصلوة بقي الباقي لظهوره في جميع العظام او ما بحكم الجميع ولذا استدل به للصلوة على جميع العظام وملاحظة قاعدة الميسور من حيث كون عظم بعض العظام ملغاة مع جريان الميسور فيه من حيث كونه بعض بدن الميت واما عبارة المرسلة المستدل بها فهي اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه التقريب ولا قوله ميتة لارادة ميتة الانسان قطعا وهذه القضية صغرى وهي ان هذه القطعة ميتة وتنضم اليها كبرى وهي ان كل ميت مسلم يجب تغسيله وتكفينه ودفنه والنتيجة ان هذه القطعة يجب تغسيلها الى اخر ولا ينافيها تفريع غسل المس عليها اذ هو لا ينفي غيره من احكام الميتات لم يؤكده كما لا يخفى و ثانيا ايجاب الغسل بمسه فان مالم يشمله التغسيل الاستقلالي والانفرادي لم يجب الغسل بمسه وهذه الملازمة ثابتة نبهنا في الحدائق الى الاصحاب حيثيا و صححها ولا ينبغي التامل في اصل الحكم هنا مع الاجماعات المتقدمة وان تردد فيه الاردبيلي ومن تبعه غالبا كصاحبي المدارك والذخيرة ومن يقرب من هذا كصاحب الحدائق مستندين الى الاصل مع تضعيف المرسل وفي المختلف عن الكاتب انه لا يصلى على عضو الميت ولا يغسل الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما منفردا ويغسل ما كان من ذلك لغير الشهيد كما يغسل بدنه انتهى و عليه فلا يغسل كما لا يصلى عليه الاقل من عضو كبعض اليد وان اشتمل على العظم ما لم يكن عظما مجردا ودليله ما تقدم من بعض النصوص المفصل بين العضو التام وبعض العضو والمفصل بين العظم المجرد من اللحم واللحم المجرد من العظم وقد عرفت ما فيهما فالعمل على المشهور المعروف بينهم وينبغي التنبيه على امور منها ان الحكم يعم القطعة المبانة من الميت والحي لاطلاق النص ان لم يكن اظهر في الحي كما هو المنسوب الى المشهور وعن ظاهر الخلاف والمنتهى و الغنية الاجماع عليه وقيل ما في الخلاف لا دلالة فيه وكانه بملاحظة ان الذي فيه ايجاب الغسل على من مس قطعة من ميت وقطعة قطعت من حي وكان فيها عظم والبحث في وجوب تغسيل القطعة ولكنه مع الملازمة المذكورة يتم اجماعه على محل البحث وخالف في المعتبر فصرح بعدم تغسيل المبانة من حي استنادا الى الاصل وخروج المبانة من الميت بالاجماع وانه من جملة لا يجب تغسيله وفي الذكرى دفعه بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة ومن قبله في التذكرة بعد ايراده قال ويمنع التعليل لان القطعة ميتة وكل ميت يغسل والجملة تغسل لو ماتت و في الروض جعله دليلا مستقلا بعد الرواية قال ويمكن ان يقال ان هذه القطعة من شأنها الحيوة فاذا انقطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها انتهى وكان بجواب الجماعة مصادرة فان كون حصول الموت في نفس الجزء من غير موت الانسان موجبا للغسل عين الدعوى فالعمدة اطلاق النص معتضدا باطلاق معقد الاجماع المنقول منها ان الحكم هل يجري في العظم المجرد من اللحم المبان من ميت او ولو من حي كالعضو فيجب تغسيله وان لم يكن تمام العظام او بحكم التام كما سمعته عن عبارة الكاتب

ويحكى عن

ويحكى عن فوايد الشرايع ونسبه في الروض الى الشيخ وفي الكشف الى الشهيد ولكن عبارة الذكرى لا تنافي من قصوره عنه واختاره في الجواهر وقال
قد يحمل عليه عبارات الاصحاب بالقطعة ذات العظم كما عساه يشعر به المقابلة بذكر اللحم بلا عظم مع انه لا اشعار مع تعبيرهم في المقابل
بالقطعة ذات العظم او العضو المشتمل عليه نعم لا باس بما قال بعده من شمول ما ذكر من القطعة ذات العظم لما اذا كانت مستصحبة للعظم ولو
كان بمجرد الكشط خارج من محل البحث اذ هو في العظم المجرد المنفرد عن غيره قال ومن هنا لم نجد احدا ممن اوجب تغسيل القطعة ذات العظم صرح
بعدم الوجوب فيه وكان ما نقله بعض المتاخرين من القول به اراد من انكر وجوب التغسيل للقطعة ذات العظم انتهى قلنا ان اراد انه لم يوجد
التصريح بعدم وجوب تغسيل ما فرضه من القطعة المستصحبة للعظم فلا مضايقة لكن عرفت خروجه عن محل البحث وان اراد عدم التصريح
بوجوب تغسيل العظم المجرد المنفرد فهذا الشهيد الثاني في الروض موجب لتغسيل القطعة ذات العظم وغير موجب في العظم المجرد المنفرد
كيف لا وهذه المسئلة ذات قولين كما صرح به في الرياض وغيره والقطعة ذات العظم مجمع على تغسيلها وعلى كل حال استدل لوجوب تغسيل
العظم المجرد في الكشف به وبان وجوب التغسيل في القطعة وعدم وجوبه باشتمالها على العظم وعدم اشتمالها فيدل على ان مدار التغسيل
على العظم وبخبر اكيل السبع خرج منه الصلوة تبقى الغسل والكفن والدفن قال وان لم يتضمن الا جميع العظام فان كل عظم منها بعض من جملة
تغسل ولا فرق بين الاتصال والانفصال للاستصحاب مع ان الظاهر تفرقها انتهى والظاهر ان مراده حال اتصال جميع العظام وانفصال
بعضها عن بعض اذ محل البحث هو المنفصل ام لا يجري حكم التغسيل فيه بل يكفن ويدفن بلا تغسيل كما اختاره في الروض ولعله الاقوى للاصل مع عدم
دلالة الدوران على علية العظم لجواز كون اللحم له مدخلية ولا الخبر لظهوره في جميع العظام وقوله كل عظم منها بعض من جملة تغسل هذا متكرر
في كلام بعضهم في باب التجهيزات فلينقح بيانه فنقول ان كان المراد من الجملة هو بدن الميت وان الامر بتغسيله متعلق باجزائه لان ايجاد الكل
ليس الا ايجاد اجزائه فهو باطل لانه يتعلق بالجزء حالة انضمام الباقي لاختصاص مطلوبيته بحالة الاجتماع وان كان المراد ان كونه من جملة
بدن الميت يوجب تعلق امرنا واما استطعتم واتيان الميسور فهو مع اختصاصه بموارد الشهرة على جريانه فيه لضعفه سندا ودلالة حسب
ما مر في بعض مسائل الوضوء ولم يتحقق الشهرة في بقاء مطلوبية تغسيل العظم المجرد انما يجري حيث لا يظهر كون المطلوبية منوطة
بامر منتف في البعض بالمرة كالامر بالقاء الكر مثلا فانه لا يجري في القاء ما استطيع من بعضه قطعا والمفهوم من الاخبار خصوصا التعليل والمبلية
في مرسلة ايوب بملاحظة الملازمة المتقدمة ان تغسيل الميت منوط بتحقق الموت بل انما هو للطهر عن نجاسة الموتية فلا يجري بالنسبة
الى ابعاضه التي لا يتحقق فيها الموتية كالعظم والظفر وغيرهما مما لا تحله الحيوة وحال اتصالها انما يشملها الغسل تبعا للبدن الميت كما يغسل
لحم مع الاجماع على عدم تغسيله اذا انفصل بجرد اسن العظم مع انه مما تحله الحيوة ايضا واما تمام العظام فالحكم فيها للدليل الخاص لا لقاعدة
الميسورية او البعضية ومن الفرق بين حالتي اتصال العظم وانفصاله يندفع ما اورد في الجواهر من ان قضيته هذا ان لا يجب التغسيل للعظم
المكشوف من الميت فيختص تغسيله بغيره من المستور باللحم او اللحم وهو كما ترى انتهى فان قلت فما المانع من وجوب تغسيل العظم المجرد من حيث
كونه بعضا من جملة تغسل وهي تمام العظام الثابت لها التغسيل ولو بالنص الخاص لا بدن الميت كما في الجواهر قال اذا ثبت وجوب التغسيل مع
بقائه عظاما تاما اتجه الاستدلال على ذلك في بعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور انتهى قلنا مع توقف تحقق بعضيته من تمام
العظام المجردة على فرض تجرد العظام تماما والا لان العظم المستخرج من بدن الميت عرفا بعض هذا البدن ولا يتبادر وصدق ما انعظم
عليه بالنسبة الى الامر المتعلق بتمام العظام المجردة ح بل اذا انفرد من تمام العظام المجردة قد ثبت من انتفاء مناط مطلوبية التغسيل في العظم
مقتضى عدم تغسيله مطلقا غايته الامر وورود نص خاص بتغسيل تمام العظام ويبقى ما عداه تحت عموم النفي فهو في قوة قوله لا يغسل
العظم المجرد الا اذا كان جميعها ولا ريب معه في عدم ثبوت التغسيل القطعة منها منفردة بقاعدة ما استطعتم او بالاستصحاب لانقطاعها
بانتفاء مناط المطلوبية كما هو واضح وهذا كله مبني على دوران وجوب التغسيل كوجوب غسل المس على تحقق الموتية وسيجيء تتمته وزيادة
توضيح له فيما بعد واما غير العظم المجرد مما لا تحله الحيوة كالظفر والشعر فعدم تغسيله حال الانفصال كانه لا خلاف فيه والظاهر ان السن من قبيل
ذلك وان شملها جميعا الاغتسال الذي يقع حال الاتصال بالتبعية وظاهر كشف الغطاء الفرق في السن المنفصل من حيث فيجب تغسيله
او حي فلا يجب وستسمع في غسل المس بعض ما له تعلق بالمقام منها ان تكفين العضو المشتمل على العظم مورد اتفاق كما صرح به غير واحد
وكذا العظم المجرد في ظاهر كلامهم غير السن ونحوه لكن في تعيين قطع الكفن قولان قيل بوجوب القطع الثلاث مطلقا لانصراف لفظ التكفين
الموجود في معقد الاجماعات الى المعهود وان لم تكن بالكيفية المعتبرة في تمام البدن وكان عدم اعتبار تلك الكيفية سعة وهيئة مفروغ

عنه في كلامهم وفي الجواهر ينبغي القطع بعدم اعتبارها وهو كذلك للقطع بلغاء القطعات لوافية بقامة انسان في تكفين اصبعه مثلا
وفي كشف الغطاء ولولا ذلك لم يجز كرباس الدنيا اذا جعلت ابعاضه متفرقة وقيل بكفاية اللف بخرقة مطلقا لانه المتيقن من الاجماع بعد
ان وجد الخلاف هنا في تعيينه وقيل باعتبار ما تناله من القطعات الثلاث حال اتصاله فان نالته الثلاث كاملا كالفخذ وجبت الثلاث
وان نالته اثنتان كالكتف وجبتا خاصة وان نالته واحدة كالقدم وجبت دون غيرها وهو الاقوى لعين ما مر في سقوط المئزر في الصدر
ونزيد هنا بيانا ان الذي يقتضيه النظر اختلاف افراد التجهيز فمنها ما هو غير موزع على الاعضاء كالصلوة فلا ينال كل عضو حصة منها
بل العمل وحداني ومتعلقه ايضا كذلك لان الملحوظ فيه الشخص الموجود ومنها ما هو موزع عليها كالكفن فان كل قطعة منها نصيب جملة
من ابعاض البدن تختص بها ونحوه الغسل والحنوط ففي القسم الاول اذا تضمن الدليل الخاص وجوبه على بعض مخصوص من البدن يجب
فعله تماما لان البعض والتوزيع غير ملحوظ في شرعه وفي القسم الثاني لا يجب الا نصيبه منه لان غيره هو نصيب غيره في اصل وضعه وشرعه
فلا ينبغي ان ينتقل مع فقد محله الى غيره بل يسقط خصوصا اذا ثبت في البعض بقاعدة الميسور والاستصحاب لعدم اقتضائهما الا زيد
بعد عدم وجود محل الازيد وما ينشاء منه توهم الانتقال من الانصراف الموهوم اليه قد عرفت اندفاعه في مسئلة الصدر بما يرجع حاصله
الى كونه من قبيل التشكيكات البدوية وبعد ملاحظة توزيع الفعل على ابعاض البدن لا يبقى انصراف منها ان الشيخين وسلار صرحوا بوجوب
التحنيط في العضو المذكور ويجري في العظم المجرد بناء على مساواته للعضو عند الشيخ كما مر عنه مع امكان الفرق حسبما تسمعه في تمام العظام
المجردة وصرح بعض من تاخر كالفاضل وغيره بانه يجب حيث يوجد بعض مساجده والا فلا ويحتمل ارادة الجامع ايضا ذلك من اطلاقه و
على كل حال هو الوجه اما اصل وجوبه فلقاعدة الميسور خصوصا مع معلومية كونه في ابتداء شرعه ووضعه موزعا حسبما تقدم واما
واما اختصاص الوجوب بما يوجد من محاله فلما اشير اليه سابقا من توزعه على ابعاض مخصوصة فلا ينتقل الى غيرها مع فقدها حسبما
اتضح في مسئلة الصدر مضافا الى ان العضو اذا لم يكن من محال الحنوط فتحنيطه مخالف للحكم المجعول الشرعي في احكام الميت من تحنيط المساجد
منها ان التغسيل هنا وفي الصدر من حيثية عدد الثلاثة اغسال والخليطين في اوليهما لا ريب في اعتبارها ولزوم مراعاتها لوجوبها
في الاصل مع بقاء محلها وميسوريتها فلا مسقط لهما واما من حيثية تثليث اعضاء كل غسل اذا وقع ترتيبا فلا يعتبر لان موضوعها
من الراس والرقبة واليمين واليسار غير متحققة في مثل الاصبع او اليد او الرجل ونحو ذلك وفي كشف الغطاء انه لا يبعد مراعاة ذلك
ثم ذكر في كيفية مراعاته قسمين احدهما فرض طرف راسا يقدم ثم جانبا منه يمينا والاخر يسارا ثانيهما فرض كله راسا يغسله مرة ثم يفرض
يمينا فيغسله ثانيا ثم يفرضه يسارا فيغسله ثالثا ولا يخفى بعده خصوصا القسم الاخير نعم لو اشتمل البعض الموجود على جزء من جانب اليمين و
جزء من اليسار كتمام الصدر او من احدهما مع جزء من الراس والرقبة كاحد جنبي الصدر مع الراس ومن الثلاثة كتمام الصدر مع الراس وجب
تثليثه اعضاء الغسل وتثليثها بل ح يجب مراعاة الترتيب سواء كان الجزآن متواصلين او متفرقين خلافا للجواهر فقوى سقوط الترتيب
مع تفرق الاعضاء فيجوز غسل اليد اليسرى قبل اليمنى وكانه لظهور ادلته في حالة التواصل ولعل الاظهر ما ذكرناه لظهور كون حالة
التواصل موردا لا قيدا خصوصا اذا تفرق بعد خروج الروح لزيادة الاستصحاب ح وعليه يقوى تكرير كل عضو تحصيلا للترتيب اذا
اشتبه المتفرق لاصالة الواقعية الشرط ما لم يعسر كما اذا كثرت المتفرقة مع احتمال سقوط مراعاة الترتيب مع الجهل مطلقا بدعوى
انصراف ما دل عليه الى صورة العلم وفي الجواهر مع اختياره سقوطه بتفرق الاعضاء قال الظاهر وجوب مراعاته اذا امكن جمع اعضائه
المتفرقة كما يشير اليه الخبر بعد السؤال ان كان الراس قد بان من الجسد وهو معه كيف يغسل فقال يغسل الراس اذا غسل اليدين والسفلة
بدئ بالراس ثم الجسد الحديث وفيه ان الاولى جعله دليلا للترتيب مع التفرق لعدم الفرق بين انفصال الراس وجانب اليمين بل اليد
اليمنى مثلا والخصوصية انما هي لفرض السائل كذلك مع انه لو وجب الاقتصار على المورد لم يستقم استدلاله بالخبر لوجوب مراعاته في
الاعضاء المتفرقة جميعا وان امكن جمعها والقول بان الخبر انما هو مؤيد والدليل في صورة امكان جمع الاعضاء انها بالجمع تصير بحكم المتواصلة
مدفوع بان مورد اخبار تغسيل الموتى مرتبا انما هو المتواصلة لا المجتمعة على الهيئة الاصلية فان وجب الاقتصار على المورد لم يجر في غيره مطلقا
وان كان يتعدى فكذلك على ان الترتيب كغيره مما يعتبر في الغسل الذي منه مماثلة الغاسل للمغسل فان اعتبر المورد فينبغي سقوط اعتبارها
مع تفرق الاعضاء وهو معترف بوجوب مراعاتها مع العلم بحال الميت المغسل فعلى كل حال الاقوى وجوب اعتبار مماثلة الغاسل للميت
هنا كما في الاصل لنظير ما استند اليه في مراعاة الترتيب ولو جهل حال الميت المنفصل منه العضو فينبني على الحكم في صورة الجهل بحال الميت

الباقي بدنه على وضعه الاصلي منها ان دفن العضو المذكور وكذا العظم المجرد واجب اتفاقا ولا استلزام وجوب التغسيل والتكفين وجوبه حسبما اشير اليه مقدما ويتشنو من العظم في هذا الحكم السن والظفر لعدم الدليل على وجوب دفن المنفرد منهما وان ابينا من ميت فضلا عن الحي بعدان عرفت استثنائهما من التغسيل والتكفين بل السيرة جارية عليه خصوصا في المنفصل من الحي وقد سمعت الفرق بينهما من الحي والميت عن كشف الغطا منها ان الصلوة على العضو المشتمل على العظم منتفية في المشهور بل في المستفيض عليه الاجماع وهو الحجة بعد الاصل مضافا في غير البدن المراد في خبر طلحة المتقدم الى نفيها فيه عنه مرجحا على غيره بالاعتضاد بالفتوى وخالف فيه الاسكافي فيما كان عضوا تاما حسبما سمعت من عبارته لمرسلة ابن خالد اذا وجد الرجل قتيلا فان كان وجد له عضو يصلى عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن والآخر يصلى على الراس اذا افرد من الجسد الثالث عن ابي جعفر ع انه كان يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا او الراس جزء فما زاد فاذا نقص عن راس او يد او رجل لم يصل عليه وقد عرفت فيما مر استلزام الصلوة غيرها وايده في الجواهر بالاستصحاب وقاعدة الميسور وكونه من جملة كذلك ولا يخفى ان الاخبار مع اعراض المشهور بمرتبة انحصار القول بمثل الاسكافي وقد يحكى عن الاشارة يقصر عن مرتبة الحجية فضلا عن مقاومة ما ينافيه كخبر طلحة المتقدم والمرسل ان لم يوجد من الميت الا الراس لم يصل عليه نعم لو جعل دليل تعيينه اخبار العظام نحو خبر علي بن جعفر في اكيل السبع وغيره دل على الصلوة عليه ايضا لتضمنها لها كالغسل لكن كل ذلك مع الاعراض غير مجد واما التاييد بما في الجواهر بقاعدة الميسور والاستصحاب فالاولى مدفوعة بان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة على الكل اي الميت الذي هو متعلق امر الصلوة كما في الغسل ليشمله امر ما استطعتم والثاني تبعيّن الموضوع ضرورة ان المصلى عليه قبل هو عنوان الميت لا يده او رجله مثلا وعن علي بن بابويه انه ان كان الميت اكيل السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها ومثله عبارة الرضوي وهي سنده كما هو دابه وفي اللوامع بعد حكايته عنه ان محصله اختصاص وجوب الغسل والصلوة بعظام مجردة او مع عضو آخر قال ومعبر عنها بالجمع المنكر الظاهر في اشتراط مطلق التعدد ذلك ومثل الرضوي صحيحة عمار ان عليا وجد قطعا من ميت فجمعت ثم صلى عليها فدفنت بل قد يدعى ظهور قوله فيه من ميت في غير الجميع وفيه مع امكان دعوى ظهور الاول في جميع العظام اي ما لم يكن الاعظاما من غير لحم وعدم عموم في الثاني لكونه حكاية فعل يجب حملها على جميع العظام وان لم يكونا ظاهرين في ذلك وكذا حسنة ابن مسلم اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه من جهة الاعراض المبلغ عن مضمون الثلاثة من المعظم الى ضعفها من خبر طلحة والمرسل المتقدمين ومن اخبار جميع العظام بناء على ظهورها في اعتبار الجميع مع امكان دعوى ظهور الحسنة فيه ايضا فالمعنى فيها اذا وجد القتيل عظما بلا لحم او تحمل الثلاثة على الاستحباب جمعا وكذا عبارة ابن بابويه بل وكذا الخبر المتضمن لقول الاسكافي مع امكان حمل هذا الاخير على التقية ايضا **فذلكة** اعضاء الميت اذا كانت موجودة ولو متقطعة اربا اربا وحضرت قطعاته ولو بالتدريج قبل التغسيل غسلت غسلا واحدا وكفنت بكفن واحد وحنطت مع الحنوط الموجودة ودفنت في قبر واحد وفي جواز ادخالها في القبر متوالية اذا لم تكن في كفن واحد وجه كل ذلك لان المقصود فعل واحد وهو المعهود من التجهيز وظاهر الاخبار والا لكان المقطع اربا يغسل خمسين مرة ويصلى عليه خمسين ويكفن بخمسين ويدفن في خمسين قبرا والقطع بخلافه قال في كشف الغطا ولو كانت متفرقة يمكن جمعها في التغسيل والتحنيط والتكفين والدفن جمعت وفي لزوم ادخالها القبر مجموعة حيث لا كفن وجهان اقواهما العدم لكن لا بد من وحدة القبر ولو تقدم دفن بعضها نبش القبر واضيف الباقي اليه ومثله في النبش ودفن الباقي في التذكرة واذا حضر مستحق وظيفة بعد وقوعها على الموجود جرت له مستقلا واجتمع فيما بعده مع الباقي فلو حضر بعد التغسيل مستحق الغسل غسل مستقلا واجتمع في الكفن والصلوة والدفن اما الغسل له مستقلا فلعموم ما دل على استحقاقه وان العضو ذا العظم يجب غسله مثلا واما جمعه مع الباقي فلما ذكر وقد صرح بهذا في التذكرة وغيرها فيما لو وجدت قطعة من الشهيد لا يغسل ومن غيره بعد التغسيل الغسل وفي كشف الغطا لو غسل بعض او كفن او حنط ثم دفن فخرج او لم يدفن فوجد بعض اخر اجري عليه الحكم ولا يعاد على الاول ثم يجمع معه في الكفن ويدفن وهو شامل لحكم الصلوة ايضا وصرح به في الذكرى قال اذا صلي على الصدر اذا قلنا بالصلوة على العضو التام فالشرط فيه موت صاحبه وهل ينوي الصلوة عليه خاصة او على الجملة قضية المذهب الصلوة عليه خاصة اذ لا صلوة على الغائب عندنا فلو وجد الباقي وجب الصلوة على ما لم يصل عليه انتهى وكان مراده وجود الباقي مما يصلى عليه منفردا ومثله في جامع المقاصد والروض قلت ويقوى عندي الفرق بين الغسل والصلوة هنا فاذا وقعت الصلوة ثم حضر عضو اخر ولو مما يصلى عليه منفردا لا تكرر الصلوة عليه لان الواجب صلوة واحدة

وقد وقعت

وقد وقعت على ما نزله الشارع منزلة الجميع واما التغسيل فيوزع على الاعضاء فيلوف كل عضو حصته من الغسل بخلاف الصلوة عليه فانها امر وجداني غير ملحوظ فيها التوزيع واما لو حضر جزء مما لا يغسل منفردا كاللحم او مما لا يصلى عليه كالكف مثلا فان حضر قبل فعلهما وجب جمعها مع الباقي في التغسيل والصلوة وان حضر بعد انقضائهما لا يغسل ولا يصلى عليها مستقلا بل يجمعان مع السابق فيما يفعل بهما قال في كشف الغطا ولو اجري الحكم على بعض فحضر ما ليس له حكم كلحم وجد بعد عظم ان تم حكم العظم اضيف اليه في الكفن من غير غسل والاحوط مراعاة الغسل وفيما لو وجد مع العظم منفصلا عنه قبل غسله الحق بالمتصل وكذا لو حضر قبل غسله فتوى لزوم ادخاله معه في الغسل والفرق بين الصورتين ان وجوده مع الامر بعد لم يمتثل يوجب شموله لها لتعلقه بتغسيل والصلوة على الميت الموجود بجميع اجزائه المتواصلة والمتقطعة الموجودة واذا لم يحضر الا بعد امتثال الامر فلا امر يشمله ولا هو مما يوجب الامر بالتغسيل والصلوة والاصل ينفيهما ايضا مضافا في الصورة الاولى الى ما ورد من غسل الشعر والظفر الساقط من الميت الحاضر معه فغيرها مما حله الحيوة اولى وهو معتضد بالفتوى للتصريح به في الشرايع والقواعد والذكرى والبيان وجامع المقاصد والروض والمسالك والمدارك وفي التذكرة اجماع علمائنا على انه اذا سقط نحو من الميت غسل ووضع معه في الكفن ودفن وفي نهاية الاحكام الاجماع على وضعه في الكفن ودفنه ولعل فرض السقوط في النهاية بعد التغسيل ولذا لم يذكر تغسيله ولا ينافي الوجوب للاستدلال فيهما بعد الاجماع بانه لو تبرع جمع اجزاء الميت في موضع واحد كما زعمه في الكشف واستظهر من اجله ارادة الاستحباب فيهما دون الوجوب قال كما هو نص الجامع لامكان ارادة الاولوية الموجبة للزوم ومعهود من الفاضل نحو هذه الاستدلال لان الاعتبار به على اللزوم مع ظهورها في كونها دليل وضعه في خصوص ذلك الكفن لا مطلق الحكم لعدم ارتباطها بحكم التغسيل اصلا ولعل مراد الجامع من الحكم باستحبابه ايضا ذلك فلا مخالف بل لم اجد ها صريحا من احد قبل الاردبيلي فتامل ولذا جزم في اللوامع بغسله ووضعه في الكفن ودفنه قال للاجماع محققا عن التذكرة واما النص فهو موثقة البصري عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وحيث انه فرض وقوع الحلق والقلم فالظاهر الجواب عن حكم اصل فعل الحلق والقلم بلا يمس وحكم ما يفعل بالمحلوق والمقلم بالغسل ووضعه وادفنه فمناقشة الاردبيلي باحتمال ارادة النهي عن الفعل بلا يمس منه والامر بغسل الميت ودفنه اي اغسله وادفنه على ما هو عليه خلاف الظاهر خصوصا مع ما افصح عنه مرسلة ابن ابي عمير الخارجة مخرجها لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه والاخبار يفسر بعضها بعضا فلا تنافي بين المرسلة والموثقة بدعوى ظهور عدم ذكر الغسل في المرسل في نفيه لمنع الظهور مع احتمال فرضها السقوط بعد التغسيل ولو بالنظر الى ان مظنة السقوط غالبا حال التغسيل وما بعده وعلى تقدير الظهور فالموثقة نص بالتغسيل وهو محكم على الظاهر فهذا دليلان وكفى بهما حجة خصوصا مع الاعتضاد بالاجماع المحكي المساعد بالتتبع ثم لا يخفى ان ظاهر النص وجود الساقط والتمكن منه حال الغسل الذي هو الصورة الاولى فالصورة الثانية لا نص بالتغسيل فيها والاصل ينفيه فيتم الفرق بين الصورتين بالنص ايضا وبه ينقدح ما في مجمع الاردبيلي بعد نقله عن التذكرة ما حكيناه عنها في الصورة الاولى من قوله وكانه للاستصحاب وفيه تامل اذ مع الغض عن كونه مجرد الاستصحاب فتصريح الموثق اغنانا به يكفي لوجوبه الامر الاول بتغسيل الميت الموجود المقطوع بعدم الفرق فيه بين تواصل الاجزاء وتقطعها الموجودة الجائزة ولف في خرقة من غير تغسيل ودفن ما خلا من اللحم من عظم عدم تغسيل اللحم المنفرد عن العظم اجماع مضافا الى الاصل وما مر من صحيحة ايوب بها ينقطع الاستصحاب وقاعدة الميسور وكونه من جملة ما يغسل كله واذا انتفى عنه الغسل فالصلوة اولى حسبما مر اليه الاشارة مع ان شرع الصلوة بعد التغسيل مضافا الى الاجماع على نفيها ايضا كما صرح به في الحدائق وحسنة ابن مسلم المتقدمة وهو نحوي غيرها من المعتبرة واما تكفينه بالقطعات الثلاث فالظاهر ان نفيه ايضا اجماع كما في الحدائق وغيره وهو الحجة بعد الاصل وفي وجوب لفه في خرقة قولان كسب في المختلف لحكي الكفاية الى المشهور الاول واختار في المعتبر الثاني وتبعه بعض من تاخر للاصل وفيه يقطع بقاعدة الميسور التي لا يعارضها الاجماع القائم على نفي التكفين بالقطعات لا مطلقا وقواه في الرياض لكن قضيته ايجاب اللف في خرقة جامعة لشرايط الكفن ما عدا عدد القطعات لتحقق البعض المستطاع من المامور به والمنسوب الى المشهور هو مطلق اللف في خرقة فالذي هو موقوف قاعدة ما استطعتم لا جابر له من الشهرة وما هو المشهور غير مورد القاعدة فلا يتم الاستدلال بها على القول بوجوب اللف في خرقة واما وجوب دفنه فاجماع ايضا ولا يخفى ان اخذ الحكم في الابعاض مما كان منه من قاعدة الميسور يشكل جريانه في البعض اليسير جدا لما

تقدمه

تقدم في تنبيهات الوضوء من ان البناء على عمومها بوجوب شرعاً جديداً اذ قل ما ينفون لا يتيسر النزر اليسير من واجب قال الشيخان ولا يغسل
السقط الا اذا استكمل شهوراً اربعة ولو كان لدونها لف في خرقة ودفن اما الصلوة فمنفية عن السقط مطلقاً اجماعاً وقد يشعر به خلو
موثقة سماعة الاتية منها واما الغسل فجمل مدار وجوبه الاربعة اشهر اجماع مستفيض النقل وفي الكشف لا نعرف فيه خلافاً الا من لعله
نزر والمدارك وشيخه في غير محله وربما توهم من عبارة الخلاف الخلاف وهو خلاف قال مسئلة يجب غسل السقط اذا ولد وفيه حيوة
واما الصلوة عليه فعندنا لا يجب الى ان قال وقال باقي الفقهاء يجب الصلوة عليه وفي الذكرى استظهر الخلاف منه من عبارة الحيوة
في وجوب الغسل لكنه قال بعد ذلك بلا فاصلة مسئلة اذا ولد لدون اربعة اشهر لا يجب الصلوة عليه لا يجب غسله ويدفن بدمه فان
كان لاربعة اشهر فصاعداً غسل ولا يجب الصلوة عليه وقال الشافعي في القديم مثل ما قلناه وقال في البويطي لا يغسل ولا يصلى وبه قال
ابو حنيفة وقال في القديم يغسل ويصلى عليه دليلنا اجماع الفرقة والمسئلة الثانية هي التي سومة لبيان حكم تغسيله وقد جرى فيه على
نمط الاصحاب ليس فيها اشعار بتولده حياً وفي المسئلة الاولى فرض قوله حياً ليس لبيان اشتراط الغسل به بل انما ساقها لبيان انه اذا ولد
حياً فانه يجب تغسيله دون الصلوة خلافاً لباقي الفقهاء فاوجبوا الصلوة عليه فلا ظهور بمخالفته فيه حتى يحتاج الى ارجاعه الى الموافقة
بتوجيه الذكرى بان بلوغ الاربعة مظنة الحيوة وعلى كل حال يدل على وجوب التغسيل بالاربعة اشهر رواية الزرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر
اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام وذلك لان الحسين بن علي عليهما السلام ولد وهو
ابن ستة اشهر ولا منافاة في ذيل الثانية لظهوره في ارادة التمامية في استعداد ان يعيش كما يشهد له التعليل بولادة الحسين ع وضعف
السند فيهما منجبر بما عرفت نعم قد يتراءى المنافاة بينهما مع مفهوم موثقة سماعة عن السقط اذا استوت خلقته يجب الغسل واللحد والكفن
قال نعم اذا استوت لكن مع عدم مقاومة المفهوم المنطوق المعتضد بالاجماعات المستفيضة لا يتحقق المنافاة الا مع معلومية ان الاستواء
انما يكون بازيد من الاربعة اشهر وهو غير معلوم بل الثابت بالاخبار حصوله بها ففي خبر الحسن بن الجهم قال ابو جعفر ع ان النطفة تكون
في الرحم اربعين يوماً ثم تصير علقة اربعين يوماً ثم تصير مضغة اربعين يوماً فاذا كمل اربعة اشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان يا رب
ما نخلق ذكراً او انثى فيؤمران فيقولان يا رب شقياً ام سعيداً فيؤمران فيقولان يا رب ما اجله وما رزقه وكل شيء من حاله الحديث و
بمضمونها صحيحة زرارة ورواية محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل وفي الرضوي اذا اسقطت المرئة وكان السقط تاماً غسل وحنط و
كفن ودفن وان لم يكن تاماً فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه اذا اتى عليه اربعة اشهر وفتوى الاصحاب جابرة لضعف ما كان فيه
وقد ينافيه كلامهم في الدية انها مع استواء الصورة مائة دينار وبعد ولوج الروح دية كاملة لقضائه بكون استواء الصورة قبل ولوج
الروح ويوافقه رواية الشيباني اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الحيوة فاذا كان الاستواء في الاربعة اشهر ولا حيوة ح فلا يجب
الغسل به لترتبه على الموت الذي هو فرع الحيوة ويدفع بان غاية ما ذكر كون الحيوة بعد تمامية الصورة ولا مانع من وجوب التغسيل
قبل استقرار الروح لدليله الا انه مناف لما تقدم في العظم المجرد من اناطة الغسل بتحقق الموت مع امكان ان يكون الروح المتحقق بعد
استكمال الصورة وبعد الاربعة اشهر بمعنى تعلق النفس الناطقة وعليها مدار كمال الدية لانها الروح الانساني والمتحقق في الاربعة
اشهر هو ابتداء الروح بمعنى الحيوة الموجبة لمجرد الحركة وهو كاف في تحقق الموت بعدها به الموجب للتغسيل وبالجملة ان كانت منافشة
في الدليل فالحكم ثابت بالاجماع المستفيض ويجب التكفين كما صرح به كثير بل ما في المعتبر والذكرى وجامع المقاصد والروض من قبول
الاصحاب موثق سماعة يشعر باجماعهم على ما فيه من التغسيل والتكفين والدفن فالموثق والرضوي المعتضدان بفتوى الاصحاب دليل لهما
ولا ريب في ظهور ما في الكفن المعهود من القطعات الثلاث ولا صارف عنه كما في بعض ما تقدم فليتعين مضافاً الى دخوله بناء على ولوج
الروح بالاربعة اشهر في عنوان الموتى التي هي موضوع اخبار تغسيل الموتى وصرح الشهيد جماعة من المتاخرين باعتبار القطعات وهو
قضية كل من اطلق وجوب التكفين كالشيخين وكثير من بعدهما وفي الشرايع كالمحكي عن البحر انه يلف في خرقة ولا دليل عليه ولعل التعبير به مبالغة
في قلة ما يصرف وان كان قطعاً اي يلف بمسمى خرقة من كل قطعة والجزآن تضمنا الحنوط واعتضدا بالقبول كما سمعت فيجب مضافاً
الى شمول اخبار تحنيط الموتى له بالتقريب المذكور وعدم تغسيل السقط لدون الاربعة اشهر للاجماع ومفهوم روايات الاربعة اشهر ومكاتبة
محمد بن الفضل عن السقط كيف يصنع به فكتب اليه السقط يدفن بدمه في موضعه بعد تقييدها بما دون الاربعة اشهر وعدم تكفينه بالقطعات
ايضاً اجماع مع اقتضاء الاصل ومفهوم موثق سماعة وظاهر المكاتبة من جهة السؤال فيها عما يصنع به واما وجوب لفه في خرقة فالاجماع عليه

مستفيض النقل وظاهر المتن كالمعتبر نسبة وجوبه الى الشيخين ولم يذكره شيخ الطائفة في كتبه نعم ذكره المفيد فالظاهر ان مراد المتن نسبة
مجرد عدم تغسيله الى الشيخين لا الجميع ما ذكره قال في الحاشية الجمالية ان صاحب المدارك نسب الى المعتبر القول بعدم وجوب اللف لما رواه في
المعتبر قلت ولعل النسبة في المدارك وعلى كل حال فقد تامل في مجمع البرهان والمدارك والكفاية في وجوبه ولعله يستظهر ايضاً من الشيخ
والحلبي وابني حمزة وزهرة لاقتصارهم على ذكر دفنه فهو ح ظاهر المكاتبة والرضوي ايضاً خصوصاً الاول الا ان في الاجماع المستفيض المساعد
بعدم تصريح معتد به بخلافه بلاغاً في دليل الوجوب مؤيداً باقتضاء احترامه بالدفن ذلك لاستبعاد الفاء من جزم بالدفن عرياناً في التراب
تتمة عظام الميت اذا حضر جميعها مجردة من اللحم ففي اللوامع انها عند الاكثر كبعضها من العظم المجرد فلا يصلى عليها واختار هو وجوبها وكا
نسبة العدم الى الاكثر لذكرهم عدم الصلوة على العظم المجرد من اللحم كما سمعت من غير تصريحهم باستثناء ما اذا كان جميعها لكن في الحدائق في
المسئلة الثالثة فيما لو وجد بعض الميت بعد ايراد خبر علي بن جعفر والرضوي قال فيكون اي الرضوي متفقاً مع تلك الصحيحة اي خبر ابن
جعفر على وجوب تلك الاحكام مشيراً به الى المذكور في كلامه وهو التغسيل والصلوة والتكفين والدفن في عظام الميت كلا مضافاً
الى اتفاق الاصحاب في هذه الصورة انتهى وظاهره الاتفاق على وجوب الصلوة على جميع العظام المجردة وفي الجواهر في مسئلة الحاق العظم
المجرد بالعضو ذي العظم قال قد يدعى الاجماع على وجوب تغسيل الميت مع بقائه تاماً عظاماً من غير لحم انتهى ولا اجماع على تغسيلها اجماع
على الصلوة عليها لعدم القول بالفصل بينهما في تمام العظام كما لا يخفى على المتتبع بل دليل تغسيلها مع القول بعدم تغسيل العظم المجرد ليس
الا اخبار جميع العظام التي هي ما بين مقتصرة فيها على ذكر الصلوة كاكثرها فيؤخذ تغسيلها من الملازمة ومصرح بالتغسيل والتكفين
والصلوة والدفن وبالجملة لم اجد التصريح بعدم وجوب الصلوة على العظام المجردة فمن اين عرف انها عند الاكثر كالعظم المجرد الا بتعميم
العظم في كلامهم للعظام وعلى كل حال الحكم فيها وجوب التغسيل والتكفين والصلوة والدفن للمستفيضة ففي صحيحة علي بن جعفر عن الرجل
ياكله السبع او الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فاذا كان الميت نصفين صلى على النصف
الذي فيه قلبه وروى الكليني عن علي بن جعفر عن اخيه مثلها وفي فقه الرضا وان كان الميت اكله السبع غسل ما بقي منه وان لم يبق
منها الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها وحسنة ابن مسلم المتقدمة اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان
وجد عظم بلا لحم صلى عليه بناء على ظهورها في ارادة ان القتيل يوجد لحم بلا عظم او عظم بلا لحم كما استظهر في الحدائق مثله من الرضوي او
بحملها على تمام العظام جمعاً بعد قيام الدليل على نفي الصلوة على العظم المجرد ما لم يكن تمام العظام والاخيرة وان لم تتضمن الا الصلوة لكن
يثبت الباقي بالاستلزام المشار اليه والظاهر ان المراد بالحكم هنا بما يقال معه في العرف انه تمام عظامه فلا ينافي فقد اليسير منها خصوصاً
ومفروض اكل السبع والقتيل اللذين لا ينفكان غالباً من فقد اليسير وكذا المدار في كونها مجردة من اللحم لا ينافيه وجود اللحم اليسير
وفي ثبوت التحنيط هنا اشكال لخلو نصوصها عنه والاصل ايضاً ينفيه ومن اجله نفاه في المدارك ولم يصرح غيره ممن تعرض للفرض
بنفي ولا اثبات ولدعوى ظهور النصوص في كونها بحكم جسد الميت فعدم ذكره بالخصوص من باب تعارفه مما لا يذكر على الغالب وقد
ثبت في العضو ذي العظم اذا كان من محاله فليثبت هنا ايضاً بوجود محاله لان انتفاء اللحم غير قادح هنا خصوصاً بملاحظة قاعدة الميسور
وبه ينقطع الاصل المسئلة السابعة انه لا يغسل الرجل الا رجل وكذا لا يغسل المرئة الا امرئة فيما عدا المستثنيات الاتية اجماعاً في صورة
الاختيار وبلا خلاف اصلاً واما في صورة الاضطرار فبالاتفاق ما عدا الشاذ بل الاجماع عليه مستفيض وكذا الاخبار منها صحيحة
الحلبي عن المرئة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه ذو محرم ولا رجال
قال يدفن كما هو بثيابه وفي صحيحة الكناني تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وفي ثالثة تلف وتدفن ولا تغسل وفي خبر
الشحام دفنوها بثيابها ولا يغسلوها وفي خبر الكناني في الرجل قال يدفن ولا يغسل والمرئة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن
ولا تغسل وفي الصحيح ايضاً ان لم تكن له فيهن امرأة فليدفن وبثيابه ولا يغسل الى غيرها من عموم او اطلاق بجموعها المعتضدة بل
بالاجماعات المستفيضة يحكم بان الاصل في غير المماثل عدم جواز التغسيل الا ما خرج وظاهرها في جملة من قوله يدفن ولا يغسل او
تلف وتدفن ولا تغسل خصوصاً قوله تدفن كما هي بثيابها نفي التغسيل حتى من وراء الثياب خلافاً لما ينسب الى ظاهر المقنعة و
التهذيب والكافي من وجوب تغسيلها من وراء الثياب وعن الاخير بشرط عدم المماسة وجعله في الغنية احوط مع تغميض العين
وكانه استناداً منهم الى شاذ من الاخبار تضمنه كخبر ابن سنان وابي بصير وجابر وهي مع احتمال بعضها ارادة تغسيل خصوص المحارم

كذلك ولا عراض المشهور عنها غير صالحة للحجية فضلا عن مقاومتها العموم السابقة المعتضدة بالاجماعات المستفيضة حتى تقيده او تخصص
بها بل ظاهر بعضها كالتصريح بنفيه من نحو قوله تدفن كما هي بثيابها وقريب منه قوله تلف وتدفن ولا تغسل ولعله من اجله اشكل الاحتياط
بل وكذا الحكم باستحبابه ايضا خصوصا مع ما قيل من ظهور كثير من الكلمات في حرمة التغسيل واما تيممه فقد ورد في خبر تيممه في تغسيل
النصرانية للمسلمة ولا معارض له لكن يشكل التعلق لوجوبه مع نسبتهم نفيه في محكى التذكرة والخلاف الى علمائنا وامكان دعوى ظهور
قوله تدفن بثيابها وتلف وتدفن في نفيه ايضا كالتغسيل خصوصا مع موافقته فتوى ابي حنيفة وفي خبر المفضل الامر بغسل مواضع
التيمم منه ولعل ما يحمل عليه ما في خبر ابن فرقد من غسل مواضع الوضوء منه وفي الاستبصار حمله على الاستحباب ويستثنى من عدم جواز
تغسيل غير المماثل مواضع احدها ان يغسل الرجل بنت ثلاث سنين مجردة عن ثيابها وكذا ان تغسل المرأة ابن ثلاث سنين مجردا
اجماعا محكيا في عدة كتب مساعدا عليه بالتتبع اذ لم يوجد مخالف في اصل الجواز الا عن المعتبر في تغسيل الرجل بنت ثلاث سنين و
كفى به حجة مضافا الى اطلاقات تغسيل الموتى مع عدم شمول ما دل على اعتبار المماثلة للمقام لكون الموضوع في اخباره الرجل والمرأة
وهما غير شاملين للصبي والصبية والى ما ورد في خصوصهما من خبر النمير عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلاث سنين وما في الفقيه
عن جامع محمد بن الحسن في الجارية تموت مع رجال في السفر قال اذا كانت ابنة اكثر من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت
اقل من خمس غسلت واسنده ابن طاوس الى الحلبي عن الصادق ع لكن في الفقيه عن الحلبي ما بمعناه فيكون خبرا اخر معتضدة بما دل على جواز
النظر اليها القاضي بعدم المنع هنا على تقدير كون المانع حرمة النظر لكونها لا ينافيها الموثق عن الصبي تغسله امرأة قال انما تغسل الصبيان النساء
وعن الصبية لا تصاب امرأة تغسلها قال يغسلها اولى الناس بها واما اطلاق الصبية في اخره فمقيد بالمجوز الى الحد المعين مما تقدم مع عدم
كون الاولى صريحة في المحرم وبعد ذلك كله غير مقاوم لما تقدم بعد اعتضاده بما عرفت وخالف في المعتبر معللا بضعف سند النص
هو وان اقتضى المنع فيهما معا لكن قال ان الشرع اذن في الاطلاع للنساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل
حرمة النظر انتهى وغير خفي ان مخالفته اولى بالضعف ضرورة ان ضعف سند النص منجبر بالفتوى واصل حرمة النظر ان سلم فمنقطع
بمقطوعية جواز النظر الى الصبي والصبية الى الخمس والست مع ان مجرد حرمة النظر غايته التقييد بوراء الثياب لا منعه اصلا والاشكال
فيه باستلزام التغسيل مع الثياب نجاستها المسرية الى الميت مع عدم نص بالعفو به فيه مرتفع عندنا بناء على الطهر فيها بالتبعية حسبما
مر فلا ينبغي التأمل في اصل الجواز فيهما والذي ينبغي تنقيحه امور ثلاثة احدها انه هل يختص الجواز بحالة الاضطرار كما نسب الى المقنعة و
النهاية والمبسوط والسرائر والوسيلة ام يعمها والاختيار كما هو ظاهر غيرها وصريح بعض وهو الاقوى لعموم دليل الجواز مع عدم ما يصلح للتخصيص
غير ما قد يتوهم من وقوع السؤال عن الجارية تموت مع الرجل او رجال في السفر وهو مع عدم صراحته في عدم وجود المماثل غير موجب لتخصيص الحكم
وقوله فيما تقدم لا تصاب امرأة لم يكن التعويل في الجواز عليه مع كونه ايضا في فرض السؤال ومعارضا بما قبله من قوله انما تغسل الصبيان
النساء ولا قائل بالفرق بينهما الا من المعتبر وغير عموم خبر لا يغسل الرجل امرأة الا ان لا توجد امرأة وهو غير شامل المفروض البحث من الصبي
الصبية ثانيها انه هل يجوز مجردا ام يعتبر كونه من وراء الثياب اما في تغسيل المرأة الصبي فلم نقف على معتبر لذلك فيما لم يتجاوز الخمس
سنين بل الاجماع على الجواز فيه مجردا محكي عن التذكرة وغيرها وهو الحجة مع اطلاق النص نعم في تغسيل ابن الازيد من خمس قول بتغسيل النساء
له من وراء الثياب لكن لا يجوزه حتى نقيده به ولو جوزناه لقلنا به مجردا لعدم المقيد واما تغسيل الرجل الصبية فلم نقف ايضا فيه على
معتبر للثياب فيما لم يتجاوز الثلاث بل الاجماع عليه ايضا محكي عن الروضة ونهاية الاحكام وفيما بينها وبين الخمس قول محكي عن المقنع وبعض من
تأخر بجواز تغسيلها من وراء الثياب لم نعرف له وجها غير زعم الجمع بين ما صرح بتغسيل بنت الاقل من خمس وما تضمن عدم تغسيلها بعد
الثالث على مقالة الشيخ من ان معناه لا تغسل مجردة عن ثيابها ولا ريب في ضعفه لكن المختار عدم جواز تغسيلها بعد الثلاث كما تسمعه ولو
جوزناه لاخترناه مجردة لعدم ما يصلح للتقييد ثالثها غاية مدة جواز تغسيلهما من غير المماثل وهي في المشهور شهرة عظيمة ثلاث سنين فيهما
معا وكان الخبر النمير عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلاث سنين فان المنع عن تغسيل النساء ابن الازيد من الثلاث مع الحاجة الى الاطلاع
على الاطفال للتربية يقتضي بالاولوية منع الرجال من تغسيل بنت الازيد لعدم الحاجة الى اطلاع الرجال وعن المقنعة والمراسم جواز تغسيل المرأة
الصبي الى تمام الخمس مجردا وما فوق الخمس مع الثياب ولعل المستند للاول اطلاق ما تقدم عن جامع محمد بن الحسن بارادة الخمس فما دون منه مع
دلالته على تغسيل ابن الخمس بالاولوية وللثاني لم نعرف وجها الا البناء على حرمة النظر في الازيد عن الخمس واقتضاء الجمع بين حرمته مع اطلاق

اما عموم الصبيان في صدره فخصص بالتحديد الموجود في سابقه صح

تغسيل الموتى تغسيله مع الحائل من الثياب بعد عدم شمول ما دل على اعتبار المماثلة للاطفال وفيه مع توجه الاشكال من جهة سراية نجاسة
الثياب من غير نص عفو عنها وعن الوسيلة ان ابن الثلاث تغسله النساء مجردا وابن الاكثر من وراء الثياب والمراهق يدفن بلا غسل ولعله للجمع
به بين ما تضمن تغسيل ابن الثلاث وما تضمن تغسيل بنت الخمس القاضي بجواز تغسيل ابن الخمس بالاولوية وما تضمن دفن من زاد على
الخمس والست بلا غسل والذي يقتضيه النظر ان يقال ان خبر النمير دال بمفهومه على المنع من تغسيل ابن الازيد من ثلاث فعلى المنع في
بنت الازيد من ثلاث بالاولوية والمروي عن الجامع المتقدم دال بمنطوقه على جواز تغسيل بنت الخمس فما دون فعلى الجواز في ابن الخمس بالاولوية
المعتضدة بعموم قوله في الموثق انما تغسل الصبيان النساء فهما متعارضان فيما بين الثلاث الى الخمس والجواز الى الخمس وان كان مرجحا بما له
قوة دلالة المنطوق لكن خبر الثلاث ارجح منه باعتبار الاعتضاد بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع وحيث انها اقوى المرجحات في تعارض
الاخبار فليكن العمل عليه في المقام وحيث جاز تغسيل كل منهما مجردا يجوز مع تجرد العورة ايضا لاطلاق النص والفتوى مع عدم النظر
اليها منهما وقد صرح به في جامع المقاصد قال الظاهر من اطلاق النص والاصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العورة وهو متجه
والاحرم تجريد البنت لان جميع بدنها عورة انتهى لكن قال فيه ان ثلث سنين هي نهاية الجواز فلا بد من كون التغسيل واقعا بتمامها
بحيث يتم بتمامها وفيه ما لا يخفى ضرورة بناء ما اوجبه من الوقوع قبل اكمال الثلاث على جعل منتهى الثلاث سنين زمان التغسيل
مع وضوح كون المراد من الثلاث هو مقدار العمر كما يفصح عنه الخبر الاخر الذي عبر فيه ببنت خمس سنين فمنتهى السنين هو الموت ولا
باس بوقوع الغسل بعد اكمال الثلاث وهذا واضح وثانيها ان يغسل كل من الزوجين الاخر والكلام هنا في ثلاثة مواضع الاول اصل جوازه
وهو مورد اتفاق النص والفتوى والثاني عموم جوازه حالتي الاختيار والاضطرار اي لو مع امكان مباشرة المماثل وعدم العموم بل
اختصاصه بالاضطرار المشهور هو العموم وفي الخلاف الاجماع على الجواز في كل من الزوج والزوجة وظاهر سياقه حالة الاختيار وفي
المنتهى يجوز للمرأة ان تغسل زوجها وان كان هناك رجال ذهب اليه علماؤنا وهو مؤذن بالاجماع وعن الشيخ في التهذيبين والغنية
والاشارة وظاهر الوسيلة وحواشي الشهيد الاختصاص بحالة الضرورة وفي الجواهر ان ملاحظة ما في الذكرى من قوله يظهر من كثير
من الاصحاب انها كالمحارم مع ما في الكشف في المحارم من ان الاختصاص بالضرورة ظاهر الاكثر يعطي شهرة هذا القول انتهى لكن عبارة
الذكرى محتملة لارادة كونها كالمحارم في عدم التجرد لا الاختصاص بالضرورة وعلى كل حال الاختصاص مستند الى دعوى ظهور التقييد بحالة
عدم المماثل من جملة من الاخبار لكن القيد في اغلبها مفروض السؤال الا النادر مثل خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها
في السفر اذا لم يكن معهم رجل وهو مؤيد باشعار تعليل تغسيل علي فاطمة عليهما السلام بانها صديقة بناء على كونه اعتذارا عن عدم المماثلة
لا عن عدم لياقة مباشرة التغسيل لشان الامامة قال في الذكرى ان هذه الاخبار لا تنهض حجة في اشتراط الضرورة فتحمل على الندب او
الغالب والظاهر كون المراد بالغلبة هو تعارف عدم مباشرة احدهما تغسيل الاخر من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا مع كون التقييد في اكثرها
في مورد السؤال الذي لا يخصص الجواب واقتضاء تعليل الجواز في جملة مما تقيد فيه السؤال بقوله لا باس بذلك انما يمنعه اهلها
تعصبا وبقوله يفعل ذلك اهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه كون الرخصة عامة والقيد غير ملحوظ في تغسيل الزوج زوجته
فالعكس اولى كما يستفاد من النص الفرق بينهما بالعدة ومن الفتوى ايضا كعبارة الخلاف والمنتهى لا يكافؤ الروايات المطلقة بالجواز
لاعتضادها بالشهرة العظيمة بل ظاهر محكي الاجماعين وهذه المطلقة وان تقيد جملة منها بوراء الثياب لكن تقييدها به لا يقدح في
الاستدلال بها لعدم تقييد الجواز بحالة الضرورة لان المقيد بها لا يجوزه في غيرها ولو من وراء الثياب الثالث انه على كل من القولين
هل يجوز مجردا ام لا يجوز الا من وراء الثياب ونحوها مما يستر بها المشهور كما في المسالك والروضة هو الثاني والاول مختار جماعة
بل في الرياض انه الاشهر وان لم يكن مراده رواية فهو غريب مع ما مر عن شيخنا الشهيد ثم ان جماعة من هؤلاء صرحوا باستحباب
كونه من وراء الثياب فيهما معا كما عن التهذيب وعن حاشية المدارك انه ربما يظهر من الاخبار عدم الافضلية اذا كان الميت رجلا
وكان نظره الى بعض التعليلات القاضية بالفرق مع حملها على الاستحباب مضافا الى ظهور بعضها في كون التقييد بوراء الثياب
المحمول على الندب في تغسيل الزوج الزوجة لا مطلقا بل خبر الدرع لابن فرحان والكافي كالصريح فيه وقيل الافضل في مطلق التغسيل
ذلك وعن الاستبصار والحدائق وفي الكشف التفصيل بين تغسيل الزوجة زوجها فيجوز مجردا والعكس فيجب من وراء الثياب
دليل المشهور روايات فيدل بكونه من وراء الثياب في بعضها من فوق الدرع وفي اخر بادخال اليد تحت قميصها وفي اخر ايضا

بالقاء خرقة على العورة وفي آخر بعدم النظر الى عورتها وفي آخر الى شعرها او شيء منها ومعللا في بعضها بان لا يراها الزوج لانها اسوء منظرا بعد الموت من الرجل وفي آخر بانها ليست في عدة منه وفي بعضها بانقطاع عصمة النكاح بالموت كما يستفاد من بعض اخبار تغسيل علي فاطمة ع كما عن البحار عن الشهيد انه لما غسل فاطمة قال ابن عباس اغسلت فاطمة قال اما سمعت قول النبي ص هي زوجتك في الدنيا والاخرة وهذه مع ان شدة اختلافها خصوصا مع ملاحظة اختلاف الساتر ففي بعضها بالثياب الظاهرة في ساتر ما عدا الوجه والكفين والقدم وفي آخر بادخال اليد تحت القميص الظاهر فيما دون ذلك وفي آخر بادخال اليد تحت درعها والاختلاف في كيفية التغسيل مع الساتر ففي بعضها يغسل من وراء الثياب وفي آخر يدخل يده تحت القميص والدرع وفي ثالث يصب عليه الماء صبا من فوق الثياب الى غيرها مما يقضي بكون القيد استحبابيا لا وجوبيا كلها قاض بتقييد تغسيل الزوج الزوجة دون العكس بل في بعضها التصريح بالفرق معللا بانها في عدة منه دونه او بانها اسوء منظرا منه بعد الموت وجملة منها مقتصرة في المنع من التجرد على تغسيله اياها فيبقى الاصل في تغسيلها اياه سليما عن المعارض ولذا قال في الكشف لم اظفر بما يعارضه فيه وكذا الاطلاق نحو خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر اذا لم يكن معهم رجل وذيل صحيحة ابن مسلم والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه وصحيحة ابن سنان عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وفي المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت الظاهر في ارادة او تغسله ايضا قال لا باس بذلك وفي ذيل خبر داود بن فرحان ولتغسله امرأته اذا مات وفي ذيل خبر الكناني وتغسله امرأته اذا مات وغير ذلك بل بعضها الذي صرح اولا بان الزوج يغسلها من فوق الدرع اطلق بعد ذلك بان تغسله امرأته اذا مات معللا بان المرأة اسوء منظرا حين تموت كما في خبر ابن فرحان والكناني ظاهر كالصريح في ارادة تغسيلها اياه مجردا من الدرع ومنه يتبين سند القول بالتفصيل الآتي ولا ينافيه ما في رواية الشحام عن رجل مات في السفر مع نساء ليس فيهن رجل الى ان قال وان كان له فيهن امرأة فلتغسله في قميصه من غير ان تنظر الى عورته اذ مع ضعف سندها ليست نصا في الزوجة وكذا خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته وذات محرمه وتصب عليه الماء صبا من فوق الثياب اذ مع ضعف السند ايضا يحتمل اختصاص الصب من فوق الثياب بذات المحرم دون امرأته وقوله في الذكرى وتصب عليه الماء صبا من فوق الثياب فيحتمل كون التقييد بفوق الثياب فيه من جهة ان النساء اجنبيات وعلى تقدير سلامة السند والدلالة لا يكافئ المستفيضة المتقدمة الواضحة فيما تقدم فليحمل على استحباب كون تغسيلها اياه من وراء الثياب كما صرح به في الاستبصار قائلا بوجوبه في العكس لكن الذي يظهر بعد التتبع ان التفصيل بين كون الميت الزوج فيجوز التجريد او الزوجة فيجب من وراء الستر خرق للاجماع المركب وقد جزم بنفي التفصيل كذلك في الحاشية الجمالية ويحكى عن الذخيرة وكانه كذلك لعدم معروفيته الا من الاستبصار المعلوم بناؤه على مجرد امكان الجمع بين الاخبار دون الفتوى وبناء العمل واما في الكشف فقد ذكره ايضا لكن مع حدوثه فيكون محجوجا بنفيه ممن تقدمه غير صريح في البناء والفتوى فجعله الاحوط عدم تغسيله اياها من غير ثياب في الحدائق مع اختياره التفصيل عرف بان الاصحاب اطلقوا القول واتبع قول الاصحاب فلا بد من القول اما باعتبار الثياب مطلقا والعمل بما دل عليه في تغسيله اياها والحاق العكس به او عدم وجوبه مطلقا والعمل بما دل عليه في تغسيلها اياه والحاق العكس به وحيث ان نفيه في تغسيلها اوضح ثبوته من الادلة جدا حتى ادعي عدم ما يدل على وجوبه فيه اصلا فضلا عن دلالة الاخبار عليه كان العمل بما دل على النفي فيه والحاق العكس به اولى من عكسه لبنته فالقول بجواز التغسيل مجردا فيهما ارجح ويؤيده بغايته بعد اعتبار الثياب تعبدا بل هو على تقدير به انما هو للتحرز عن النظر كما افصح عنه جملة من الاخبار المتضمنة له منها قوله في رواية الشحام فليغسلها من غير ان ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها الى غيرها مع ان نظر كل من الزوجين الى الآخر بعد الموت جائز قطعا وان كان ربما ظهر من بعض العبارات او اقمته من بعضهم هنا وفي تغسيل المحرم الغير المماثل وفي تغسيل من له ثلاث سنين فما دون دعوى اصالة حرمة النظر والظاهر ارادته خصوص ما بعد الموت وان حل في الحيوة بل ولعل المراد من بعض تلك العبارات هو الحرمة في خصوص حال التجرد لوضوح شناعة الالتزام بالملازمة حرمة النظر خصوصا الاعم ما بعد الموت وقد يعطيها مقيدة بما بعد الموت ما تقدم من قول علي ع لابن عباس وكانه من اجله علل الحكم هنا في المنع بعدم نظرها الى شيء من عورته وقد انقطعت العصمة بينهما لكن كل ذلك كما ترى خلاف الضرورة من المذهب خصوصا في الزوجين نعم دون ذلك في البعد اختصاص حرمة نظر احدهما الى عورة الآخر بعد الموت فيجب سترها خاصة حسبما يشترك فيها جميع الاخبار المقيدة لكن الاقوى خلافه ايضا ولا باس بكراهة النظر اليها خاصة بل باستحباب كون الغسل مطلقا من وراء الثياب ونحوها كما صرح به غير واحد حتى في المماثل وتحمل الاخبار المقيدة بذلك هنا على ذلك وبناء على استحبابه مطلقا يحمل على تاكده هنا ولا باس بحمل ما فرق فيه بين كون

فيه ان المرأة [illegible] يغسلها زوجها

الميت زوجة او زوجا على زيادة تاكد استحبابه في الاول جمعا بين الاخبار بعد البناء على ترجيح ما دل على اعتبار الثياب وصونا لطرح ما كان بخلافه كما هو الدأب المستمر في معالجة الاخبار وينبغي التنبيه هنا على امور منها انه اذا وقع التغسيل من وراء الثياب ففي الروض ان مقتضى المذهب عدم طهارة الثوب الا بعصره بعد الفراغ من التغسيل وحكاه عن المعتبر في مسئلة تغسيل الميت في قميصه من مماثله ومراده بمقتضى المذهب ما هو مقرر في تطهير الثياب من اعتبار العصر لكن الذي في المعتبر اعتبار العصر في نجس الثوب بما يخرج من الميت الظاهر فيما يعرض له من خروج بول او غائط او دم ونحوها لا النجاسة الميتية والمبحوث عنه هنا هو الثاني دون الاول وفي الذكرى رجح الحكم بطهارته من غير عصر وانه جار مجرى ما لا يمكن عصره وتبعه في جامع المقاصد فتوى ودليلا وفي الحدائق ايضا واستند لها مضافا الى منع اعتبار العصر في التطهير مطلقا الى ظهور الاخبار هنا في ان الميت بعد تغسيله في قميصه ينقل الى الاكفان ولو توقف طهر الثوب على عصره بعد التغسيل لزم نجس الميت به قبل عصره لعموم نجاسة الملاقي توجب تطهيره قبل الدرج في الكفن وظواهر الاخبار تنفيه وما ذاك الا لطهر الثوب بمجرد صب الماء للتغسيل وفي الجواهر احتمل عدم تنجس الثوب من اصله بملاقاة بدن الميت برطوبته قلت الذي يقتضيه النظر هنا القول بان المستفاد من الاخبار هو درج الميت في الاكفان من غير تطهير زائد على الغسل وهو قاض بطهارته من جميع الوجوه بعد تمامية الغسل وهذا اعم من عدم تنجس الثوب من البدن والمستلزم لتخصيص عموم تنجس ملاقي النجس ومن تنجسه وحصول طهره بصب الماء عليه للتغسيل من غير عصر له المستلزم لتخصيص عموم ما دل على اعتبار العصر ومن بقائه على النجاسة العارضة بملاقاة الميت الى ان يعصر بعد التغسيل لكن الميت طاهر قبل عصره المستلزم لتخصيص عموم تنجس ملاقي المتنجس فتخصيص احد العمومات لازم لكن الاول واه جدا قطعا في المقام والقدر المتيقن من الاخبار لا يعين احد الاخيرين جدا وجريانه مجرى ما لا يمكن عصره ايضا مما لا دليل عليه والاظهر ان المقام من موارد الحكم بالطهارة التبعية فيحكم بطهارة الثوب بمجرد طهارة الميت بتغسيله كما في الساجة والخرقة الساترة للعورة في تغسيل المماثل ويد الغاسل ونحوها ويعجب غفلة الجماعة عن هذا الطريق الواضح لطهر الثياب حتى انه تكلف في الجواهر للتخلص عن شبهة نجاسة الثوب بغير العصر وعدم نجاسته بالاحتياط بجعل كيفية التغسيل من وراء الثياب بوجه لا يلاقي الميت بان يغطى بالثوب مرتفعا عنه ولو بان يقبض عليه من جانبيه قال ولولا مخافة التوحد لما عدلت عن حمل ما في الاخبار من وراء الثياب على ارادة هذه الكيفية منها انتهى وقد عرفت ان المذكور في بعض النصوص التغسيل من وراء الثياب وفي آخر من فوق القميص وفي ثالث من فوق الدرع وفي آخر القاء خرقة على العورة وفي بعضها من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها وينبغي القطع بعدم اعتبار الستر بالوجه الاخير اذ لا يزيد على الحي الاجنبي كما يعطيه الاسناد الى ان في بعض نصوصها بنفي العدة وكلمات المشترطين ايضا فليحمل ما كان بنحوه على الشعر والشيء الغير البارز في الغالب في الباقي يتنزل المطلق على المقيد حتى ينتهي الى التقييد بوراء الثياب الذي هو اعمها الستر البدن ثم تحمل الثياب على المعهودة المتعارفة وهي ساترة لما عدا الوجه والكفين والقدمين لمتعارف بروزها من الحي ايضا في الغالب ويجوز النظر اليها من الاجانب فيجوز التغسيل مع تكشفها حيث يجب كونه من وراء الثياب وتؤدى الوظيفة حيث يستحب وعليه يدخل الراس فيما يستر واليه يرجع ما في جامع المقاصد قال ولم اقف في كلامهم على تعيين ما يعتبر في التغسيل من وراء الثياب الظاهر ان المراد ما يشمل جميع البدن اي ظاهر لفظ التغسيل من وراء الثياب لاقتضائه وقوع تمام التغسيل من وراء الثياب كان وحمل الثياب على المعهود اي لكن حملها على المعهود الذي ينبغي ارتكابه في النصوص يقتضي عدم استتار الوجه والكفين والقدمين فيجوز ان تكون مكشوفة انتهى وما نسب اليه في الجواهر حيث قال كما في جامع المقاصد من ان الظاهر ارادة ما يشمل جميع البدن من الثياب لا يخلو من تامل لا يخلو من مناقشة وعلى كل حال في مقام النظر وتغمض العين مع عدم وجود مطلع مقام الثياب في جهة ترتيب بل هو المتجه وحكي تصريح بعض المحققين به ايضا منها ان الزوجة هنا اعم من الدائمة والمنقطعة على نحو ما مضى فيمن له الولاية شبهة وجوابا و المعتدة رجعية بحكم الزوجة في الاستثناء من اعتبار المماثلة غاسلة ومغسلة اذا وقع الموت في اثناء العدة من غير خلاف يوجد الا تردد من الفاضل فيها ولا ينافي انقلاب عدتها عدة وفاة بموت الزوج لان العبرة بكونها بحكم الزوجة عند الموت ومنه يتبين انه لو وقع عدم تغسيل الزوج حتى كملت عدتها جاز تغسيلها اياه وكذا ان لم يغسل حتى تزوجت وظاهر عبارة الذكرى من قوله فلا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا مشعر بالاجماع عليه والفرض غير بعيد في زماننا المتعارف عدم دفن الاموات مدة للنقل الى المشاهد فقد ينفى تغسيله اصلا او على الوجه الصحيح ويذكر بعد خروجها من العدة او تزويجها ولم يتلاش بعد ودعوى صيرورتها اجنبية بالتزويج بل بخروجها من العدة ان تمت غير مجدية بعد كون العبرة بحال الموت وفي الجواهر ان فرض هذا اي جواز التغسيل بعد الخروج

من العدة والتزويج مع فرض كون العدة عدة وفاة اما لو فرض انها عدة طلاق رجعي فيشكل تصور الحكم المذكور فيه اي فرض خروجها
التغسيل بعد الخروج من العدة او التزويج قال الا ان يفرض انه مات في اخر العدة ثم خرجت من العدة قبل ان تغسله فان لها ان
تتزوج ح وتغسله ثم قال وفيه ان الحكم في مثل الفرض عند اعتدادها بعدة الوفاة فلعل لها التزويج انتهى ولا اعرف ما وجه اشكاله ولا
حاجة الى فرض موته في اخر العدة الرجعية ضرورة انه اذا مات زوجها انقلبت عدتها عدة وفاة فاذا فرض تعطل جنازته غير
مغسلة للنقل الى المشاهد مثلا او غيره لنسيان ونحوه حتى خرجت من عدة الوفاة وتزوجت ثم ذكرت كان لها تغسيله وموضع
اول كلامه متنبه لعدم بعد فرض لتعطل النقل وعلى كل حال من الغرائب وقع في كشف الالتباس هنا من النسبة الى المص قال قال
ابو القاسم في المعتبر المرأة الحامل بموت زوجها فتضع ومع الوضع يجوز ان تنكح غيره ولا يمنعها ذلك من نظر الزوج ولا غسله وعلى
هذا من فرض وقوع التغسيل بعد كمال العدة والتزويج مع ان المص لم يرد بما ذكر الفتوى بخروج الحامل من العدة بالوضع ولم يخالف
فيه المعروف من مذهب الاصحاب من عدم خروجها الا بابعد الاجلين وانما ذكر ذلك مخالفا لابي حنيفة حيث حكى عنه منع تغسيل الزوج
زوجته معللا بانقطاع عصمة النكاح بينهما بالموت بدليل انه يجوز له نكاح اختها والاربع وضعفه اولا بالمنع ثم قال لانسلم ان جواز
نكاح الاربع والاخت يستلزم تحريم النظر واللمس فان المرأة الحامل بموت زوجها الى اخره وقد حكى عنه الاعتراف به قبل ذلك فكان الزاما
له بموجب اعترافه وهذا واضح من ملاحظة كلامه والغفلة من ابي العباس لا من ابي القاسم منها ان المملوكة في معنى الزوجة لسيدها في
هذا الحكم فيجوز لكل منهما تغسيل الاخر كما صرح به جماعة فهذا ثالث المستثنيات من اعتبار المماثلة اما تغسيل السيد مملوكته ففي مجمع
البرهان ان الظاهر عدم الخلاف فيه وفي جامع المقاصد والمدارك والحاشية الجمالية القطع بالحكم وفي الاخير منهما انه مقطوع به
في كلام الاصحاب ولا يذانه بالاجماع يصلح دليلا ولا نص فيه ولا يصلح التمسك فيه بالاصل واطلاقات التغسيل كما في الجواهر تبعا
لغيره لتخصيصها قطعا بما دل على اشتراط المماثلة مطلقا الا ما خرج الثابت بالطلاق معقد الاجماعات والنصوص المستدل بها لا
لاشتراطها وعلله في الروض وغيره بان ملك اليمين في معنى الزوجية لجواز الوطي وهو واضح في المنفرشة وفي حاشية الجمال الا شك في شمول
المحرم او ذي محرم الوارد في الروايات لها وانما المناقشة فيما اذا ثبت له وللزوج مزيد ولم يكن لمطلق المحرم فافهم ومراده ان حكم التغسيل المعلق
على المحرم من حيثية حل النظر واللمس فيه يشمل المملوكة لثبوتهما فيها وان تردد في شمول الحكم الثابت للمحرم لا من هذه الجهة لها تلك وقد يعلو
كون الحكم هناك من هذه الجهة اقتران المحرم في الحكم في الاخبار بالزوج والزوجة ولو كان الملحوظ فيه غير هذه الجهة لاقتضى التقابل دون
التقارن لان المحارم حسبما تعرف في غير هذا الحكم هي من حرم نكاحه مؤبدا لنسب او رضاع او مصاهرة والزوجان متناكحان فكيف يتساويا هنا
الاجماع حل النظر واللمس لكن حاصله اما دعوى مناط هذا الحكم بحلهما فليس باولى من الحاقه في الحكم بالزوجة بدعوى تنقيح مناطه بحل الوطي
بل هو الاولى كما لعله مبنى حكم الاصحاب او دعوى صدق موضوع المحرم على من حل نظره ولمسه فلا وجه لقوله اذا ثبت له مزيد لم يكن لمطلق المحرم
الا ان يدعي محرم عرفي هو ذاك وشرعي هو من حرم نكاحه مؤبدا بالسبب المعين او يدعي محرم بالمعنى الاعم ومحرم بالمعنى الاخص وثبوته غير معلوم
فالعمدة ظهور الاتفاق ومعقده المملوكة المحللة الوطي فعلا ولذا يشترط كونها في حال الموت غير مزوجة ولا معتدة منها سلطنته وحق السيد بكونها مزوجة
او محللة او مبعضة او معتدة او مكاتبة وقال الفاضل المولى منها من الزوجات والاماء والمظاهر منها فاهن كالزوجات انتهى وفي الروض
فيها نظر والموطوءة اختها بملك اليمين كالزوجة واما تغسيل الامة سيدها ففيه اقوال ثلاثة المنع مطلقا كما في المدارك لانقطاع السبب
وهو المملوكية للسيد بالموت لانتقال ملكها الى الوارث في غير ام الولد وانفكاكه في ام الولد والجواز مطلقا كما في القواعد لبقاء علاقة
الملك المدلول عليه بلزوم المؤنة من الكفن والعدة واستصحاب حل النظر واللمس ولا ينفيهما الانتقال والانعتاق والتفصيل بين ام الولد فيجوز
لما ذكر للجواز مع رواية ايصاء علي بن الحسين ع ان يغسله ام ولده بل هو العمدة في هذا التفصيل ولولاه لم يفرق بين انتقال الملك وفكه باستيلاد
او تدبير غاية الامر مراعاة اذن المنتقل اليه في الاولى فلا يخرج المستولدة بالنص ولذا لم يجوز في المدبر مع انها كالمستولدة في انفكاك
الملك ويشكل بان نص ام الولد لا ينافيه ما دل على ان الامام لا يغسله الا الامام لامكان حمل رواية ام الولد على اعانة الباقر ع في تغسيله لها جزء كما في
فقه الرضا انه يروى ان علي بن الحسين ع لما مات قال الباقر ع ان ولده لقد ادخلت يدها فغسلت مواضعه وكذلك فعلت بابي وانا انكر
المرتضى اصل قضية ان الامام لا يغسله الا الامام لمشاهدة موت موسى والرضا ع حيث لم يكن الامام حاضرا ومستحيل حضوره من المدينة
في بغداد وطوس في الزمان اليسير واطال الانكار وغير ام الولد فلا يجوز كما في المعتبر وقواه في الروض وجماعة لانتقال ملكها مع عدم نص

فيها والاقوى الاول لوقوع الموت في حال الملك الذي ثبت كونه في معنى الزوجية وكالمعتدة الرجعية فكما انها مع انتفاء موضوعها قطعا بعد
الموت لانتقالها الى العدة للوفاة يثبت الجواز بملاحظة حالة الموت فكذلك المملوكة والرابع من مستثنيات اعتبار المماثلة ان يغسل الرجل
امرأة من محارمه من وراء الثياب بالمعنى المشار اليه من حرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة وكذا العكس من تغسيل المرأة رجلا من محارمها
المحرم نكاحهم مؤبدا اما اصل جوازه في الجملة ولو في الاضطرار من وراء الثياب فهو مورد اتفاق النص والفتوى فلا ينبغي الاشكال فيه انما الكلام
فيه في موضعين احدهما هل يعم جوازه الاختيار اي مع امكان تغسيل المماثل والاضطرار اي مع عدم امكانه كما عن الحلي وتبعه بعض اهل
ظاهر الاطلاق المتن ام يختص بحالة الاضطرار لعدم التمكن من تغسيل مماثل مسلم او زوج بناء على جوازه للزوج اختيارا كما عن المشهور بل ظاهر التذكرة
والحبل المتين الاجماع عليه وهو الاقوى لا لما استند اليه الجماعة من اختصاص الاخبار المجوزة بفقد المماثل اذ لا اختصاص فيها الا كون مفروض
الاسؤلة عدم وجود المماثل وخصوصية فرض السؤال لا يقيد الجواب ولا من جهة ما قيل من ان فرض السائل عدم النساء ان كان الميت امرأة وعدم
الرجال ان كان الميت رجلا يشعر باعتقاده الاشتراط ومعروفيته يومئذ حتى جعله كالمفروغ عنه ومع ذلك لم يبرز من الامام في الجواب
ما يرفع ذلك فهو كالتقرير للسائل على معتقده اذ فيه احتمال كون التقييد به في الاسؤلة مبنيا على كونه الغالب عدم تعارف اقدام المحارم
الغير المماثل على مباشرة التغسيل مع وجود المماثل فيكون لمانع التعارف لا المانع الشرعي ولا من الاصل واطلاقات التغسيل لما اشرنا اليه من
انقطاعها بعموم ما دل على اشتراط المماثلة الا ما خرج بل لتقييد الاخبار المجوزة بعد البناء على اطلاقها بالتقريب المتقدم بصحيحة منصور
المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته وان لم تكن امرأته غسلته اولاهن فان المراد باولاهن المحرم و
اشترط في تغسيلها بان لم تكن امرأته وهو قاض باشتراطه بعدم المماثل ايضا لعدم القول بالفرق بل باولوية اشتراطه منه ولمعارضة
اطلاقها بعد البناء عليه باطلاق الاخبار المانعة من تغسيل غير المماثل نحو صحيحة الكناني المرأة تموت في ارض ليس منها الا الرجال قال
تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وخبر ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة وغيرهما فتعارض العامين من وجه
ويطلب فيه المرجح وهو من جانب المعتبرة لاعتضادها بالشهرة ومحكي الاجماع الموضع الثاني هل يشترط تغسيله بكونه من وراء الثياب
كما هو المنسوب الى الشهرة بل عبارة الحبل المتين وغيره ظاهرة في الاجماع عليه ويساعده دعوى صاحب مفتاح الكرامة عدم وجدان الخلاف
الا من ظاهر الغنية وصريح صاحب المدارك والكفاية واشعار الذكرى وعلى كل حال هو لوقوع التقييد به في جملة من الاخبار المقيدة ام لا
يشترط به كما هو صريح المدارك والذخيرة والكشف تبعا لظاهر بعض من تقدم كابي الصلاح وابن زهرة والكيدري نظرا الى اطلاق جملة من الاخبار
باطلاقات الامر بالتغسيل والاصل واستصحاب حل النظر واللمس حال الحيوة مع احتمال كون التقييد بوراء الثياب فيما تضمنه من جهة وجود
الاجنبي كما قد يعطيه بعضها وكون قرانها بالزوج او الزوجة المبني على استحبابه فيهما قرينة ارادته فيها ايضا بل لولاه كان الامر مستعملا في معنيين
الا ان يرتكب عموم المجاز المرجوح بالنسبة الى تجوز الندب في الاصل والاطلاق ما عرفت من الخروج عنهما باطلاق ما دل على اعتبار
المماثلة والاستصحاب مع ما فيه هنا اجداؤه مبني على كون الاشتراط لحرمة النظر واللمس كما يعطيه استدلال المعتبر به ويوافقه في حرمة النظر
الى جسد المحارم مجردا فتوى الفاضل والشهيد في كتاب المحارب بان المطلع على نساء صاحب الدار لو كان رحما ورماه ضمن الا مع تجرد
المرأة اذ ليس للمحرم التطلع على العورة والجسد والاحتمال المذكور يلغى مع وجود القيد والقرينة ضعيفة وح يبقى مجرد الاطلاق في جملة
ويجب حمله على المقيد فالاولى ان يستند الجماعة الى ظهور تلك الجملة او بعضها في جواز التغسيل مجردا فلا يصلح حملها على المقيد بوراء
الثياب بل الاولى ح حمل القيد على الاستحباب وجه الظهور تصريحها بالجواز مع قيد لا يكون التغسيل من وراء الثياب المبحوث عنه
حاصلا معه لقوله في صحيح ابن حازم ونحوه يلقى على عورتها خرقة ويغسلها وفي خبر الشحام فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها وانما
منها بل كالتصريح في التجرد قوله في صحيح ابن سنان المتقدم غسلته اولاهن وتلف على يدها خرقة وفي خبر زيد بن علي اذا كان معهن
ذو محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه وقريب منه قوله في رواية حسن بن خرزاد وحسين بن
راشد وعلي بن اسمعيل عن ابي بصير عن الصادق ع يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع
الذي لا يحل النظر لهن اليه ولا مسه وهو حي صببن الماء صبا والجواب بان غايتها التعارض مع المقيد بوراء الثياب بنحو التباين الذي
يطلب فيه المرجح وهو من جانب الاخير لاعتضاده بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي المستظهر فلا مناص من متابعة المشهور وعليه يجري
فيه بعض الفروع المتقدمة في تغسيل احد الزوجين الاخر من وراء الثياب على القول به هناك فلو وقع التغسيل هنا بغير الستر المعتبر

ربما قیل ان فی صحته وبطلانه اشکالا من اصالة عدم الشرطیة والاقتصار علی الحرمة ومن ظهور الشرطیة من الخطابات ونحو هذه المقامات ولا ریب ان الثانی هو المتجه وربما ادعی ان عدم لف الخرقة علی الید بما یمس الجسد بناء علی وجوبه حیث یجب الستر غیر باعث علی البطلان لان الفعل خارج عن التغسیل وفیه ان خروجه عنه انما یتجه فیما لم یکن قصد التغسیل باجزاء الید والا کان اجزاء غیر الملتف منها منهیا عنه وهو جزء ودعوی خروج الستر عن حقیقة التغسیل اولی من دعوی خروجه ثم لا یخفی ان المراد بالمحرم هو الشرعی تنزیلا لما فی الاخبار الشرعیة علیه فلا یجوز تغسیل الرجل ابنته والام ولدها من الزنا وان حرم نکاحها مؤبدا ولا یشترط فی المحرم الحریة فیجوز تغسیل الرق محارمه الاحرار الغیر المماثلین ولو باذن مالکه والولی

تغسیل المیت الخنثی المشکل

فرع المیت الخنثی المشکل وکذا القطعة المجهولة الواجبة التغسیل لاتحاد المدرک ان کان له محرم غسله رجلا کان الغاسل او امراة صرح به جماعة لشرع تغسیل المحارم مع الاضطرار وعدم امکان الوقوف علی المماثل اضطرارا وتکرر تغسیله من الرجل مرة ومن المرأة اخری لیس من المقدمة الواجبة قطعا کواجدی المنی فی الثوب المشترک فکل منهما یعمل بالاصل وما فی الجواهر من المناقشة بعدم تناول ما دل علی الضرورة المسوغة لغیر المماثل لنحو المقام لظهورها او صریحها فی معلوم الرجولیة والانوثیة فی غیر محلها ضرورة ان مفروض النصوص وان کان موت المرأة لا مرأة او الرجل ولا رجل لکنه ظاهر جدا فی اناطة الامر من عدم الوقوف والعثور علیها بل لا یبقی المماثل مع معلومیة الحال اذ نحن لم نعثر علی قائل فی جواز تغسیل المحرم وان کان فی الواقع موجودا بل المجوز الذی فی بعض الاخبار من قوله الا ان لا توجد امراة صادق ح فکذا الفرض لعدم الفرق بل یقوی جوازه وان کان المماثل محبوسا مثلا او مریضا یعجز عن التغسیل بدعوی کون المناط عدم امکان تغسیل المماثل واما ان لم یکن له محرم فیعامل بعد عدم جری قاعدة المقدمیة بالتکرر معاملة المیت المعلوم الحال الذی لا محرم له ولا مماثل اجنبی اصلا وقد عرفت ان البناء فیه علی الدفن بغیر غسل اصلا وما فی الجواهر من تقویة عدم اشتراط المماثلة هنا تنزیلا لما دل علی اعتبارها علی صورة معلومیة حال المیت فتبقی اطلاقات الغسل قاضیة بالجواز من کل من الرجل والمرأة ولو الاجنبیین بل یجری علیه وان کان المحرم موجودا فیه ان البناء علی واقعیة معانی الفاظ الموضوعات لا سیما العادیات حسبما قرر فی محله قاض بخلافه کما فی سائر الشرائط وان کان نظره فی المقام الی ان الموجود فی النصوص امراة ماتت فی السفر بین الرجال مثلا ونحو ذلک الظاهر فی ان المفروض کان معلوم الحال فهو غیر مجد فی اختصاص الاشتراط بحال المعلومیة لان غایة الامر کونها امراة معلومة الحال وهو لا یقتضی التقیید بها ولا لزم التقیید فی اغلب ما سئل عن رجل کذا او امراة کذا او دار کذا او فرس کذا الی غیر ذلک بمعلوم الحال مع ان الدأب المستمر الحمل علی الواقع فی ذلک وتبعیة دعوی ان المخالفة مانعة لا ان المماثلة شرط فیحکم بصحة تغسیل غیر معلوم المماثلة فیغسل الخنثی کل من الرجل والمرأة وهی یمکن من الوهن لظهور شرطیة المماثلة فی النص والفتوی مضافا الی کلام فی کلیة الفرق بما ذکر بین شرطیة الشیء ومانعیة حتی اذا لم یکن عدمه مقتضی الاصل مقرر فی محله هذا وما عن الاسکافی فی الفرض من انه تغسله امته لم یتبین منه خلاف لانا نلتزم به ان کانت له امة وان ابدا انه ان لم تکن تشتری من ماله بعد موته وان لم یکن مال فمن بیت المال فهو ممنوع لانتقال الترکة ولا دلیل علیه من بیت المال وکذا هو ممنوع فی غیر الخنثی من معلوم الحال الذی لا محرم له ولا مماثل ان اراد کلیة الشراء لتحصیل المماثل وعلی تقدیر لزومه فلیس محل الفرق فی الخنثی ومثله ما عن القاضی من انه ییمم ولا یغسل فانه مبنی علی التیمم مع فقد المماثل ولو فی معلوم الحال حسبما مر وقد عرفت منعه وتبین مما ذکر حکم الخنثی الغاسل فانه یجوز اذا کان محرما للمیت الرجل والمرأة ویقدم علی الکافر المماثل الذی یأتی وکذا یغسل خنثی مثله اذا کان محرما **تکملة** اذا کان المیت من غیر ما استثنی فیه اعتبار مماثلة الغاسل ولم یوجد مماثل مسلم فیغسله المماثل الذمی بتغسیل المسلمین بعد اغتساله عند المشهور کما صرح به فی القدوس و الذکری وجامع المقاصد والروض وغیرها ویساعده التتبع ایضا وفی محکی التذکرة انه مذهب علمائنا وفی الذکری لا اعلم فیه مخالفا سوی المحقق فی المعتبر وفی الجواهر وربما تبعه بعض من تاخر وعلی کل حال لا اشکال فی صحة تغسیله علی القول بعدم عبادیة التغسیل ومع فرض عدم سرایة نجاسة الکافر الی بدن المیت علی وجه یمنع من صحة الصب والجری الفعلی ویکفی لترجیح اطلاقات تغسیل المماثل للموتی فالتردد انما هو علی تقدیر العبادیة والوقوع بغیر الفرض المذکور نظرا الی بطلان عبادة الکافر مضافا الی سرایة نجاسته بمباشرته الی بدن المیت المانعة من طهر المحل من غیر النجاسة المیتیة المعتبر فی حال الجری الفعلی حسبما هو معتبر فی سائر الاغسال والاصل فی الحکم ح بوجوبه موثق عمار قلت فان مات رجل مسلم ولیس معه رجل مسلم ولا امراة مسلمة من ذوی قرابته ومعه رجال نصاری ونساء مسلمات لیس بینهن وبینه قرابة قال یغتسل النصرانی ثم یغسله فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت ولیس معها امراة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوی قرابتها ومعها امراة نصرانیة ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانیة ثم تغسلها وخبر عمرو بن خالد عن زید بن علی عن ابائه عن علی ع ان رسول الله ص نفر فقالوا ان امراة

توفیت معنا ولیس معها ذو محرم فقال کیف صنعتم بها فقالوا صببنا علیها الماء صبا فقال اما وجدتم امراة من اهل الکتاب تغسلها فقالوا لا فقال افلا یممتموها وعن فقه الرضا فان مات میت بین رجال نصاری ونسوة مسلمات غسله الرجال النصاری بعد ما یغتسلون وان کانت المیتة امراة مسلمة بین رجال مسلمین ونسوة نصرانیة اغتسلت النصرانیة وغسلتها وما کان منها فی سنده ضعف فهو منجبر بالشهرة العظیمة المحققة فلا ینبغی التامل فی وجوبه مع امکانه لان غایة مخالفة ظاهر عموم النیة واعتبار طهر المحل وشیء منهما لیس من الاحکام العقلیة القطعیة حتی لا یقبل التخصیص فرفع الید عن النص لاجل اجتهاد فی مقابلة النص فما فی المعتبر من نفیه اصلا لضعف السند مع اشتراط النیة التی لا تصح من الکافر فیدفن بغیر تغسیل فی غیر محله جدا انما التردد فی الاجتزاء به اذا وجد المماثل بعده قبل الدفن او المحرم او احد الزوجین ووجوب اعادته وفیه وجهان ذکرهما جماعة وفی الجواهر عدم العثور علی مخالف فی وجوب الاعادة غیر استشکال فی القواعد والتحریر لکن ظاهر المنتهی عدم الاعادة بناء منه علی صحة التغسیل من الکافر وان احتاج الی النیة کما یصح عتقه وفیه وضوح الفرق بینهما بکونه معتقدا فی العتق ازاحة دون التغسیل المعهود فی الاسلام وعلی کل حال نقریر منشاء الوجهین مختلف فی کلامهم اما وجه عدم الاعادة کما صرح به بعض من اختاره من الفضلاء فهو انه کسائر الاغسال والوضوءات الاضطراریة بدل واتیان البدل قاض بسقوط المبدل منه واما وجه الاعادة فتقریره ایضا مختلف فی کلامهم وعمدته دعوی بقاء الامر الاول بتغسیل الموتی وعدم الدلیل علی السقوط لعدم الدلیل علی بدلیة الغسل الاضطراری کما یظهر من عبارة جامع المقاصد قال فان قیل المامور به لما تعذر وجب بدله قلنا بدلیة غسل الضرورة عن الغسل الحقیقی غیر معلومة اذ لا دلیل یدل علیها الی آخر کلامه وهذا ان کان مراده نفی البدلیة فی سائر الاغسال الاضطراریة کما هو الظاهر من ملاحظة تمام کلامه فهو خلاف التحقیق وان اراد نفیها فی خصوص المقام فهو حق وفاقا للذکری قال فلا اعادة فی غیر من غسله کافر للامتثال وبالجملة لا یتوقف علی التزام اصالة عدم بدلیة الاغسال الاضطراریة نعم مع البناء علی الاعادة فی غیر الفرض من الاضطراریات الحکم بها هنا اولی ولما مع البناء علی عدمها هناک کما هو الاقوی لظهور البدلیة من ادلتها فیتعین لا ترم القول به هنا ایضا بل الاقوی فیه وجوب الاعادة لان منشاء ظهور البدلیة هو توجه الامر الثانی بملاحظة تعذر المامور به الاول علی وجه رافع للخطاب فیفهم منه رضاء الشارع به بدلا عنه فیؤذن بسقوط الاول لعدم الجمع بین البدل والمبدل وهو منتف هنا لان الغسل الحقیقی مقدور للکافر المماثل باختیار الاسلام وهو مکلف به کسائر الفروع وانما یؤمر بالتغسیل الصوری حال الکفر لا متناعه من الصحیح ولو بترک الاسلام ومع هذا لا یبقی منشاء ظهور للبدلیة بل بقاء الامر الاول بالنسبة الی الکافر حال تغسیله وعدم ارتفاعه عنه مقطوع به واذا تحقق بقاء وجوبه علیه علم وجوبه علی المماثل المسلم ایضا اذا حضر ضرورة ان مطلوبیته من الکافر لم یکن لخصوصیته قطعا بل لصدق افراد المماثل به ثم لا یخفی ان بعضهم وجه صحة هذا الغسل علی وفق القاعدة اما من حیثیة النیة فمرة بمنع کونه عبادة واخری بصحة نیة الکافر کما فی عتقه حکاهما فی الکشف عن المنتهی وفیهما ظهور وکون تغسیل الموتی عبادة کما ستعرف فی اعتبار النیة الا اذا اراد ان هذا الغسل المامور به الکافر لیس عبادة وفی ثانیهما الفرق بین المقام والعتق حسبما مر وثالثة بعدم صراحة النص بکون النیة من الکافر فیحتمل کون المراد ایقاع الکافر بامر المسلم کما وقع التعبیر کذلک فی کثیر من کلمات الاصحاب فی هذا الامر فیجعل فعل الکافر صادرا عن المسلم لانه الآمر فیکون المسلم بمثابة الفاعل فتجب النیة منه ذکره فی الذکری وفیه عدم صیرورته غاسلا بمجرد الامر بوجه تصح منه النیة ونظیره فی الکشف قال اذا کان المسلم او المسلمة یصب الماء وینوی لم یتوجه اشکال فی الوجوب والصحة وان لم یکن خبر غایة الامر تنجس المیت بنجاسة عرضیة انتهی وفیه وفیما تقدم عن الذکری ایضا انه ما لم یصر المسلم غاسلا لا تصح النیة منه لان النیة لا تعتبر الا من الفاعل ومتی جعل غاسلا کما هو صریح الذکری لتصح منه النیة بطل الغسل لکونه ح غسل غیر مماثل عدا المستثنیات وهذا اغفله منهما واضح واما من حیثیة تنجس بدن المیت بسرایة نجاسة الکافر من المباشرة فمرة بالحمل علی ما لم یلاقه کما فی کشف الغطاء قال ویؤمر بالتجنب عن اصابتهما الماء او بدن المیت وفیه تقیید للنص بصورة نادرة واخری بان غایة الامر تنجس المیت بالنجاسة العارضیة فیطهر منها بعد التغسیل لو فرض ازالة النجاسة الطارئة عن بدن المیت مطلقا وفیه ان ظاهر النص الکفایة بمجرد الغسل بدونه وثالثة بابتنائه علی القول بطهارة الذمی وفیه عدم صحة الابتناء علیه لان هذا قول المشهور والفتوی المعروف بین الاصحاب القول بطهارة الذمی شاذ وعلی کل حال حیثما وافق صحته القاعدة والعمومات لم یختص بحالة الضرورة من عدم وجود المسلم المماثل الا ان ظاهر النص ما لا یوافق ذلک مضافا الی بطلان العبادة من الکافر علی کل حال فهو غسل صوری لا یفید طهر المیت یبقی التامل فی جهة وجوبه مع کونه صوریا وان کان لا یهم معرفتها فقیل انها ازالة النجاسة الخبثیة الطارئة کما فی اللوامع تبعا لغیره وفیه مع غلبة حصول ضد الغرض منه بملاقاة بدن

الكافر انه يحصل بطلوع الصبح دون خصوص كيفية التغسيل وربما يفهم من بعض العبارات انها مجرد ازالة عين الاخباث الطارئة وهو ابعد و
لعل مراده المتقدم والظاهر انها تخفيف لنجاسة الميتة بوجه وان عرضها نجاسة خبيثة اخرى غير الميتة من ملاقاة الكافر احيانا او غالبا
لمزيد الاهتمام بالاولى وكذا وجه اغتسال الرجل قبل تغسيله فانه تخفيف لنجاسته بوجه ولا بعد في حصوله كما في اغتسال الزوجة الذمية من الحيض لو طئ
المسلم ثم الواجب ليس الا اغتسال الكافر اولا وان لم يذكره في الشرايع وغيره ثم تغسيله وان لم يامره المسلم بل ولا يحضره ان امكن الوثوق بحصوله على
شرايط تغسيل المسلمين ولعل التعبير بامره المسلم بتغسيله في كثير من الكتب المقصود منه الوثوق كتصريح الوسيلة بوجوب حضوره دون التعبد
به سقط الاصل مع عدم دليل عليه لخلو النصوص منه كما ان الاقوى من اجله عدم وجوب النية اصلا للاصل مع عدم معلومية كونه مطلوبا بنحو
العبادة الا ان يستظهر من كونه غسلا ولو الغير المجعول الاولى انه عبادة لان الغسل في الشرع موضوع واحد وطبيعة واحدة ولكن بملاحظة تعلق الغرض
بوقوعه من الكافر حال الكفر المانع من انعقاد النية منه لا لعدم امكان انعقاد القربة لكفاية قصد الامتثال في صحة النية بل لعدم اعتقاده بالامر
مورد ليل عدم تعينه بمقارنة النية فتكون ساقطة مع احتمال مطلوبية صورتها كنفس الفعل كما لا للتشبيه الصوري خصوصا بناء على كون النية
جزء لانصراف ما هو في النص الى ما هو بصورة تمام الغسل وكانه وجه ما عن كشف الغطاء لكن لا دليل على لزوم صورتها ايضا خصوصا على القول
بعدم الجزئية ثم يجب الاقتصار على فعل الذمي لكونه مورد النص مع عدم العلم بالمساواة بملاحظة الذمة بل في الجواهر لا يبعد دعوى عدم الحاق
المخالف بالذمي وفيه جريان الاولوية بالنسبة اليه واما وجوب الغسل بمسه بعد هذا التغسيل او الغسل فليبتن على وجوبه وعدمه في الغسل
الاضطراري لفقد الخليط ونحوه وستسمع الكلام فيه وبناء على وجوب الغسل بالفتح هنا لا يندرج في كفاية الا بعد الجفاف قال في جامع المقاصد
يجب تطهير الكفن الملاقي برطوبته ان امكن المسئلة الثامنة من مات محرما كان كالمحل في جميع احكام التجهيزات لكن لا يقرب الكافور ولا غيره
من اقسام الطيب حتى الذريرة في غسل او حنوط او غيرهما باتفاق النص والفتوى سواء كان في احرام الحج او العمرة المنفردة وغيرهما ولو للحج الفاسد
التي يجب اتمامها للاطلاق وان حلق وقصر قبل الموت لبقاء الاحرام ولو طاف للزيارة ثم مات فتردد من حل الطيب له به وبقاء الاحرام بالنسبة
الى غيره كما في الروايات حاكيا له عن نهاية الاحكام اختيار الاول وهو لا يخلو من قوة لعدم انصراف النص الى مثله ولو بملاحظة عدم جريان الحكم فيه
ولا يتعدى الحكم الى غير المحرم ممن شاركه في بعض الاحكام كالمعتكف فضلا عن المعتدة ذات الحداد التي لا تطيب لبطلان القياس كما انه لا يتعدى الى
غير حرمة الطيب مما يحرم على المحرم فالمحل والمحرم من الاموات سيان في جميع احكام التجهيزات ما عداه كما صرح به في الاخبار منها الموثق عن
المحرم يموت فقال يغسل ويكفن بالثياب ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب وعن الخلاف والمنتهى الاجماع على عموم
المساواة فيما عداه وبها يبطل ما عن السيد والعماني والجعفي من حرمة تغطية راس المحرم الميت للتصريح بها في الخبر لا تخمروا راسه ولقول الصادق
عليه السلام من مات محرما بعثه الله ملبيا مؤيدا بان النهي عن تطييبه دليل بقاء احرامه لعدم ثبوت الخبر فضلا عن الحجية والكناية بل روى
ابن عباس ان النبي ص قال خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود وعدم دلالة قول الصادق ع وعدم تنقيح المناط ببقاء الاحرام مع حرمة القياس
ومن عموم المساواة فيما عداه الثابت باتفاق النص والفتوى يتبين عدم سقوط الغسلة الثانية الا انه بالقراح من غير كافور ولا شيء اخر بدله
المسئلة التاسعة انه لا يغسل الكافر ولا يكفن باتفاق النص منه الموثق عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم
ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه والفتوى لاستفاضة الاجماع عليه بل هو محصل وكذلك لا يدفن ان اقدم على دفنه
ولو لضرورة من اذى رائحته او غير ذلك بين اموات المسلمين اختيارا باتفاق النص والفتوى ايضا المسئلة العاشرة انه لو بقي كفن الميت
نجاسة خارجة منه او عارضة من غيره غسلت ما لم يطرح الميت في القبر وقرضت القطعة المتنجسة منه بعد جعله اي الميت فيه اي في
القبر والكلام هنا في موضعين احدهما اعادة الغسل اذا خرجت نجاسة حدثية من الميت كغائط ونحوه وعدمها والمذهب بين الاصحاب
الثاني هو العدم بل عن الخلاف الاجماع عليه ان خرج بعد الغسلة الثالثة ويساعده التتبع للاصل وقاعدة اجزاء ما وقع من التغسيل
والمستفيضة منها موثق روح بن عبد الرحيم ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وخبر الحسين بن المختار
عن الميت يخرج منه شيء بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل وعن سهل عن بعض اصحابه اذا غسل الميت ثم احدث
بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل وان كان في سند بعضها شيء مجبور بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وعبارة العماني المحكية في
المختلف والذكرى هكذا اذا انتقض منه شيء استقبل الغسل استقبالا وهي ظاهرة في الخروج في الاثناء للتعبير بالاستقبال لكن صريح
المعتبر نسبة الاعادة اليه بالخارج بعد الاغسال وعلى كل حال لا ينبغي دليل الا كونه كغسل الجنابة وفيه مع عدم تمامية الحكم في المشبه به كما

مر في محله عدم انصرافه الى المقام لظهوره في الخارج من الحي المعلوم حدثيته دون الميت الذي لا يؤثر الخروج منه الحدثية ومنه يتأكد عدم اعادة
الوضوء ايضا مضافا الى ظهور النص فيه ايضا ثم لا يجدي كونه كغسل الجنابة في ثبوت الاعادة بما يخرج بعد الاغسال ان كان العماني قائلا
به لعدم تحقق وجوب ما يتوقف على الطهارة في حقه الان بدعوى ان المقصود من تغسيله هو خروجه من الدنيا وملاقاة ربه طاهرا لكنه غير
ثابت وان وجد في بعض الاخبار فهو من الحكم التي لا يعرف حقايقها الا الائمة ع فلا يؤخذ بظاهرها واما تقييد عدم الاعادة في المتن
بالخارج بعد الغسل الظاهر في مفهومه بالاعادة ان كان في الاثناء ففيه ان القيد مع عدم تحقق مفهوم معتبر له واقع في اكثرها في مفروض
السؤال الذي لا يقيد الحكم خصوصا على وجه يصير به الجواب ذا مفهوم معتبر مع ان الحكم هو غسل النجاسة وعدم اعادة الغسل والمفهوم
غير مراد بالنسبة الى الاول قطعا فهو قرينة عدم ارادته في الثاني ايضا وعلى فرض ارادته هو عدم الحرمة بموجب ظاهر اللفظ وهو اعم
من الوجوب هذا مع معارضته بما هو الظاهر كالصريح في عدم الاعادة بالخارج في الاثناء من نص صحيح ابن ... قبل كل غسلة ليخرج ما فيه خصوصا
قوله في المرسل بعد الامر به وان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل مؤيدا باشعار غسل الفرج قبل كل غسلة بذلك ايضا وعدم مكافئته له لا للزوم
لما عرفت من حال المفهوم ولا لسند الاعتضاد الاخير بالشهرة بعد الاصل على ان الاسناد لا لخبر لا ينهض على تقييده بكون خلافه في الخارج بعد
الاغسال بل منطوق المستفيضة المذكورة صريح في رده ولذا اعترف الاكثر ممن نقل خلافه بانه لم يعرف له دليل ومع هذا من الغريب ما في
الجواهر من تاكد الاحتياط باعادة الغسل اذا خرج في الاثناء نظرا منه الى المفهوم الذي عرفت حاله في اللوم كغرابة التامل منه في كون هو
المشهور وعدم الاعادة بالخارج في الثاني اذ كالمقطوع به عدم الاعادة عند المعظم مطلقا واما عده في التامل فيه من قلة المتعرض لخصوص
الخارج في الاثناء فيرتفع بان المتعرض لحكم ما هو فتوى العماني كثير من المتقدمين والمتاخرين والمفروض ان موضوع فتواه اما خصوص الخارج
في الاثناء كما يقتضيه ظاهر عبارته المتقدمة او الاعم منه ومن الخارج بعد التغسيل وقبل التكفين كما يظهر من عبارة بعض الناقلين عنه الخلاف
وكل من تعرض لنقل خلافه افتى بخلافه واما جعل موضوع فتواه خصوص الخارج بعد الغسل فبعيد جدا وهو انكر فتواه به فضلا عن اختصاص
مقالته بذلك وهذا كله فيما خرج النجاسة قبل التكفين واما اذا خرجت بعده فلا اعادة قولا واحدا حتى من العماني كما صرح به جماعة وفي المنتهى
بعد نقل خلاف العماني فيما تقدم صرح باجماع اهل العلم بعدم الاعادة ان خرجت بعد التكفين الموضع الثاني في وجوب غسل النجاسة
الطارية وهي اما نطرو الجسد او هو مع الكفن وعلى كل من التقديرين اما طروها قبل الوضع في القبر او بعده اما قبله فيجب غسل الجسد منهما
اتفاقا اختصت به النجاسة ولو ثبت الكفن ايضا وكذا وجوب ازالتها من الكفن ان تنجس قبل الوضع في القبر اجماعا وبلا غير الاجماع في الموضعين
النص عموما وخصوصا فلا كلام فيه انما الخلاف في تبديلها من الكفن خارج القبر فالمشهور انه الماء لا غير مع امكانه وذهب الشيخ وبعض من تبعه
الى انه قرض محل النجاسة وان كان الغسل مشهورا واما بعد الوضع في القبر فعن الكفن يجب ازالتها اتفاقا ومن ثم لها القرض اتفاقا ايضا لكن عند
الشيخ ومتابعيه متعين فيه وان امكن الغسل وعند المشهور هو الغسل ان تيسر والا فالقرض وربما يوهم تعبير كثير عن فتوى المشهور بما في المتن
موافقتهم للشيخ هنا في تعين القرض لكنه وهم وقد صرح في البيان وجامع المقاصد والروض بتقديم الغسل فيه مع تيسره واعترف في الاخير بان
الجماعة اطلقوا الجواز وكان الاطلاق للجماعة كما في المتن وغيره منزل على ارادة مشروعية القرض بعد الوضع بخلاف ما قبله او على الغالب من عدم التمكن
من الغسل في القبر او تعسره والموجب لتعين القرض ويشهد لذلك اسناد الالم للقرض بتعذر الغسل والمتعذر قبل الوضع بامكانه فيعطي وجوب
الغسل بعد الوضع واعترف المقدس في الجميع انه كذلك عند الاصحاب قال وكان الاصحاب استخرجوا من فهم العلة مع حفظ الكفن والمال اذا كانت ان تيسر مع
الازالة ممكنة من غير قرض فلا يجوزون ذلك انتهى وبالجملة مخالفة الشيخ مع المشهور في موضعين احدهما فيما قبل الوضع في القبر اذا تنجس بعد
الوضع مع تيسره واما عن البدن فاستظهر في الحدائق من الاصحاب اعتقادها وعدم وجوب ازالتها لانهم اقتصروا في فرض تنجس الكفن بما
يخرج من الميت الذي لا ينفك غالبا عن تنجس البدن على ذكر ازالتها من الكفن بالقرض فلو كان يجب ازالتها من البدن ايضا لذكروه ايضا
وهذا ايضا وهم ولا دلالة في العبارات عليه بوجه اما ما كان بنحو عبارة المتن فواضح لان محط النظر فيها بيان الفرق بين مطهر الكفن
في خارج القبر وفي داخله ولا ينفك من خلوه عن حكم البدن حتى الى اعتقاده اصلا وفي جملة منها كالارشاد قال لو خرج منه نجاسة بعد
التكفين غسلت من جسده وكفنه ولا ريب في شمول غسلها خارج القبر وداخله ثم قال ولو اصابت الكفن بعد وضعه في القبر قرضت و
هذا الحكم استثناء من الشمول المذكور خصوص الكفن بعد الوضع فيبقى هو قبل الوضع والجسد مطلقا تحت الشمول وجملة منها كالشرايع
قال اذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه ولاقت جسده غسلت بالماء وان لاقت كفنه فكذلك وهذا احسن في الشمول المذكور

للتصريح به ثم قال الان يكون راى ملاقاة الكفن بعد طرحه فى القبر فانها تقرض وهذا استثناء من الشمول المصرح به لخصوص الكفن بعد
الوضع فيبقى غيره تحت حكم الغسل جملة اخرى كالقواعد قال لو خرجت من الميت نجاسة بعد الغسل لم يعد ولا الوضوء بل تغسل اى
النجاسة عن البدن ولا ينبغى عموم غسله خارج القبر وداخله كعموم قوله بعده ولو اصابت الكفن غسلت وهما فى الشمول كعبارة الشرايع الى
كلمة الاستثناء التى فيها ثم قال بطرح اى الكفن فى القبر فتقرض النجاسة وهذا بمنزلة الاستثناء الذى فى عبارة الشرايع فمفادهما واحد و
فى الكشف ايضا مثل ما فى القواعد لم يخالفه وفى الذكرى ان خرج من الميت نجاسة غسلت عن بدنه مطلقا لوجوب ازالة النجاسة وقوله
مطلقا صريح فى عموم خارج القبر وداخله ثم قال دعن كفنه ما لم يوضع فى القبر فيقرض وهذا استثناء للكفن المتنجس فى القبر من الغسل فيبقى
غيره وفى جامع المقاصد يجب غسل النجاسة فى كل حال وان وضع فى القبر ولا يجوز اخراجه بحال لما فيه من الهتك والى هنا عبارته نرى
كالصريحة فى غسل البدن فى القبر ان لم يتعذر وقال بعد ذلك ولو اصابت الكفن غسلت منه ما لم يطرح فى القبر فيقرض وهو بحكم
استثناء خصوص الكفن بعد الوضع من العموم المتقدم كما فى العبارات المتقدمة وارتضاه فى كشف الالتباس ومفاد عبارة المسالك
ارتضاه ما فى الشرايع وعلى هذا النمط عبارات الاصحاب هنا يشير بعضها بعضا فى السياق بل صرح بوجوب غسل النجاسة فى ظ الاخبار
والفتاوى مؤذنا بالاجماع خرج الكفن بقى الباقى فكيف ستظهر اعتقاد غسل البدن بل عرفت ظهورها فى الحكم بغسله وانما اطلنا بنقل
العبارات ليتضح حال ما فى اللوامع من صريح دعوى الاتفاق على الاغتفار ويعلم ان دعواه لم تصادف المحز ومنشاؤها ما سمعت عن
الحدائق وحقيقة الحال ما تلوناه فاستقم كما امرت وعلى كل حال مخالفة الشيخ للمشهور فى موضعين احدهما تطهير الكفن خارج القبر بالقرض
والاخرى وجوب غسله معينا الان الكفن بعد درج الميت فيه يدخل فى الاعيان المبذولة لوجه الله كالفرش للمسجد والباذل كالاجنبى يحرم
التصرف فيه بغير الوجه المخصوص فضلا عن اتلاف بعضه ومنه قرض الكفن فهو محرم وكونه للتطهير لا يسوغه مع امكان التصرف الجائز من
الغسل كما انه كذلك يطهر فرش المسجد لو من باذله ان امكن غسله ولا يجوز قرضه نعم حيث يتعذر الغسل او يتعسر ولو من جهة توقفه على
اخراج الميت من القبر فيسقط لا محالة والمفروض تعلق الغرض بتطهيره فيتعين ح القرض ومنه يتبين الحكم فى ثانى الموضعين من ان القرض
فى القبر هل هو مع عدم تيسر الغسل ام مطلقا ضرورة كون المنجس مع عدم معسورية مسقطة للخطاب فى وجوب الغسل لحرمة الاتلاف ومع
المعسورية كذلك يتعين القرض واستناد الشيخ فى تعيين القرض فى الموضعين الى اطلاق مرسل ابن ابى عمير والبزنطى اذا خرج من الميت
شئ بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن وخبر الكاهلى اذا خرج من منخر الميت الدم او الشئ بعد الغسل فاصاب العمامة او
الكفن قرض بالمقراض مع كون ابن ابى عمير من اصحاب الاجماع والكاهلى ممدوحا بل موثقا مضافا الى عمل الاصحاب بهما فى الجملة مدفوع
بتقييد الوضع فى القبر بقوله فى الرضوى فان خرج منه شئ بعد الغسل فلا تعد ولكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه فى لحده
لاعتضاده بعد الشهرة العظيمة بعموم حرمة الاتلاف المتقدم ويبعد التقييد مع قوله فى الرضوى بعد ذلك فان خرج منه شئ فى
لحده لم تغسل كفنه ولكن قرضت من كفنه ما اصاب من الذى خرج منه ومددت احد الثوبين على الاخر بتقييد اطلاق الامر بالغسل
فى المستفيضة بحالة ما قبل الوضع فى القبر ويصير محصل الاخبار تفصيل المشهور وان منع من نهوض الرضوى بتقييد نصوص القرض
لضعفه عن ذلك قلنا هى معارضة بالمستفيضة الامرة بغسل ما يخرج بعد التغسيل ومعارضتهما اما بنحو تعارض العام والخاص
او المطلق والمقيد كما هو الاظهر بناء على عموم المستفيضة لتنجس الكفن والبدن وما قبل الوضع وبعده واختصاص المرسل وصاحبه
بالكفن كما هو صريحهما مع عمومهما لما قبل الوضع وبعده وح يجب تقييد الامر بالغسل فى المستفيضة بغير الكفن مطلقا لكن التقييد
فرع المكافئة وهى هنا مفقودة لمعاضدة عموم الغسل بالشهرة وعموم حرمة الاتلاف بناء على ما عرفت من كون المشهور هو
القرض فى القبر ما لم يتيسر الغسل مطلقا فيحكم ويستدح للقرض فى القبر وخارجه اذا لم يتيسر الغسل بمعلوميته وجوب تطهير بدن
الميت وكفنه على كل حال ما امكن لان قضيته مع سقوط الامر بالغسل للحرج هو التطهير بالقرض ولا باس بحمل الخبرين بعد عدم
المكافئة على هذه الصورة صونا من الطرح او معارضة العمومين من وجه بناء على ظهور المستفيضة فيما قبل الوضع خاصة و
عمومها لتنجس البدن والكفن واختصاص الخبرين بتنجس الكفن وعمومهما لما قبل الوضع وما بعده ويتصادقان فى تطهير الكفن
فى الخارج ويطلب المرجح وهو لعموم امر المستفيضة بالغسل لما ذكر مع تنزله على الغالب من ميسورية الغسل فى الخارج كما ينزل اطلاق
القرض ايضا على الغالب من معسوريته فى القبر ويستدح للقرض والغسل فى الصورتين النادرتين فى الداخل والخارج الى الحرج

فيما خالف به الشيخ

مع معلوميته وجوب التطهير مطلقا حسب ما اشير اليه واما دعوى اختصاص الامر بالغسل فى المستفيضة بالبدن بحكم التبادر كما هو
مختص بما قبل الوضع فى القبر ليرتفع المعارضة من البين فيجب العمل بالنصين ممنوعة لبنائها على ظهور الخروج بعد الغسل ومنعه واضح
وبالجملة وجوب تطهير البدن والكفن ما لم يدفن مع الامكان معلوم بالضرورة من المذهب مع قطع النظر عن المستفيضة المتعرضة لتبعيته
بيان حكم عدم الاعادة وكذلك حرمة التصرف الاتلافى فى الكفن ثابتة بغير هذه الاخبار وهما كافيان فى ثبوت تفصيل المشهور بنحو ما
حكيناه ضرورة اقتضائهما تعيين الغسل مطلقا ما تيسر وتعيين القرض مطلقا مهما تعسر او تعذر والاخبار الواردة فى الباب غير منافية
لذلك بل منطبقة عليه بعد المعالجة فيها باحد الفهمين المذكورين ولا يخفى ان القرض حيثما وقع ان امكن جمع محله بالخياطة فعل والا مد
احد الثوبين على الاخر لستر محله كما صرح به فى الرضوى ونحوه وهو ايضا حيث لا يتلوث من الكفن ما يخل فرضه حينئذ قطعا والا لم يقرض وقد
صرح به فى جامع المقاصد والروض وكذا فى الذكرى لكن قال فيه الظاهر وجوب الغسل ح مطلقا استبقاء للكفن لامتناع اتلافه على هذا الوجه
ومع التعذر يسقط للحرج وفيه ان القرض لم يجز الا مع فرض الحرج فى الغسل فكيف وجه قوله الظاهر وجوب الغسل مطلقا الا ان يقال مطلق
تعسر الغسل يجوز للقرض لا تعيينا لكن فى غير المتفاحش واما فيه فلا يجوز الا مع التعذر ولا يخفى ما فيه مما قرر فى محله من ان فى مورد الامر تكلفه
غير مشروع فتامل وعلى كل حال ظاهر الجماعة بعد الحكم بسقوط القرض والغسل هو الدفن مع النجاسة وعدم وجوب الابدال ووجهه فى الجواهر
بان قضية الاصل وجوب ماهية التكفين على الولى وقد حصل وان هذه تكاليف اخر مستقلة تسقط بالتعذر وليست هى من شرائط الكفن
المجزى شرعا طاهرة مرجعه الى دعوى شرطية الطهارة ابتداء لا استدامة وان نجسه بعد الدرج لا يقضى بعدم صلاحيته لبقائه كفنا كما
كما تقضى نجاسته قبل الدرج بعدم صلاحيته للتكفين به وهذه الدعوى مع قطع النظر عن مزاحمة حق الوارث فى غاية السقوط ولذا اذا بذل
المال متبرع وجب بذاله قطعا لمعلومية تعلق الغرض بدفنه فى كفن طاهر مع الامكان والا لم يجب ازالة الطارية بعد التكفين وهنا ممكن
بالابدال فتوهم المنع ليس الا من قبل الوارث ومع معلومية الغرض وقيام الدليل على الاستحقاق من ماله يعلم استحقاق الدفن بالكفن الموافق
للغرض فيجب الابدال ولعل مراد الجماعة ان الحكم من حيثية التكفين الواجب الكفائى هو الدفن كذلك والله العالم السادس من الاغسال الواجبة
غسل من مس ميتا ادميا اعلم انه يجب الغسل بمس الادمى بعد برده وقبل تطهيره بالغسل على الاظهر الاشهر بل المشهور بل من غير خلاف صريح من
معتبر احد غير المرتضى فى جمله ومحكى مصباحه وان ظهر من عبارة تهذيبى ولهما مروية القول بعدم الوجوب يومئذ بل كونه للاكثر لنسبة وجوبه الى
بعض اصحابنا وعلى كل حال العمل على وجوبه وان وجوبه للغير لا تعبدى كما تقدم الكلام فيه عند تعداد الاغسال الواجبة وهذه العبارة من المتن
تتضمن احكاما منها وجوب الغسل والكلام فيه مر ومنها ان الموجب للغسل هو المس بعد البرد فما دامت قبله لا يوجب الغسل اجماعا مستفيضا بل
محصلا اذ لم اجد خلافه محكيا عن احد والنصوص ايضا به مستفيضة وبها يقيد اطلاق الوجوب بالمس بل لم اقف على قول باستحبابه ولا محكيا ومنها
ان الموجب منه قبل التغسيل فما دامت بعد الفراغ منه لم يجب اجماعا ايضا بقسميه ومصرحا به فى النص وبه يقيد بها الاطلاق بعض النصوص بل لم اجد
القول باستحبابه ح ايضا الا عن الشيخ فى التهذيب بعد من جملة الموثق كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب جمعا
واحتمله فى محكى البحار وهو ذلك ضعيف فالحمل على ارادة غسله من النجاسات العارضية او غيره اولى خصوصا مع كله عليه وظاهر النص والفتوى كون
العبرة ببرد جميع الجسد بحيث يصدق عرفا الاضافة فيهما الى الميت الظاهر فى الجميع والاعتبار مساعد ايضا فان اعتباره انما هو لتبين انقطاع
علاقة الروح وهو ببرودة غالب البدن ولو برد الملمس لبرودة المواضعة لولاه لكان مستحبا وكذا لو سخن لحرارة المواضعة كفى فى ترتب الحكم للاطلاق
وهو مشكل الا مع احراز كونها الحرارة الغريزية او ضدها المنبعث عن انقطاع علقة الروح لظهور كونها المراد لا مجرد الملمس ولو اشتبه ان الحرارة
غريزية او لحرارة الهواء لم يجب الغسل بمسه ولو وضع يده على عضو منه فوجده حارا فالاظهر وجوب الفحص عن الباقى لتعلق الحكم على وصف عادة
لا يعلم غالبا الا بالاعتبار فلا يعول فيه على الاصل قبل الفحص كما هو مقرر فى محله ومنها انه اذا كان تطهيره بغير الغسل من التيمم فلا يسقط الغسل بمسه
بالضم كما هو ظاهر المتن بل المعروف من تعرض له بل فى الجواهر لا اجد فيه خلافا من عدا شيخنا فى كشف الغطاء لكن لم يدل على عدم الاجماع اذ لم يكن
يتحقق عليه الاجماع لو كان ومن هنا صرح بعض المعاصرين بان فيه قولين وعلى كل حال المعروف عدم سقوطه لاناطة سقوطه فى النص والفتوى بل
بالتغسيل وغاية اثر التيمم الثابت شرعا هنا اباحة التكفين والصلوة والدفن بعده والطهور دون غسل المس مع نجاسة الميت وهى باقية مع
التيمم لعدم تاثيره فى رفع الخبث وصرح فى كشف الغطاء بالسقوط وقواه فى شرح المفاتيح معللا بان مقتضى قاعدة البدلية مساواته له فى جميع الامور
الا ما اخرجه الدليل قال على انه ورد انه بمنزلة الطهارة المائية وعموم المنزلة لا تامل فيه مع ما ورد من ان الله جعل التراب طهورا كما جعل

الماء طهورا أي يكون احد الطهورين بحيث كون المتيمم بحكم الطاهر المرتفع الحدث ولا غسل بمس الطاهر ومن بحكمه وقد يناقش فيه بعدم صحة
الاستناد في شرع التيمم هنا الى تلك الاطلاقات من قوله احد الطهورين ورب الماء رب التراب ونحو ذلك لظهورها في قيامه مقام الغسل
المحض لرفع الحدث لا الرافع للخبث وانما هو مستند الى ما ورد في خصوص المقام من نحو دوام الجدري وليس فيها انه كالغسل او بمنزلته
ما يستظهر منه العموم المذكور ويندفع بما تقدم في مسئلة ما لو خيف من التغسيل تناثر الجسد من اقتضاء العموم شرعا قيامه مقام كل غسل
فلا بأس بالاستناد اليه هنا ثم دعوى اقتضاء البدلية ترتب جميع احكام المبدل ولعله الاقوى في النظر واما سقوط الغسل بمسه بالفتح فلم اجد
قولا به نعم في كشف الغطاء جعله وجها قويا وكان الوجه هو ان عدم تأثير التيمم في رفع حكم الخبث انما هو لتوقفه على الغسل بالفتح ولهذا شرع
الابدال من الغسل بالضم وبعد ثبوت ارتفاعه في المقام بالغسل بالضم مع افادة الادلة عموم تنزيله منزلة الماء والغسل كان فهم ارتفاع حكم الحدث
والخبث به سواء والميت المتيمم نجس لا ينجس ملاقيه ما لم يتمكن من تغسيله وهو غير بعيد وله نظير ايضا من الماء القليل الوارد على المتنجس للتطهير
ما لم ينفصل عنه والارض الملاقي للقدم للتطهير وكذا تراب التعفير ما لم ينفصلا عما يطهرانه لكن فيه ان تنجيس الملاقي كلية في النجاسات لا
تتخلف الا بدليل قوي كما في النظائر من اقتضاء حصول التطهير بها الثابت بالنص والاجماع بذلك بخلاف المقام الذي لم يثبت التطهير ولو
بمعنى ارتفاع حكم الخبثية بالتيمم حتى يلتزم بانه نجس لا ينجس كانه لذا لم يبن عليه احد فيما اعلم كما تشهد له جزم كاشف الغطاء بسقوط الغسل
بالضم هنا وبالفتح جعله وجها بل الاحتياط في عدم سقوط الغسل بالضم ايضا خصوصا مع قيام احتمال كون غسل المس مسببا عن نجاسته
الخبثية التي لم يؤثر التيمم فيها واحتمال وجوبه تعبدا قبل التغسيل فيبقى تحت اطلاق ما اوجبه قبله وان كان ثبوت النجاسة الخبثية قبل
البرد مع عدم ثبوت الغسل يرجح دليل كونه مسببا عن نجاسته الحكمية الحدثية دون الخبثية فيكون للموت اثر حدثية ونجاسة حكمية كما يعطيه ما
ورد بانه يجنب وانه يغسل غسل الجنابة ومنه منشأ الغسل بالضم بمسه وهو المشروط بالبرد واثر خبثية ونجاسة عينية ومنه منشأ الغسل
بالفتح بمسه وهو يظهر بمجرد الموت والتيمم انما يؤثر في الاول دون الثاني ودعوى الملازمة بينهما بانه كلما وجب الغسل بالفتح وجب
الغسل بالضم ممنوعة لكن الاحتياط يكفي فيه الاحتمال ولا يخفى ان هذا التردد والخلاف جار فيما لو يمم الميت عن بعض اغساله خصوصا عن غسل
السدر والكافور لجريان المدرك منها اذا غسل غسلا اضطراريا بغير تيمم كفاقد الخليطين مثلا على القول فيه بعدم التيمم ففي سقوط
الغسل والغسل بمسه ما لم يتمكن من التمام وعدم السقوط قولان الاول هو ظاهر اطلاق التغسيل في المتن وصريح غيره ووجهه اطلاق في اخبار
النفر المعلق وجوبها عليه والثاني صريح جماعة منهم الشهيدان والكركي بدعوى انصراف الغسل المعلق عليه السقوط الى الغسل التام الا
فيبقى غيره على مقتضى استصحاب وجوبهما قبل التغسيل الناقص واخلا بحث ما صرح بوجوبهما قبل التغسيل ودعوى اقتضاء شرع
الاضطراري مقام البدلية عنه وهي قاضية بترتب حكم المبدل عليه فليس الانصراف على تقديره بضائر مدفوعة بان اقتضاء شرعه
البدلية ان سلم ففيما كان بنص مخصوص او بمجرد قاعدة الميسور لما تقدم في مسئلة اعادة الغسل ان امكن التام من عدم فهم
البدلية من قاعدة الميسور فلا يقتضي شرع الاضطراري هنا اجزائه بازيد من جواز التكفين والصلوة والدفن بعده ولعل
الاقوى هو الاول لعدم الشك في صدق الغسل عليه شرعا وان ثبت بقاعدة الميسور ومنع الانصراف الى غيره بل المنصرف اليه
في نحو هذه الموضوعات هو الصحيح الشرعي الا ترى ان الصلوة لا ينصرف الى صلوة الجالس والمتعمد او من غير سورة والوضوء لا ينصرف
الى الماسح بماء جديد للضرورة او الغسل الى ذي الجبيرة او التيمم الى ضرب اليد النجسة في الضرورة الى غير ذلك واما عدم فهم البدلية
مما يثبت بالميسور فليس بضائر هنا في جريان الحكم المبحوث عنه مع التصريح في النص به وانه مع الغسل الصادق قطعا على الاضطراري
منها ان ظاهر العبارة اناطة سقوط غسل المس بتمامية تغسيل الميت بجميع اعضائه فلو كمل تغسيل الراس مثلا دون الجانبين
وجب الغسل بمس الراس وفاقا لجماعة وخلافا للآخرين فصرحوا بعدم وجوبه بمسه والاقوى الاول للاستصحاب بل النص المصرح
بوجوبه اذا كان قبل التغسيل كمكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وغير ذلك لصدق
القبلية بعدم تمامية غسل الجميع ودعوى صدق تمامية الغسل بالنسبة الى ذلك العضو كما حكاه في الروض باطلة ضرورة كون
الغسل اسما للجميع مضافا الى جعل الغاية تغسيل الميت الذي هو اسم ايضا للجميع والمطلقات وجوب الغسل بالمس بعد البرد كقوله في
صحيح ابن مسلم ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل وغير ذلك خرج منه ما بعد التغسيل بنحو قوله في صحيحه الاخر مس الميت عند موته
بعد غسله والقبلة ليس بها باس وغير ذلك بقي ما قبل غسله تحت العموم واستدل لعدم الوجوب كما في الرياض وغيره بالاصل وعدم

انصراف النصوص

انصراف النصوص اليه مثله فان كان مراده اطلاق الوجوب بالمس او بالمس بعد البرد ففي غير محله جدا وان كان مراده اطلاق الوجوب
قبل الغسل فهو في حيز المنع ولو سلم فالاطلاق الاول كاف في الثبوت لاختصاص المخرج بما بعد غسله ولا يمكن دعوى صدقه الا بالفراغ و
وبه معتضدا بالاستصحاب ينقطع الاصل المستدل به وربما استدل له باقتضاء القواعد الفقهية طهره من الخبث لحصول الطهر من النجاسة
بمجرد انفصال ماء الغسالة كلية ولازمه عدم الغسل بالضم بمسه للملازمة بينه وبين الغسل بالفتح وعدم انفكاكهما واعترف في الروض والحدائق
باقتضاء القاعدة الطهارة من الخبث لكنهما منعا الملازمة والحق منع حصول الطهارة الخبثية ايضا قبل الفراغ لان كلية الطهر بانفصال الغسالة
وثبوتها اولا انما هو معهود من المتنجسات واما تطهير الاعيان النجسة بالغسل فغير معهود في الشرع في غير المقام وهذا حكم شرعي مخصوص لا نظير له
فليقتصر في كيفيته على مقتضى دليله ولا يقاس بغيره من المتنجسات وثانيا فيما كان التطهير بالغسل بالفتح لا بالغسل بالضم بل فيه مقتضى القاعدة
عدم التطهر الا بالفراغ من مسماه لانه اسم لعبادة مخصوصة منها ان الميت المنفي عنه التغسيل بعد موته كالشهيد ومن قدم غسله للحد والميت الكافر
هل هو خارج عن موضوع هذا الحكم فينتفي وجوب الغسل بمسه بالاصل ام داخل فيه وحيث لا يتحقق فيه المسقط يبقى وجوب الغسل بمسه[2] بلا كلام
يوقف على مخالف فيه وفي الرياض قضية الاصل وحمل الاطلاقات النصوص على الظاهر المتبادر منها عند الاطلاق القطع بعدم وجوب الغسل
بمس الشهيد كما عن المعتبر وفي دليله ما لا يخفى لمنع تبادر غير الشهيد من الميت جدا وهو طاب ثراه مفرط في دعوى هذه التبادرات في كتابه
كما لا يخفى على ممارسه الا ان يأول بارادة ان المتبادر مما تضمن وجوب الغسل بالمس قبل التغسيل ثبوته فيما له تغسيل وح فالشهيد الذي لا يغسل اما ينتفي
وجوب الغسل بمسه فيكون كالمغسل من غيره طاهرا بلا تغسيل كما هو الظاهر من ارتفاع غسله فهو المطلوب يؤيده خلو الآثار من الاشعار باغتسال
احد من الشهداء يوما او يجب لتماميكون بدنه اسوء حالا من غيره لاستلزام كونه ذا نجاسة لا تزول وهو كالمقطوع بخلافه لانه اشرف من غيره قطعا
حتى قال الله سبحانه لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فلا يخفى ضعف ما في الكشف من انه قد يمنع الطهارة
خصوصا في الشهيد استلزامها سقوط الغسل بالمس مع كثرة الاخبار المطلقة وعلى تقديره يمنع الطهارة من الخبثية ايضا واما المقدم غسله ففيه قولان
وينسب السقوط الى المشهور وتوقف بعضهم من ظهور بدليته عن الغسل المتأخر فيفيد ما يفيده بل هو المتأخر وخص في تقديمه ومن ان الموت سبب
للنجاسة المسرية الى الملاقي والمطهر لم يثبت غير تغسيله بعده والاول اظهر والثاني مرفوع بظهور الامر بتقديم الغسل المتأخر مع رفعه عنه فيما بعد الموت
في كون المتقدم موجبا للطهر فلا ينجس بموته كما افصح عنه قول علي ع في الموثق المتقدم بعد ان قالوا يا امير المؤمنين لم لا تغسله قد اغتسل بما هو منه
طاهر الى يوم القيمة منجبر ضعفه ان كان بالفتوى بمضمونه فلا يرد ان الغسل المتقدم كيف يرفع النجاسة المتأخرة اذ هو ح دافع لا رافع ولا يقال لا
ملازمة بين الطهارة وعدم الغسل بالمس كما اشير اليه لانه ان سلم ففي الطهارة من الخبث لا منه ومن الحدث ايضا اذ الغسل مسبب عن نجاسة الماس الحدثية
المسرية اليه من الميت وعلى فرض عموم نفي الملازمة فهو في غير الطهارة الحاصلة من التغسيل وهنا حاصلة من التغسيل مقدما وان كان مقتضى عبارة
الكشف المتقدم عموم منع الملازمة ايضا لكنه ضعيف جدا وعلى كل حال على المختار لا يثبت الغسل بالفتح ايضا بمسه واما الكافر الميت فقد صرح
جماعة بوجوب الغسل بمسه فالغسل بالفتح مع الرطوبة اولى لما تقدم من اطلاق سببية الموت للنجاسة المسرية الى الملاقي وانحصار المطهر في
تغسيله وحيث لا يغسل فلا طهر له ولو كان اسوء حالا من الميت المسلم فلا غرو اذ لا كرامة وعن الفاضل في بعض كتبه التوقف في احتمال عدم وجوب
الغسل بالضم بمسه لما اشير اليه من ظهور جعل التغسيل غاية لوجوب غسل الميت في اختصاص الحكم بمن يغسل دون من لا يغسل فينتفي فيه بالاصل
ولانه كميتة الكلب من الاعيان النجسة فيختص بحكم التنجيس الخبثي اما الثاني فلا دليل عليه بعد شمول ميت الانسان له واما الاول ففيه ان غاية
ما تضمن ذلك عدم شموله لميت لا تغسيل فيه لا الدلالة على عدم غسل المس فيه ضرورة عدم كونه من المفاهيم المعتبرة اصلا لا سيما مع وروده مورد
الغالب فيما يغسل فلا يعارض شمول اطلاق الغسل بمس الميت له مع الاقتصار في المخرج على المغسل وبه يندفع توهم كون المقام من موارد حمل المطلق
على المقيد لعدم التنافي بين وجوب الغسل بمسه مطلقا ووجوبه بمسه قبل تغسيله وبالجملة المستفاد من الادلة كون مس الميت سببا للاغتسال
وتغسيله هو المسقط فما لم يتحقق المسقط يؤثر السبب اثره واما مس بدن النبي ص والائمة عليهم السلام قبل تغسيلهم فلا ينبغي التامل في عدم الغسل منه
بالفتح للتصريح في بدن النبي ص والزهراء ع بانه طاهر مطهر في النص من غير معارض له من حيثية نفي الخبثية والاعتبار مساعده وكذا الفتوى فيما اعلم
ولا قائل بالفصل واما الغسل منه بالضم فقد صرح بعدمه بعضهم للملازمة المشار اليها بين الطهارة من الخبث وعدم الغسل بمسه وهي في حيز المنع
وربما استدل عليها بظهور ما من تعليل غسل الميت في بعض الاخبار بنجاسة الميت وفيه مع انها من الحكم التي لا تطرد وجودا وعدما تحتمل
ارادة النجاسة الحدثية كما قد يشعر به خبر القزويني لاي علة يغتسل الغاسل الميت قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر

وكذا الغاسل

وكذا الغاسل لنا لافية المؤمنين ومن المكاتبتين هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله ص فاجاب ان النبي ص طاهر مطهر لكن فعل امير المؤمنين وجرت به السنة فان قوله طاهر مطهر اى فلم يكن ليغتسل غاسله وفيه عدم احداثه مع فعل امير المؤمنين وجريان السنة به ومن هنا استدل بعضهم بهذا الحديث على عدم الملازمة المذكورة لكنه على ارادة الاغتسال من فعل امير المؤمنين ع كما فهمه به الجماعة والاظهر عندى ارادة تغسيله للنبي ص منه اى كان طاهرا مطهرا من حدث وخبث فلم يكن فيه ما يقتضى تغسيله لكن غسله امير المؤمنين ع لجرى السنة بتغسيل كل معصوم وبه يحصل الجواب بالوجه الابلغ عن اغتسال على ع بانه لم يغتسل ضرورة ان غسل المس يطهر من حدث المس الساري اليه من الميت فهو فرع كونه موجودا في الممسوس فاذا كان نفيا وانما غسل الحكمة فلا موجب لاغتسال غاسله وح يصح دليلا لعدم الاغتسال بمس بدن المعصوم ومع هذا قد يتامل في تقييد المطلقات بها لدعوى عدم تعين تفسيرها كذلك فلعله المعنى الاول الذى على تقديره يؤكد الاطلاق واما المساعد عليه بالاعتبار وفحاوى بعض الاخبار انما هو عدم تنجسه بالموت بنجاسة خبثية دون الحدثية لانها معهودة في ابدانهم وكذا يجب الغسل بمس كل ما ثبت في اول مسئلة وجوب التغسيل انه مما يغسل مع قطع النظر عن العوارض الخارجية من كونه شهيدا او مقدما غسله او كافرا وغير ذلك فكل ما كان من العناوين الخمسة المذكورة هناك يغسل ويغتسل بمسه وكلما ما كان من غير الخمسة لا يغسل ولا يغتسل بمسه فيراد الاغتسال بالمس وجوب تغسيل الممسوس اثباتا ونفيا ولا يبعد كونه اجماعا كما لا يخفى على المتتبع ومرسلة ايوب المتلقاة بالقبول الحاكمة بالاغتسال بمس القطعة ذات العظم ايضا وافية بحكم هذه الملازمة لدخول تلك العناوين غير عنوان جميع العظام في القطعة ذات العظم وفيه تنبيه بعدم القول بالفرق بينه وبين غيره مما يجب تغسيله في حكم وجوب الغسل بالمس قبل التغسيل ثم المراد من وجوب التغسيل الميزان هو وجوبه مستقلا وان لم يوجد غيره من اجزاء الميت لا ادخاله مع تغسيل الباقي لما تقدم في مسئلة الشعر الساقط من الميت وجوب ادخال كلما سقط في التغسيل فلا امداد عليه ولا يخفى انه قد مر من تلك العناوين ما كان قطعة فيها عظم سواء ابينت من حي او ميت فيجب الاغتسال بمسها مضافا فيها الى خصوص النص من مرسلة ايوب المتقدمة في محلها واما العظم المجرد من اللحم فقد تقدم الخلاف في وجوب تغسيله اذا كان منفصلا ولم يكن تمام العظام فالاغتسال بمسه يبنى على القول بوجوب تغسيله نفيا واثباتا فله شان بملاحظة خلاف الشيخ والشهيد في وجوب تغسيله فلا يجب الاغتسال بمسه ما لم يكن في جميع العظام الذى هو من العناوين الخمسة المشار اليها واما عنوان جميع العظام فان كان العظام متواصلة بحيث انه يصدق بمس شيء منه مس العظام يجب الاغتسال بمسه ايضا لصدق مس ما نعتسل قبل تغسيله الذى هو الميزان وان لم تكن متواصلة بل متفرقة ففي وجوب الاغتسال بمس شيء منه تامل من كونه مس ما يجب تغسيله قبل غسله لان جميع العظام التى هى احد العناوين الواجب تغسيلها هى اعم من المتواصلة والمتفرقة ومن انه بمس عظم منه لا يصدق من جهة انفصاله مس جميع العظام التى هى العنوان ولعله الاظهر واما غير العظم من الشعر والظفر بل والسن والضرس ففي حال انفصالها لم اجد مصرحا بوجوب تغسيلها او وجوب الاغتسال بمس شيء منها والحاق الاخيرين بالعظم المجرد على تقدير ثبوته فيه منفصلا ضعيف كما صرح به في الروض بل في غاية السخافة ولذا قال في الذكرى ان الاولى القطع بعدم لحوقهما منفصلا عن لحوق الظفر لعدم شمول ما تقدم من ادلة العظم المجرد لمثلها مع انهما مما لا تحله الحيوة فيلحقها حكم واما في حال اتصالها بالميت فقد تبين مما مر جواب ادخالها في تغسيل الميت واما وجوب الاغتسال بمسها ففي الروض بعد ان ذكر اشكالا في وجوب الغسل بمس العظم المتصل نظرا الى مقالة الشيخ والشهيد بوجوب تغسيله والاغتسال بمسه منفردا مستقلا حال انفصاله اذ على تقديره يثبت وجوب الاغتسال بمسه حال الانفصال بالاولى قال بناء عليه الاشكال في مس السن اقوى وكانه بملاحظة انه مع كونه من افراد العظم فيه احتمال كونه مما تحله الحيوة لما يحكى عن ابن سينا في مواضع من القانون من كون الاسنان مما تحله الحيوة ثم قال ويمكن جريان الاشكال في الظفر اى المتصل لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كونه من الآدمي او الملموس انتهى وفي الذكرى بعد القطع بعدم وجوب الغسل بمس السن والضرس قائلا لانهما في حكم الشعر والظفر قال هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة اى مع حالة الانفصال في عدم الوجوب لعدم نجاستها بالموت والوجوب لانها من جملة يجب الغسل بمسها انتهى قلت الوجهان جاريان في العظم المجرد المتصل ان لم يجب الاغتسال بمسه منفصلا كما هو المختار والاقوى منهما هو الوجه الثانى في كل ما لا تحله الحيوة لما ذكر بناء على كون المراد منه الجزء الممسوس وان كان من جهة عدم تنجسه بالموت قاضيا بعدم افادته الغير بنجاسته لكنه بعض من جملة يجب الغسل بمسها ومن اجزائها قطعا ويتحقق صدق مس الشيء بمس جزء منه فيتم واسطة تحقق سبب الاغتسال فان قلت هذا الصدق غير مجد في هذا الحكم لانه مترتب على المس باعتبار سراية نجاسة الممسوس الى الماس فكلما كان المقصود من المس سراية الاثر لا يجدى المماسة الا بالجزء ذى الاثر ويشهد لذلك عدم تاثير هذا الصدق في النجاسة الخبثية مع ترتبه على المس والاصابة في الاخبار التى منها حسنة الحلبي فان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه ونحوها مما غايتها التقييد بالرطوبة على المختار من عدم التنجس بملاقاة

يجب الغسل بمس قطعة فيها عظم ولو من الميت

الميتة مطلقا مع اليبوسة ومن اجل ذا اعتبر الحيوة في الجزء الماس ايضا فان ما لا روح له غير قابل للتاثر بالحدثية حتى يتعدى اليه قلنا ان تم هذا فيتوجه على تقدير تسبب غسل المس عن نجاسة الممسوس نجاسة عينية خبثية واما على تقدير كونه لمس الميت تعبدا او لنجاسة الحكمية الحدثية فلا يتوجه اما على التعبدية فواضح واما على الثانى فلان الثابت هو عدم تنجس ما لا تحله الحيوة بنجاسة عينية واما الحكمية فغير ثابت بل الظاهر خلافه للفرق بينهما بان الخبثية قذارة ظاهرية تتعلق بظاهر الجسم فلا باس باختصاصها ببعض اجزائه دون بعض كما هو معهود من تنجس المحل الملاقي منه دون الباقي ويتبع طهارته بغسل موضعه خاصة والحكمية الحدثية قذارة ودنائة معنوية تتعلق بالشخص كسائر الاوصاف المعنوية وقضيتها مساواة اجزائه بالنسبة اليها فيما يتبع اثرا في الجسم ودعوى كون اثرها كالاول يمتنع ان يحته ما لا روح فيه ممنوعة جدا ولذا لم يعهد حدثية عضو دون عضو من اجله لا يطهر الا بغسل جميع اجزائه مع انه على تقديره تماميته ما قبل لا يتم وجها وبالجملة سبب الحدث وان كان ناشئا من بعض الاجزاء كموت ذى الروح وخروج الدم من الرحم والبول والمنى من الذكر والغائط من الحلقة لكن الحدثية اذا حصلت تقوم بالشخص ومنه نقدح بطلان ما ذكر لاعتبار الحيوة في الجزء الماس من ان عدم الروح فيه مانع من حصول الحدثية بمماسته لانا نقول مماسته للشخص القائم فيه الحدث سبب لقيام الحدثية بشخصه فلم يتم مانع منه وان حكم الاغتسال بالمس هذا صدق مس الميت كما هو ظاهر النص والفتوى فتامل جيدا فانه دقيق نافع جدا هنا وفي مس المحدث كتابة المصحف به فينفع ما ذكر هنا من وجوب الاغتسال بمس ما اكمل غسله من عضو الميت فان حدثه لا يرتفع ما لم يرتفع من الشخص وهناك من حرمة ادخال المحدث بالاكبر عضوه الذى لا روح فيه كالمفلوج ونحوه في المسجد ان اكمل غسله وكذا بعض الفروع المتصورة هنا وهناك ثم قد يتامل في المقامين في ترتيب الحكم على مماسة جرم يشك معها في صدق المس عرفا بمماسته او عدم انصراف اليه كما اذا وقعت بملاقاة الشعر من الماس او الممسوس خصوصا الثانى فضلا عما كان بهما معا لا سيما بمماسة طرف الشعر المستطيل وخصوصا فيما كان بواسطة منهما معا بل قد يجرى التامل بوا لحكمه اذا كانت المماسة بطرف الظفر الطائل جدا والاصل محكم في موارد الشك وان كان شك الصدق في بعضها اضعف من بعض وكانه هو منشاء الاشكال من بعض بالنسبة الى مس بعض ما لا تحله الحيوة حال اتصاله دون بعض وهو منشاء جعل بعض الاشكال في بعضها اضعف من الآخر بل صدر من بعضهم انكار صدق المس بمماسة الشعر مطلقا بدعوى انه لا يعد من جملة اجزائه عرفا مع انهم لم يشكوا في نجاسة شعر الكلب والخنزير الا ان يدعى عدم جزئيته من الميت لاخذ الموت فيه مع بطلانه ايضا لان الميت عرفا من حل الموت باجزائه الحية وهو اى الغسل بالمس كيفية كغسل الحائض في حاجته الى انضمام الوضوء لا كغسل الجنابة الغير المحتاج الى ضمه حسبما مر الكلام فيه في شرح قوله ويجزى غسل الجنابة عن الوضوء واما المندوب من الاغسال فعلى ثلاثة اقسام مستحب للزمان ومستحب للفعل ومستحب للمكان ومن الاغسال المستحبة للزمان على المشهور غسل الجمعة بل من غير خلاف في زماننا في عدم وجوبه بل الاجماع مستفيض النقل عليه ولا يبعد ان يكون حاصلا لانقراض القول بوجوبه لو كان فهو الحجة فيه مضافا الى اخبار كثيرة ما بين صريحة وظاهرة في نفسها ومن قراين داخلة وخارجة في استحبابه منها النبوى المعروف من توضا يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل واشتهر عن الكلينى والصدوقين القول بوجوبه مع احتمال كلامهم لعدة اخبار ظاهرة فيه ارادة تاكد الاستحباب وليس بذلك لبعيد في لسان الصدر الاول مؤيدا بما ذكره الشيخ في التهذيب من ان الواجب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه اللوم ومن قوله عندنا يستفاد كونه معروفا يومئذ وبذلك يصح دعوى نفى الخلاف في عدم وجوبه كما عن المفيد المطلع على كلامهما ويؤيده رواية الصدوق في العيون فيما كتب الرضا ع للمامون غسل يوم الجمعة سنة مع ظهور رضاه بمضمونها وهو مطلع على مذهب والده والكلينى بل كما قيل نسبة الخلاف اليهم لم يعرف قبل الفاضلين بل اورد في الفقيه ما ذكر في الامالى رواية عن الباقر ع ومعروف فتاواه بما يرويه فيه خصوصا ما في اوايله وعلى كل حال على تقدير القول بالوجوب فالاستناد له الى جملة اخبار تضمن بعضها اطلاق الواجب عليه واخر الامر بفعله وثالث النهى عن تركه ورابع الحكم على تاركه بالفسق وخامس امر تاركه عمدا بالاستغفار وسادس اعادة الصلوة بتركه الى غير ذلك والعمدة في الجواب عدم صلاحيتها مع ذلك لمقاومة اخبار الندب وعدة قصورها عن المقاومة لاعتضاد اخبار الندب بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية اذ معها كلما كثر اخبار الوجوب دل وهنا ان لم تصرف الى ارادة الاستحباب فلتحمل على زيادة الاهتمام بشانه وامثال التعبيرات المذكورة معلوم من حالهم في مقام الحث والتحريض خصوصا مع اقتران بعض اوامره بشواهد الندب كقول النبى ص بعد امره عليا ع بالغسل ليس شيء من التطوع اعظم منه وتعليل الوجوب في رواية الحسين بن خالد حيث سئل كيف صار غسل الجمعة واجبا فان الله تم صلوات الفرايض بصلوات النوافل واتم وضوء النافلة بغسل الجمعة واقترانه في عدة اوامر بوظايف يوم الجمعة مما هى مندوبة جميعا وفي عدة اخرى باغسال كلها مستحبة الى غير ذلك

من شواهد الندب الشايع في الاخبار وربما يقال بكراهة تركه مضافا الى استحباب فعله لمكان النهي في بعض الاخبار المشار اليها والاستغفار عليه ولما ماحكم فيه باعادة تاركه الصلوة فتركه عند القائل بوجوبه مع معارضته بما رواه في الفقيه عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا او متعمدا قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد ومثله رواية سهل بن اليسع بزيادة قوله فالغسل واجب ومن جميع ما سمعت يتبين لك ان تفويه جمع من متاخري المتاخرين القول بالوجوب لمكان تلك الروايات بعيدة عن مذاق الفقيه وليس في محلها ووقته اداء ما بين طلوع الفجر الصادق الى الزوال اما التحديد من الاول فمتفق عليه عندنا ولم نجد مخالفا فيه الا من العامة وهو الحجة مضافا الى انه المتيقن بجميع ما تضمن الغسل مضافا الى الجمعة والمتعين فيما تضمنه مضافا الى اليوم لانه حقيقة اليوم لغة وعرفا وشرعا ولا ينافيه تعارف العمل في الاجارات على ارادة كون اوله من طلوع الشمس والى ما عده في سلك وظايف يوم الجمعة ووقتها من بعد الطلوع فظاهر كون الغسل والى علة مشروعيته بانه كانت الانصار تعمل في نواضحها واموالها فاذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد فتاذى الناس بارياح اباطهم واجسادهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بالغسل فجرت بذلك السنة ويدل عليه ايضا صحيحتا سماعة وابن بكير ففي الاولى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار فقال يقضيه في اخر النهار وفي الاخرى عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل واطلاقها الفوت يوم الجمعة شامل للاتيان به فيما قبل الفجر من الليل فلو كان هو ايضا وقتا لما كان الفوت في اليوم موجبا للقضاء والصحيح يجزي اذا اغتسلت بعد الفجر قال نعم ومثله روايتان زرارة وابن بكير لظهورهما في انه افضى الازمان لفعله ابتداء واما التحديد من اخره فهو المشهور بل في الذكرى وعن الكشف لحكي موضع من الخلاف والمعتبر والمنتهى الاجماع على المتعين الى الزوال وفي مصابيح جدي العلامة يدل عليه الاجماع المعلوم بالنقل والفتوى والعمل وما في موضع اخر من الخلاف في طهارة يجوز غسل الجمعة من عند طلوع الفجر يوم الجمعة الى قبل الزوال وفي صلوته وقت غسل الجمعة ما بين طلوع الفجر الثاني الى ان يصلي الجمعة مستدلا فيها باجماع الفرقة قد يوهم ما ينافي التحديد بالزوال لكن يحتمل ارادته من تعيين ما قبل الزوال بيان الوقت لما يحصل معه العلم بوقوع الاداء فان العلم بعدم التجاوز على الزوال لا يمكن في العادة الا بذلك وارادته من قبل الزوال الان اليسير الذي لا يسع الغسل فانه ليس من الوقت وارادة دخول الغاية في المغيا ومن الصلوة الغالب لو وقع منها الشامل للخطبة فان الغالب وقوعها اول الزوال بفاصلة الخطبة وعن والد الصدوق في الرسالة ويجزيك ان تغتسل لرواحك وعن ولده في الفقيه ويجوز من وقت طلوع الفجر الى قرب الزوال الى ان قال ويجزي الغسل للجمعة كما يكون للرواح وظاهرهما الاجزاء الاداي بوقوعه قبل الصلوة المعبر عنه بالرواح الى الصلوة كما وقع التعبير به في النص مرادا به ذلك كما ان ظاهر صدر ما في الفقيه انهاء الحد بما قبل الزوال ويحتمل كلامهما نحو ما تقدم ايضا واما قوله في الفقيه ويجزي الغسل للجمعة كما يكون للرواح فالظاهر كونه استدراكا لما عن العامة من ان المجزي من الغسل ما كان عند الرواح الى الصلوة فلا يصح ما قبله فاجاب بان مشروعية الغسل ليست مختصة للصلوة بل هو مشروع للجمعة وظيفة اليوم فلا مانع من وقوعه قبل الرواح ومثله يصح ان يكون مراد والده من الاشارة الى الاجزاء المذكور في كلامه ايضا فان دأب المتقدمين التعرض لقول اهل الخلاف وفي بعض نسخ الفقيه بل الصحيح منها كما قيل لفظ الرواح بالجيم المنقوطة من تحته مرادا به غسل الجنابة وشرب العبارة حينئذ بتفاسير عديدة وعلى هذه النسخة ما تضمنته العبارة خارج عن المقصود هنا واما صدر ما في الفقيه من التحديد بقرب الزوال فيحمل ما مر في كلام الشيخ وعلى هذا الخلاف مرتفع ويكون ما نقله الشيخ من الاجماع من ادلة المشهور هذا ولكن الاخبار خالية من دلالة بينة لها على التحديد بالزوال وربما استند فيه الى حسنة زرارة لا تدع الغسل يوم الجمعة فانه سنة وشم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال لكنها محمولة على الافضلية قطعا اذ لا يقول بتعيينه احد ومنها الدالة على التحديد بالاجزاء به ومنها صحيحة سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت لدلالته فيها على ان بدلا من كونه في اخر النهار قضاء واما علته انه في مطلق ما بعد الزوال ولو اللحظة قضاء فلا دلالة لزوما ما ادعي من كون الظاهر من اول النهار شطره الاول وهو ما بين الطلوع والزوال لا صدر النهار لعدم توهم اختصاص الغسل به ولعدم صحة الجواب على تقديره للقطع بعدم الانتقال منه الى اخر النهار فغايته عدم ارادة صدر النهار لا يقتضي ارادة خصوص المحدد بالزوال بل يمكن كون اللحظة بعد الزوال من اول النهار ايضا بل قد يتعين كونه منه لبعد اطلاق اخر النهار عليه في العرف والنصف الاخر غير الاخر مطلقا نعم يستفاد منها عدم امتداد الوقت الى تمام النهار من غير اشكال وكذا دعوى استفادة التحديد به من صحيحة ابن بكير عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت بتقريب ان ظاهر قوله يغتسل ما بينه وبين الليل بقاء زمان من النهار بينه وبين الليل ومع ذلك فرض فوت الغسل في اليوم في السؤال لا يصح الا بصرف اليوم عن ظاهره من تمامه الى المقدار المعهود منه للغسل ولا معهود غير ما بين الفجر الى الزوال لان غاية ما يستفاد منها عدم امتداد الوقت الى الغروب لا طلاق الفوت

مع بقاء جزء من النهار ولا يعين التحديد الى الزوال العيث بخروج منه لحظة ما بعده الى الشروع في الصلوة والتحديد الى صلوة الجمعة ايضا قابل للمعهودية وكذا ما يدعى من تاييد التحديد به بمرسلة الصدوق قال ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت وما في الفقه الرضوي وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل لان الظاهر ارادة التاييد منهما بالتقريب المذكور من ان عدم ذكر الزمان المنتهي فيه قاض بارادة الزمان المعهود ولا معهود غير ما بين الفجر والزوال وفيه ما مر واذا خلت الاخبار عن دلالة معتبرة على التحديد بالزوال كان اطلاق الاخبار الواردة بالغسل مضافا في بعضها الغسل الى الجمعة وفي اخر الى اليوم بالنسبة الى امتداد الوقت ما بعد الزوال الى الصلوة سليما عن المعارض لظهور الاضافة في كون المضاف اليه وقتا له مضافا الى رواية من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة والى الرضوي المتقدم كان ابي يغتسل عند الرواح على التفسير المتقدم والى الاستصحاب ومشعرا من النبويين من جاء منكم الجمعة فليغتسل ومؤيدا بما مر من التعليل بان الانصار كانوا يعملون في نواضحها ورواية سهل والواردة في الفقيه المتقدمتين ونحوهما ما يفيد كون الغسل مطلوبا للصلوة الفاضية بامتداد وقته اليها نعم ظاهر الاجماع المحكي في عبارة من سمعت هو التحديد الى الزوال مع ان في النفس من بعضها شيئا ففي الذكرى يمتد الى الزوال اجماعا وفيه منه افضل لتاكد الغرض وفي الخلاف يمتد الى ان يصلي الجمعة انتهى وهو محتمل بل ظاهر في كون المراد من الاجماع تيقن الامتداد اليه بخلاف ما بعده ففيه قول للشيخ ويؤيده ما ذكره في غسل العيدين قال فيه يمتد بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد انتهى ولعل ما يؤيده ما سمعت من اجماع الخلاف على التحديد الى الصلوة وحمله على ارادة الزوال كما مر ليس باولى من العكس بل وما مر عن الصدوق فيه ايضا وفي الكفاية الاقرب بعد ظهر الجمعة فيه القضاء وهو مشعر بعدم الاجماع على التحديد بالزوال في جملة من العبارات كان القول بالتحديد الى وقت صلوة الجمعة لمريدها توبا وفاقا للقاشاني وغير بعيد كونه كذلك لغير مصلي الجمعة ايضا كالعبيد والنساء وكما في زماننا لعدم تعينه ارتباطه بالصلوة على وجه يكون من مقدماتها التي تسقط بسقوطها وبعد كون الامتداد الى ذلك الوقت وقتا اذا صلى ولمن يوقتا ذالم يصل وعليه فاخره على ان يبقى من بلوغ الظل المثل مقدار الصلوة والخطبتين ولعل الاولى ترك نية الاداء والقضاء فيما بعد الزوال الى هذا الوقت ثم عدم امتداد وقت الاداء الى الليل صريح الاجماعات المحكية ومفاد الروايات من صحيحتي سماعة وابن بكير المتقدمتين وروايتي الصدوق والرضوي السابقتين بل مقتضى قوله في الاخيرتين ان نسيت فاغتسل بعد العصر وقوله ان نسيت ثم ذكرت وقت العصر فاغتسل كونه قضاء وقت العصر وما يتلو اخر النهار ويمكن دعوى الاجماع على القضاء مما بعد وقت الصلوة اذ لم نجد قائلا بالتحديد بما بعد الصلوة غير التحديد بالليل الذي عرفت مخالفته لظاهر الاجماعات المستفيضة وان حكي عن جماعة من متاخري المتاخرين الميل اليه وعن اخرين ان الاحوط ترك التعرض للقضاء والاداء فيما بين الزوال والغروب وعلى كل حال قضاؤه مشروع باتفاق النص والفتوى وما رواه الشيخ عن ذريح والحلبي عن كتاب محمد بن المثنى في الرجل هل يقضي غسل الجمعة قال لا محمول على التقية او ارادة نفي وجوب قضائه او نفي قضائه مطلقا من غير تعيين وقته او ارادة الحث على وقوعه اداء اي لا ينبغي ان يتركه حتى يقضيه وشرع قضائه غير مشروط بفوت الاداء لعذر في اطلاق الاكثر كما في الكشف ومحكي البحار بل عن الكفاية والذخيرة نسبته الى المشهور ويدل عليه من الاخبار روايتا سماعة وابن بكير والرضوي ومروي البحار عن العروس وربما اشعر بعض العبارات باشتراطه به كما عن الصدوق وفي الرسالة والفقيه والموجز وعن الصيمري التردد فيه ولعل منشاؤه ما تقدم من مرسلة الصدوق وعبارة فقه الرضا ان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وفي مرسلة حريز فمن نسي فليعد من الغد وفيه مع عدم مقاومته للاطلاق لاعتضاده بالشهرة واكثرية اخباره ان دلالته بالمفهوم وفي بعضها بمفهوم اللقب الضعيف ولا يعارض المنطوق مع قوة احتمال كون فائدة القيد الانتقال منه الى غير مورد القيد من الترك العمدي بالاولوية وقد تقرر خروج المفهوم به عن الحجية وعن بعض كتب الفاضل التردد في اعتبار العذر في القضاء يوم السبت دون ما قبله ولا يخفى ضعفه نعم لا يبعد الترتيب فيما بين القضاء يوم الجمعة ويوم السبت بان وقت قضائه اختيارا بقية الجمعة وان تعذر فالسبت نظرا الى موثقتي سماعة وابن بكير لتضمنها انه ان فاته يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت بل والمروي عن كتاب العروس لقوله من فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت وعبارة الفقه ان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وفاقا للنهاية قال قضاه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاه يوم السبت والمحكي عن الفاضل في بعض كتبه لكنه خلاف ظاهر الاكثر فلعلها محمولة عندهم على افضلية القضاء في بقية الجمعة من السبت ولبعض الاصحاب عبارة تشعر باختصاص شرعية القضاء بيوم السبت كما في الشرايع والتغليه والتهذيب وغيرها حيث لم يذكر فيها غير السبت بل في شرح الغلية التصريح بالاقتصار على السبت كما ان عبارة الصدوق والمتقدمة مشعرة بالاختصاص ببقية نهار الجمعة والظاهر عدم ارادة الكل التقييد بمعنى نفي

في وقت قضاء غسل الجمعة

ماعداه وعلى تقدير ارادته فنشاؤه وقوعه في بعض الاخبار كمرسلة حريز والمروي عن العروس في الجواب عنه روايتا ابن بكير وسماعة ومرسلة الصدوق والعبارة الاخرى عن فقه الرضا والاخيرتان مشعرتان بالتقييد الذي حكيناه عن الصدوق والجواب عنهما بان رواية ابن بكير على تفسير قوله ما بينه وبين الليل بل وبرواية سماعة لشمول آخر النهار فيها ماقبل العصر مضافا كل ذلك الى فهم المشهور من هذه الروايات كلها عدم التقييد بالسبت وبقية الجمعة واما قضاؤه في ليلة السبت فمنسوب الى ظاهر الاكثر بل الاصحاب وفي نهاية الفاضل والكشف وغيرهما التصريح بالاشكال فيه وعبارة بعض بالمنع منه باعتبار التقييد فيها ببقية نهار الجمعة ويوم السبت مع احتمالها التعبير بذلك لندرة وقوعه ليلا لكن في مصابيح جدي العلامة ان جواز القضاء ليلة السبت وعدمه قولان متكافئان في الاشتهار وهو اختار العدم ومستند المنع كون القضاء بامر جديد وما تضمنه مقتصر على ذكر نهار الجمعة والسبت فلا يشرع غيره وفيه عدم صراحته في توقيت القضاء بهما حتى تقتضي نفي غيره فغايته عدم التعرض لغيرهما فان اريد المنع لعدم الثبوت فالاستصحاب كاف وان اريد نفي التقييد بالزمانين لغيرهما بالمفهوم فمع كونه مفهوم الزمان الغير المعتبر وارد مورد الغالب فلا يفيد نفي الغير وان اريد بظهور الانتقال من بقية نهار الجمعة الى السبت في اخراج الليل من البين والا لوقع التعبير بالامتداد الى آخر السبت فلعل الانتقال ايضا من جهة الغلبة المذكورة فلا ظهور وبالجملة لا يدل الاخبار على نفي الجواز في الليل والاستصحاب بالنسبة اليه سليم عن المعارض مضافا الى ان استفادة المنع انما هي من روايتي سماعة وابن بكير على تفسير الليل في الثانية بما ذكر ومرسلة الصدوق وعبارة فقه الرضا المتقدمة بعد المرسلة بالتقريب المذكور والتعبير فيهما بما عدا يوم السبت وقع في الاولى باخر النهار وفي الثانية بما بينه وبين الليل وفي الثالثة ببعد العصر وفي الرابعة قال وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل والعمل بهذه القيود يقتضي الانحصار في الجواز من نهار الجمعة على خصوص وقت العصر او ما بعد العصر او مصداق آخر النهار دون غيرها فلا و بعد اذ لا امتداد في شيء منها الى ما بعد وقت الاداء الى الليل الا في رواية ابن بكير والمانع لا يقول بالاقتصار المذكور فلا بد من رفع اليد من ظاهرها ولا يتعين ما لا يشمل الليل فلم يثبت ارادة نفيه من هذه النصوص وح الاستصحاب كاف لاثباته واما رواية ابن بكير وان كان فيها الا المشار اليه لكنه محتمل لارادة الفوت في تمام يوم الجمعة كما هو ظاهر اليوم فيكون المراد ما بينه وبين الليل ما بينه وبين آخر الليل فيدل على الجواز ومع قيام الاحتمال يبطل الاستدلال مع انه يمكن ان تكون مرسلة الصدوق وعبارة الفقه المذكورة دليلين على الجواز من حيث اطلاق بعد العصر في الاولى الشامل لليلة السبت وعدم تعيين زمان لقوله فاغتسل في الثانية فيشمل الليل ايضا وكون لا ذكر وقت العصر او يوم السبت لا يدل على ارادة الاغتسال فيه مؤيدا باستبعاد عدم مطلوبيته الواقع في الليل مع مطلوبيته المتأخر عنه من نهار السبت قال بعض الافاضل المناقشة في الاولوية متجهة اذا اريد منها القطع او كونها مدركا لغير الاستصحاب وفيه يكفي الادنى من ذلك واما ما بعدهما والسبت فقد صرح في احدى عبارتي الفقه الرضوي بالمشروعية في تمام ايام الجمعة لكن المجلسي ره صرح بعدم قائل به ولا يبعد الاجماع على عدم الجواز فيه ان احتمله البعض وما بعد ما بينه وبين ماقواه في المدارك من عدم القضاء في هذا الغسل اصلا لرواية ذريح المتقدمة وكلما قرب الغسل من الزوال في يوم الجمعة كان افضل ومقتضى عمومه شمول الاداء والقضاء معا وان كان في الاول من باب التوقيت وفي الثاني من باب التعجيل بل مقتضاه افضلية كلما يقع فيما قبل الزوال متأخرا الى الزوال عما يقع متقدما الى الفجر ويدل على الكلية الرضوي وبحريك اذا اغتسلت بعد الفجر وكلما قرب من الزوال فهو افضل مضافا الى اقتضاء التعليل بالنظافة عند الازدحام للجمعة اذ الاقرب اليه آكد للغرض وربما يظهر من بعضهم كما في الذكرى والدروس والغنية وغيرها افضلية القريب منه خاصة من غيره قال في الاول وقربه منه افضل وفي الثاني يستحب غسل الجمعة ما بين طلوع الفجر الى الزوال وآخر الوقتين افضل ويوافقه قوله في حسنة زرارة المتقدمة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال بعد حمله على الافضلية دون التعيين وظهور القبل فيها في المتصل بالزوال وربما استظهر ايضا من النبوي من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة والرضوي كان ابي يغتسل للجمعة عند الرواح بتقريب غلبة الرواح قريب الزوال وفيه عدم نفي افضلية ما قبله عما قبله المستفادة من غيرهما خصوصا مع ذيل النبوي من راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة ومن راح في الساعة الثالثة فكانما قرب كبشا ومن راح في الساعة الرابعة فكانما قرب دجاجة ومن راح في الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة الحديث مع تصريحه بافضلية الرواح في الساعة الاولى وعليه يحمل الرواح في الرضوي ايضا خصوصا مع اشعار لفظة كان بالمداومة وهذا ينافي المقصود من الاستدلال بهما على افضلية القريب من الزوال واما عبارة فقه الرضا وافضل اوقاته قبل الزوال فهي بيان للفرد الافضل من الجميع ولا ينافي وجود افضل دونه خصوصا مع تعقيبها العبارة الاولى كما ان قوله وليكن فراغك قبل الزوال محمول بعد تعذر الحقيقة وهي تعينه على اقرب المجازات وهو الاكد في الاستحباب ولا ريب في كونه ما قبل

الزوال لكنه لا ينافي كون ما قبله افضل مما يتقدمه فلا منافاة بين شيء من هذه الروايات وما تقدم من الرضوي في كلما قرب من الزوال فهو افضل القاضي بافضلية كل متأخر عما تقدمه وعن الخلاف والتذكرة الاجماع عليها وعبارة الدروس والذكرى وما كان نحوهما لا ينافيه ايضا لعدم منافاة افضلية القريب في الاخر من غيره افضلية غيره ايضا من غيره المتقدم عليه فترتفع المغايرة في النص والفتوى ويتلخص ان كل متأخر مما قبل الزوال افضل مما يتقدمه والمقارن له افضل الجميع هذا واستشكل بعض المتبحرين هو جدي العلامة من افضلية الغسل المقارب للزوال لثبوت استحباب المباكرة الى المسجد للجمعة لانها بمعنى دخول المسجد بكرة والبقاء الى درك صلوة الجمعة ومعه يتعذر الغسل المقارن والمقارب للزوال لعدم تيسره في المسجد غالبا والخروج لفعله مبطل لوظيفة المباكرة والتخلص يحمل استحباب تاخير الغسل على صورة امكان الجمع تخصيص بالفرد النادر ولاجل ذلك استقرب استحباب تقديم الغسل لمن تيسر له البكور والتاخير لمن لا يتيسر له قلت نحو هذه المزاحمة غير غريب في المستحبات لان غالب اجزاء الزمان يستحب فيه الصلوة وتلاوة القران والدعاء والصلوة على النبي ص وغيرها من الاضداد التي لا يمكن اجتماعها ولم يلتزم احد في واحد منها تخصيص استحباب احدها بصورة عدم تيسر الاخر بل لو ان المكلف يتخير بينها او يقدم الاهم دينا او دنيا او الاكثر ثوابا فليكن هذا ايضا كذلك نعم في بعض اخبار المباكرة التصريح بوقوعها بعد الغسل كمرسلة الشهيد عن النبي ص من اغتسل يوم الجمعة ثم بكر وابتكر ومشى ولم يركب الحديث وابلغ منه النبوي من اغتسل ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية الخ وهذا قد يتوهم منه ان الفضل في الغسل وقت البكرة فيعارض ما تضمن افضلية الغسل المقارب ويندفع بان مقتضاه افادة ان من اغتسل وراح في الزمان المتقدم كان افضل من اغتسل وراح في الساعة الثانية وهكذا وظاهره ارادة تفاوت مراتب التقديم والتاخير من حيث الرواح لا الغسل غايته استحباب الغسل قبل الرواح في جميع مراتبه واستحباب الغسل قبل الرواح لا ينافي افضلية الغسل المتأخر من حيث الغسل فلا تعارض بين الدليلين نعم تاتي المزاحمة بين درك الفضيلتين في مقام العمل وهي غير مضرة كما ان المزاحمة في العمل تاتي بين استحباب المباكرة واكثر اداب يوم الجمعة غالبا كالحلق وغسل الراس بالخطمي والحفا ولبس اطيب الثياب والتدهين وغيرها مما يتعذر وقوعها غالبا في الجامع هذا مع امكان منع كون المباكرة المستحبة هي الكون في المسجد ومنع الخروج الى اداء الجمعة مطلقا ولو لاجل الغسل الذي هو من ادابها ايضا لعدم معلومية انحصار مصلحتها في عدم تخطي رقاب الناس وتفريقهم وقت ازدحام الجمعة فلعل مصلحتها الايقاع نوافل الجمعة او زيادة الاهتمام بشان الجمعة او الاشتغال عن امور الدنيا في ذلك الوقت بالتوجه الى بعض وظايف الجمعة ونحو ذلك مما لا ينافيه الخروج قريب الزوال لمحض الاغتسال الذي هو ايضا من اداب الجمعة واما افضلية الغسل كلما قرب الى زوال الجمعة من المتأخر عنه الى آخر السبت بكليته على عكس الكلية في الاداء فلا دليل عليها على نحو التوقيت نعم لا باس باستحباب التعجيل كما في سائر المستحبات وح فلا بد من التصرف في عبارة المتن وما ضاهاها اما بتعميم الافضلية للتوقيت والتعجيل او بتخصيص افضلية المقارب للزوال بالاداء ولعله لذا عبر في الشرايع والنهاية وغيرهما بما هو ظاهر في الاختصاص بالاداء حيث قدموا ذكر افضلية المقارب للزوال على التعرض لاصل القضاء نعم لا باس بالقول بان يوم الجمعة مطلقا افضل وقتا من يوم السبت ومنه ومن ليلته لما تقدم من رواية سماعة نعم في آخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت ورواية ابن بكير يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ومرسلة الهداية فاغتسل بعد العصر او يوم السبت بالبناء على اصح الوجهين من حمل الامر في كل منها على الافضلية لا التعيين كما تقدم انفا غايته على تفسير الليل في رواية ابن بكير باخر الليل يكون ليلة السبت افضل من نهاره ايضا وهو غير مضر بالمقصود واعلم ان خائف اعواز الماء في الجمعة قبل الزوال او في تمام اليوم يقدم الغسل يوم الخميس في المشهور بل هو المنسوب الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع والاصل فيه ما رواه في الكافي والتهذيب عن حسين بن موسى بن جعفر عن امه وام احمد بن موسى بن جعفر وفي الفقيه عن اخيه الحسن بن موسى عن امه وام اخيه احمد بن موسى قالتا كنا مع ابي الحسن موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء بها غدا قليل قالتا فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة ومرسلة محمد بن الحسين عن الصادق ع قال لكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس للجمعة وفي فقه الرضا ان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة اغتسل يوم الخميس والعمل ابر لضعف الاخبار فلا اشكال ولا عبادة وانما التردد في امور ينبغي التنبيه عليها منها ان مناط جواز التقديم هو الخوف وهو الاحتمال العادي للرواية الاولى وفقه الرضا ولا ينافيها الثانية الظاهرة في الياس لعدم التقييد فيها فما عن ظاهر الخلاف من عدم جواز التقديم الا اذا كان ايسا لعل مراده نفي الجواز اختيارا الا الاقتصار على الياس كما يشعر به ما في الذكرى قال ولا يقدم على الفجر اختيارا لدعوى الشيخ الاجماع وفي نهاية الاحكام ولو ظن يوم الخميس فقدان الماء يوم الجمعة استحب له تقديمه لكن بعده قال ولو خاف الفوات يوم الجمعة دون السبت احتمل استحباب

التقديم ونحوه عن المنتهى مع احتمال ارادة الثاني من الاول فترتفع المغايرة وتتفق الكلمة ومن هنا قال بعض ان كفاية الخوف كاد يكون اجماعا
ومنها هل المدار على خوف عوز الماء اقتصارا على مورد النص او خوف مطلق الفوت وقت الاداء وان كان بتعذر راسه بالرمع
وجوده ظاهر جماعة من اقتصارهم على الاعواز وصريح اخرين الاول وصريح الدروس والروض والمسالك وكشف اللثام وجماعة
الثاني واقتصار الاولين يحتمل المثالية والتعبير بما في النص ولعله الاقوى لتنقيح المناط في الجواز وهو خوف عدم التمكن مؤيدا باقتضاء
الاقتصار على ما في النص الاقتصار على حالة السفر والحكم الاستحبابي يكتفي فيه باقل من هذا ومنها ان المدار خوف الفوت في خصوص
وقت الاداء او الفوت في مطلق يوم الجمعة او فيه او في تمام يوم السبت ايضا اما مع خوف الفوت في تمام الجمعة دون السبت ففي
المصابيح الاجماع على جواز التقديم وهو مقتضى اطلاق نص التقديم وفي الروض يستحب تعجيله يوم الخميس مع خوف فوت الاداء وان
علم التمكن من القضاء واحتمل المص هنا تحتم القضاء كصلوة الليل انتهى والظاهر انه مشير به الى ما في نهاية الاحكام واما لو خاف الفوت
يوم الجمعة دون السبت احتمل استحباب التقديم للعموم والمسارعة الى الطاعة وعدمه لان القضاء اولى من التقديم كما في صلوة الليل
للشاب ونحوه عن المنتهى ويحتمل قوله وعدمه على عدم الاستحباب والمشروعية المستلزم لتحتم القضاء ولعله وهم بل مراده من استحباب التقديم
افضلية التعجيل من القضاء ومن عدمه افضلية القضاء وكون مشروعية كل منهما لا كلام فيها وفي الكشف بعد ذكر عبارة النهاية
نسب استحباب التقديم الى الذكرى مع ان المصرح به في الذكرى افضلية التعجيل وهو يوافق فهم ما ذكرناه ويعطيه ايضا قول النهاية
القضاء اولى كصلوة الليل لتصريحهم في الشاب بافضلية القضاء مع مشروعية التقديم بل وكذا استدلاله بالمسارعة لان مقتضاها
ليس الا افضلية التعجيل ولذا صرح في المصابيح كما سمعت بالاجماع على جواز التقديم مع التمكن من الغسل في السبت واما مع عدم تخوف
الفوت فيما بعد الزوال من الجمعة فالاظهر استحباب التعجيل وان كان الموجود في الاخبار تخوف الفوت في يوم الجمعة لان المنساق منه مع
معهودية وقت الاداء ارادة اداته في الجمعة ولعله المراد من اليوم في الفتوى ايضا في عبائر جملة فترتفع المغايرة والحاصل من البين اذ لم يجد
تصريحا باعتباره في جواز التقديم سوى ما قد يستفاد من التعبير بخوف الفوت يوم الجمعة في كلام جماعة ومن استحباب الاعادة مع التمكن
منه في كلام اخرين ويؤيده ما ذكرناه عن النهاية بعد اعتبار ظن فقدان الماء يوم الجمعة من قوله اما لو وجده بعد الزوال فالاقرب عدم
الاعادة بل عن بعض المحققين نسبة عدم اعتباره الى الاكثر هذا مع امكان دعوى عدم ظهور روايته ام احمد في اعتبار تخوف الفوت في
تمام يوم الجمعة لان قلة الماء في المنزل لا يقتضي بازيد من خوف الفوت في الجملة يخرج منه عدم خوف الفوت فيما قبل الزوال بالدليل ويبقى الباقي
فاتقدح مما ذكر ان الاقوى كون المناط الفوت فيما هو وقت الاداء منها ان التقديم هل يشرع في ليلة الجمعة ام لا الاظهر نعم لاستصحاب الجواز
وجريان العلة المذكورة في الخبرين الاولين من اعواز الماء ولغاء احتمال اعتبار المماثلة مع العلة المنصوصة لانا لمنها بظاهر اللفظ نعم هو قادح
في المستنبط ولا يعارض عموم العلة التقييد باليوم لابتناء معارضته على ثبوت المفهوم له وليس للزمان مفهوم معتبر خصوصا مع وروده
في المقام موردا الغالب من عدم تيسر الغسل في الليل سيما في حال السفر المفروض في الرواية وللاجماع المنقول عن ظاهر الخلاف ففي المدارك
الظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها الا اذا خاف اعواز الماء وبه قطع في الخلاف مدعيا عليه الاجماع انتهى وعن التذكرة
ايضا الاجماع على نحو ما في الخلاف مع احتمالها ارادة الاجماع على انها ليست كيوم الجمعة والمراد المنع من فعله فيها اختيارا على انها وقت كما عن بعض العامة
لكن ظاهر العبارة الاجماع على الامرين ويؤيد جواز التقديم فيها او لويتها من نهار الخميس باعتبار الاقربية الى الجمعة واستشكل جماعة من الحاقها
بالخميس بل قيل انه ظاهر المعظم ومنشاؤه بعد الاصل وقوع التقييد بالخميس في النص والجواب شموله لها بعموم العلة المنصوصة وينقطع به الاصل
مضافا الى الاستصحاب الحكم على الاصل ومنها لو دار الامر بين التقديم والقضاء فالاقوى افضلية التقديم وفاقا للذكرى والروض ومحكي الموجز
لان كلا منهما بدل عن الاداء وفي التقديم زيادة المسارعة والمسابقة الى الخير والمغفرة مع اقربيته الى المقصود من نظافة الجمعة فيكون للعموم وظاهر
ظاهر الاخبار وكانه اطلاق استحباب التقديم ولو مع التمكن من القضاء وفيه كالفرق بين اطلاق الاستحباب والافضلية واحتمل في نهاية الاحكام
ومحكي المنتهى افضلية القضاء كصلوة الليل للشاب وفيه انه مخالف لما دام التعجيل في المستحبات ولا يقاس على نافلة الليل خصوصا مع الفارق بما
امكان بقاء اثر الغسل المتقدم خصوصا اذا وقع آخر الليل الى نهار الجمعة لا سيما اذا كان المقصد اثر النظافة بخلاف الغسل المتاخر ويمكن من اجله
ترجيح التقديم هنا بعكس صلوة الليل منها انه اذا قدم الغسل على وقت الاداء ثم تمكن منه في الوقت اعاده كما صرح به جماعة من غير مخالف لهم في
ذلك ولو لم يعد في الوقت مع المكنة قضاه بعده كما صرح به بعض اما لو قدم ولم يتمكن من الاعادة في الوقت لم يقض سواء تمكن في بقية نهار

الجمعة او بعد انقضاء نهاره والاخبار خالية عن حكم الاعادة راسا ولعل الاعادة في الوقت مبني على ان التقديم المشروع حيث ان موضوعه المخوف
المحتمل لعدم التمكن جرى عليه حكم التكليف الظاهري بعد انكشاف الخطاء بمصادفة التمكن من عدم بقاء مطلوبيته وكان المراد من استدلاله
بعموم ما دل على استحباب غسل الجمعة وبسقوط حكم البدل مع التمكن من المبدل اي بعد تبين خطاء الظاهري البدل عن الواقعي وفيه انه لو كان كذلك
فليبن على الخلاف في الاجزاء مع انهم لم يبنوه عليه مع امكان المناقشة بانه ليس من التكليف الظاهري بل من التكليف لعذري الذي يكون بالعذر
واقعيا ثانويا لا ترتفع مطلوبيته بعد فعله وان تمكن من الواقعي الاولي كالصلوة جالسا مع العجز عن القيام فيكون للغسل وقتان وقت للمختار
الغير المخوف وهو الجمعة ووقت للمضطر المتخوف وهو الخميس ويشير اليه تعبير بعضهم كالقاضي وغيره بان وقته للمختار من طلوع الفجر الى
الزوال وفي الفوايد المليئة ان المقدم في الخميس اداء والاصل في ذي الوقتين كذلك ان لا يعاد مع فعله في وقت الاضطراري كصلوة الليل للشاب
وللمسافر او لو توفى بالشعر ولعله المراد بما نوقش في الاستدلال للاعادة بسقوط حكم البدل مع التمكن من المبدل بان البدل وقع صحيحا وفي
الاستدلال بعموم الاوامر بان ادلة استحباب غسل الجمعة لا تقتضي الا غسلا واحدا وقد حصل لكن الشان في ثبوت الوقتين بالمعنى المتقدم
وقد يدعى عدم ظهور ما ورد بالغسل يوم الخميس في ازيد من كون التقديم من باب الرخصة والتوسيع لمحتمل عدم التمكن في الجمعة اهتماما بهذا
الغسل ولم يظهر منه ان الخميس من الوقت في شيء ولو وقتا اضطراريا حتى يقال الفعل فيه اداء وما مر عن الفوايد ممنوع ولذا قال في المسالك
ينوي التقديم ليتميز عن الاداء والقضاء والعمدة ظهور الاتفاق عليه اذ لم اجد مخالفا فيه وصرح بعض الاعاظم بعدم وجود ذكر الحكم فقدان دليله
ارسال المسلمات ويكفي في المستحباب ادنى من ذلك وعليه يتجه دليل استحباب القضاء في السبت للمقدم المتمكن من الاعادة في الوقت اذا
تركها فيه فان طلب الغسل في الوقت مع تركه فيه سبب القضاء بعد ان كان مما يقضي ولعله مرخ بالتمكن في خصوص وقت الاداء وان لم يتمكن
فيه بل تمكن فيما بعد الزوال لم يعد فيه ولا في السبت فضلا عن المقدم الذي لم يتمكن من الماء الا في السبت لعدم سبب القضاء والمفروض
اتيانه احد البدلين وهو المقدم في الخميس وقد نبه على ذلك في الدرة بقوله فيمن قدم الغسل وان تمكنت اداه فاعد ولو قضاء وقضاء لا تعد
وكلمة لو وصلية وقوله وقضاء معطوف على قوله اداء اي وان تمكنت قضاء وجوابه لا تعد ومن الاغسال المستحبة الغسل لاول ليلة من شهر
رمضان وعن المعتبر نسبته الى مذهب اصحابنا وفي الروض انه اجماع وكذا عن الغنية وبه روايات منها من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في
نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان قابل ويشمله ما ورد باستحباب الغسل في ليالي الافراد كما ارسله السيد في الاقبال
في الليلة الثالثة في استحباب غسلها ويستحب الغسل المقتضي الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من الشهر يستحب فيها الغسل وكذا المجلسي
حكى رواية وقد افتى به جمع كثير من اساطين الاصحاب بل صرح الثاني بورود النص على استحباب الغسل في كل ليلة منه وربما يستند له بقوله وكان
يغتسل في كل ليلة منه بين العشائين في رواية ابن عباس الآتية بارجاع ضمير منه الى الشهر لا الى العشر وكذا يستحب في اول يوم منه وورد فيه
مثل الرواية الاولى نقلها المجلسي ره وكاشف اللثام ولعلها ما رواه السيد في الاقبال عن السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار
وصب على راسه ثلاثين غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان ان قلنا ما في الذيل من تتمة الحديث لا من السيد على
تقديره ففي كثير من الاخبار كما قيل وعليه عمل الاساطين ان اول يوم من رمضان ابتداء السنة وكذا يستحب لليلة النصف منه لما رواه ابن
ابي قرة يستحب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان وليلة النصف منه ثم نسب الرواية الى جماعة من الاصحاب وعن الفقيه في المقنعة عن الصادق ع
انه يستحب الغسل في ليلة النصف من رمضان وهو داخل في ليالي الافراد المروية بل في بعض الكتب بعد ما ذكر رواية الافراد واكدها ليلة النصف
مؤذنا بالعثور على نص في خصوصها وفي نهاية الاحكام بعد عدها من الاغسال المستحبة الزمانية قال للروايات لكن في الروض لم اقف فيها
على نص وعن المعتبر لعله لشرف تلك الليلة فاقترانها بالطهر حسن وكذا يستحب لليلة سبع عشرة وتسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين
لعدة روايات بل عن السيد عن يزيد بن معوية عن الصادق ع قال رايته اغتسل في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة
في آخره ويستحب ايضا الليلة الرابع والعشرين والخامس والعشرين والسابع والعشرين والتاسع والعشرين لوجود بعضها في خبر ابن راشد والآخر
في خبر ابن يعفور ووجود كلها في مرسلة ابن ابي قرة ويستحب ايضا لبقية الليالي من العشر الاخر لمرسلة ابن ابي عمير كان رسول الله ص يغتسل في
شهر رمضان في العشر الاخر في كل ليلة ورواية ابن عباس عن علي ع لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله فحمد الله واثنى عليه الى ان
قال حتى اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام الى ان قال وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين بناء على ارجاع الضمير الى العشر فتامل ويستند
بهاتين الروايتين للغسل في خصوص الليالي المذكورة من العشر الاخر ويستحب ايضا لليلة الفطر لرواية حسن بن راشد رواها المشايخ الثلاثة

والتيد قلت فما ينبغي لنا ان نعمل في ليلة الفطر قال فقال اذا غربت الشمس فاغتسل فاذا صليت الثلاث ركعات فارفع يديك وقل الحديث هكذا
عن الشيخ وعن الباقين بتقديم قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان ليلة القدر فقال يا حسن
ان القار يجان انما يعطى اجره عند فراغه وذلك ليلة العيد قلت فما ينبغي لنا الى اخره وظاهر قوله ليلة العيد كظاهرها في الفتاوى من الغسل
لليلة الفطر وان قتضى دخول الليل لكن قوله اذا غربت الشمس فاغتسل في النص قاض بكفاية الغروب فلعل الترجيح لما في الفتاوى خصوصا
مع كونه معقد الاجماع في بعضها وحمل غروب الشمس على الغروب الواقعي المقرر في وقت الفريضة مع ان شرطيه اذا غربت لا بد على غير الترتيب
الجزاء على الشرط والتقييد بلفظ الليل تعيين للوقت فهو تسليم عن المعارض هذا ولم نجد في غير الليلة الاولى من رمضان من النصف الاول
ولا السادس عشر والثامن عشر والثاني والعشرين والسادس والعشرين والثامن والعشرين من النصف الاخير نصا ولا فتوى باستحباب
الغسل فيها سوى رواية الليالي الفرادى الشاملة لبعضها ورواية كل ليلة من الشهر الشاملة لجميعها بناء على ثبوتهما لكن في بعض الاخبار
التعرض لاغسال رمضان بوجه ظاهر منه الحصر في اقل مما ذكر في النص والفتوى فضلا عن المذكور اخيرا وظهور الحصر وان كان من باب
مفهوم الزمان او العدد او اللقب مما ليس بحجة لكنها مسبوقة بالسؤال عما يستحب ومسوقة لبيان ما هو مندوب من الاغسال ومفهوم مثلها
في مثل المقام معتبر بل مجرد الخلو عن الذكر كذلك الا انه لا يقاوم المنطوق والتصريح بالذكر في الاخبار المصرحة بغيرها خصوصا مع
اعتضاد المصرح منها بتصريح الفتاوى ومثل هذا الكلام جار في تعداد اصل الاغسال المستحبة فان بعض الاخبار ظاهرة في الحصر
كرواية ان الغسل اربعة عشر وجها وفي الرضوي ثلاثة وعشرون والجواب بنحو ما ذكر ويستحب ايضا ليومي العيدين الفطر والاضحى لا
لاستفاضة النص والاجماع وما ورد فيهما او في الاضحى مما ظاهره الوجوب كما عن القاسم بن الوليد سألته عن غسل الاضحى قال واجب الا
بمنى محمول على تاكد الاستحباب لاعتضاد الاستحباب بظاهر اجماع الخلاف على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد وما علل به غسل الجمعة
من ان هذا اليوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا فيه ويستحب ايضا يوم عرفة في المشهور بل معقد اجماع الغنية وفي المدارك التصريح
بالاجماع عليه وفي الروض عن العماني ايجابه وحكاه المرتضى عن كثير منا وكانه لورود الوجوب به في بعض الاخبار كما في موثقة سماعة
وغسل يوم عرفة واجب والمراد تاكد استحبابه بالنسبة الى غيره وعلى كل حال الاخبار بالغسل فيه مستفيضة ولوائح الاستحباب عليها ظاهرة
وعمل الاصحاب على ندبه قائم ولا يختص بالناسك للاطلاق مع رواية التهذيب عن غسل يوم عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت و
ان كان ربما يشعر بالاختصاص اهمال البعض ذكره في الاغسال مع ذكره في عمل الحاج وعلى تقديره ضعيف ومما يستحب له الغسل ليلة النصف
من رجب كما افتى به كثير من الاساطين بل في الذكرى والروض انه المشهور بل عن الوسيلة لا خلاف فيه والغسل المذكور في بعض الكتب
في عمل الاستفتاح ليس غيره ولم نعثر على نص في غسل النصف هذا الا عن الاقبال عن النبي ص مرسلا من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله
واوسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعده الفاضل في النهاية مما ارسل به النص ويبعد كونه النبوي لاقتصاره على يوم النصف ولولا
ظهور الاعراض عن استحبابه في اوله واخره من الاصحاب لاقتضاه الروايه بقاعدة التسامح ويستحب ايضا يوم المبعث في المشهور كما صرح به في
الذكرى وهو ظاهر الروض وعن الوسيلة عدم الخلاف فيه وعن الغنية الاجماع عليه ولم يذكر فيه نص الا انه داخل فيما نقل من الاجماع وكنص
على استحباب الغسل في كل عيد مع ثبوت كون اليوم عيدا عن الحسن بن راشد عن الصادق ع انه اشرف الاعياد وفي نهاية الفاضل عده مما
علل ندبه بالاخبار وكذلك عن الصيمري وهذا كفاية في حكم الاستحباب في مصباح الكفعمي كما عن المجلسي ايضا استحباب الغسل في ليلة
المبعث ويستحب ايضا لليلة النصف من شعبان لرواية ابي بصير وسالم مولى حذيفة وعده في الرضوي من الاغسال الثلاثة والعشرين
وظاهر الروض عده من الاغسال المشهورة التي عول في استحبابها على اتباع المشهور ولم اجد تصريحا بالخلاف بل هو معقد اجماع الغنية ويستحب
ايضا اليوم الغدير بالاجماع المستفيض ورواية العبدي المشهورة وربما فيها اشعار بان الغسل وظيفة صلوة ذلك اليوم الا ان العمل على العموم ورواية
الليثي وفيها اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره وعده في الرضوي من الاغسال الثلاثة والعشرين ويصلح للدخول
في عموم الغسل في كل عيد ويستحب ايضا اليوم المباهلة والمشهور كما في الذكرى والروض والكشف والرياض وغيرها بل استفاض نقل الشهرة
على انه الرابع والعشرون من ذي الحجة ويدل عليه رواية ابراهيم بن موسى الاتية وعن المعتبر القطع بانه الخامس والعشرون وعن المجلسي حكاية
قول بانه السابع والعشرون وقيل الواحد والعشرون وعن الاقبال مثله ايضا والغسل فيه مشهور بل هو داخل في معقد اجماع الغنية لكن فيه
كعبارة جملة غسل المباهلة وكذا موثقة سماعة التي عدد فيها الاغسال قال وغسل المباهلة واجب مريدا به تاكد الاستحباب للاجماع على وجوبه

قال في الرياض وليس فيها ذكر اليوم فلعله لا صل ايقاع المباهلة كما في الاستخارة وورد به رواية صحيحة وعن جدي المجلسي ره اشتهاره
بين القدماء وهو حسن انتهى قلت وكان مراده بالصحيحة ما في الكافي عن ابي مسروق لما شكى الى الصادق ع محاجة المخالفين معه وجهلهم
كلما يستدل به على الامامة عليهم من الايات على غير محل قال فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه قال وصم
واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان الحديث لكن الاصحاب فهموا من الوثوق اليوم حيث استدلوا بها على الاستحباب فيه وفيه رواية ابن ابي
قرة وفيها او الزيارة واذا اردت ذلك فابدا بصوم ذلك اليوم شكرا لله واغتسل والبس انظف ثيابك الحديث ويحتمل كونه وظيفة الزيارة
مع امكان صرفه عنه ذكر الصوم قبله نعم صريح فيه ما رواه ابراهيم بن موسى بن جعفر يوم المباهلة يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة تصلي في ذلك
اليوم ما اردت ثم قال وتقول وانت على غسل الحمد لله رب العالمين الدعاء الذي ذكره المجلسي ره واحتمال كونه مخصوصا للدعاء ضعيف ومما يجز
له الغسل يوم نيروز الفرس وقد اهمل ذكر استحبابه جملة وافتى به كثير من الاساطين بل صرح غير واحد بانه المشهور بين المتاخرين ويدل عليه رواية
معلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك الحديث وفي معلى كلام معروف كما في الذكرى لكن مع الاعتضاد بالعمل وانضمام
شرافة اليوم بوقوع الامور العظام فيه كما صرحت به الاخبار كان في الاستحباب مضافا الى التسامح في الاعيان الوارد فيها استحباب الغسل
كافيين واما تعيين اليوم المسمى بالنيروز فاختلف الاقوال فيه والمشهور المعروف انه اليوم الذي تنتقل الشمس فيه الى اول برج الحمل وهو نقطة
الاعتدال الربيعي وهو عاشر اذار وثانيها انه اول يوم من فرودين الذي هو اول الاشهر الفرسية ويؤيده ظهور المفروغية عن كونه اول سنة
الفرس مع ظهور اول سنتهم هو اول يوم من اول اشهرهم الا ان المفروغية من كونه اول سنة الفرس غير معلوم وان صرح بها بعض الاعاظم
وهو الظاهر ايضا من شرح الدروس تبعا للكركي حيث قال وهو اول سنة الفرس وقد فسر بحلول الشمس الحمل وبعاشر ايار وباول يوم من شهر فرودين
القديم الفارسي بناء على ارجاع ضمير فسر الى اول سنة الفرس عليه يكون الخلاف في تعيين اول سنة الفرس القديم لكن في الذكرى ويوم نوروز الفرس
الى ان قال وفسر باول سنة الفرس او حلول الشمس الحمل او عاشر ايار وهو ظاهر من حيث مقابلة تفسيره باول سنة الفرس بغيره في عدم المفروغية لكونه
مضافا الى بعد وقوع الخلاف في اول السنة الفرسية مع معلومية كون اول اشهرهم فرودين ومقتضى ذلك ان يكون اول يوم منه اول سنتهم
ولا داعي للخلاف معه ومثله عن مهذب ابن فهد وثالثها انه يوم انتقال الشمس الى الجدي وعن ابن فهد نسبته الى المشهور بين فقهاء العجم ورابعها
انه السابع عشر من كانون الاول ويقرب من القول الثالث بحسب اعتبار البروج الاثني عشر لانه بعد الجدي بيومين وذلك اوله وخامسها انه
تاسع شباط وسادسها انه عاشر ايار والاول هو الاقوى لانه المشهور المعروف في ان زماننا بل في عصر ابن فهد والشهيد الثاني لتصريحهما بانه الاشهر
الاعرف والاصل عدم النقل والتغيير فيتعين ارادة ذلك من رواية الغسل ولما في خبر معلى المعروف الطويل عن الصادق ع قال ان يوم النيروز هو
اليوم الذي اخذ فيه النبي ص لامير المؤمنين ع العهد بغدير خم وساق الحديث في بيان الامور العظام التي وقعت في ذلك اليوم الى ان قال في اخره
وهو اول يوم سنة الفرس فان ثبت المفروغية عن كونه اول سنة الفرس وان الاختلاف في تعيين اول سنة الفرس فلا يجدي نفعا في محل النزاع
الا اشعارا من حيث انطباق جملة مما ذكر فيه على الاعتدال الربيعي وذلك ما ذكره في الكشف من ان يوم الغدير حسب على التقويم فطابق نزول الشمس
الحمل في تاسع عشر وحيث لم ير الهلال بمكة تلك السنة ليلة الثلاثين فكان الثامن عشر على الرؤية ومن حيث ان فيه انه اول يوم طلع فيه الشمس وقد
قيل ان الشمس خلقت في الشرطين وهو اول الحمل ومن حيث ان هبوب الرياح اللواقح خلق زهرة الارض انما يكون اول الحمل واما اذا لم يكن مفروغا عنه
فيكون دليلا قويا على تعيين القول بانه اول سنة الفرس فيما رواه معتبرة منقولة عن ابن فهد في مهذبه وعن البحار ايضا بزيادة وح فوقوع الخلاف
اما من جهة اعراض المشهور عن التعيين المذكور فيها بانه اول سنة الفرس ضعف معلى المجبور بالنقل والعمل كما تقدم ولا جابر له في ذلك او من جهة
عدم تعيين اول سنة الفرس فيكون الشبهة في مقامين مثل النيروز واول سنة الفرس او نزول الشمس الحمل او عاشر ايار كما في الذكرى وغيره وعلى الاول
فاول سنة الفرس هل هو نزول الشمس الحمل او عاشر ايار وهو بعيد لما اشرنا من بعد وقوع الخلاف في اول سنة الفرس ويمكن ان يكون الخلاف في الحمل
اول سنة الفرس فيها على غير اول فرودين بان يكون المراد ان اول سنة الفرس انما هو يوم النيروز لا المعروف عندهم من اول فرودين والمفروض
جهالة يوم النيروز فلا تعيد الروايه تعيينا الا بالاشعار المذكور بنحو وقوع الخلاف معها وهذا وان احتمله في الكشف لكنه بعيد لظهور اول
سنة الفرس فيما هو المعروف عندهم فينحصر وجه الخلاف مع هذه الرواية في ضعفها كما ذكر وانقدح من ذلك انه لولا الشهرة لقوي التعيين باول
فرودين القديم من جهة الرواية ومنها يوم التروية ونكره في نهاية الاحكام وارسل عليه النص ولعله ما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية وقد عرفت ان الصدوق ذكر مثلها مرسلا وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع اذا كان يوم التروية

ان شاء الله فاغتسل فلا اشكال في استحبابه وهنا اغسال ثمانية تعرض لها بعض الاصحاب واستشكل بعضهم في الحكم باستحباب بعضها منها يوم دحو الارض وهو الخامس والعشرون من ذي القعدة اذ لم نجد فيه نصا واما الفتوى ففي الذكرى ذكر الاصحاب لدحو الارض الخامس والعشرين من ذي القعدة وهو مؤذن بما يقرب الاجماع وعن الفوائد المليّة والحدائق نسبته الى المشهور وقال جدي العلامة في المصابيح ولعل الشهيد وجده في بعض كتب الاصحاب فعزاه الى الاصحاب بقصد الجنس دون الاستغراق وفهم الشهيد الثاني منه الاستغراق الظاهر من كلامه فنسبه الى المشهور قال واما نحن فقد تتبعنا ما عندنا من مصنفات الاصحاب ككتب الصدوق والشيخين وسلار وابي الصلاح وابن البراج وابن ادريس وابن زهرة وابن ابي المجد وابني سعيد وكتب العلامة وابن فهد وابن طاوس فلم نجد للغسل يوم الدحو عينا ولا اثرا والشهرة مقطوع بعدمها انتهى قلت ولعل التسامح في ادلة السنن يشمل هذا المورد بناء على شموله نقل الفقيه ما لم يعلم خطاؤه ومنها يوم التاسع من ربيع الاول ولم نجد مصرحا به الا ما حكاه المجلسي ره عن احمد بن اسحق القمي وتضييقه طويلة لكن كلام احمد فيما نقله يقضي باستحباب الغسل ليس لنص في خصوص ذلك اليوم وانما هو لكونه عيدا من الاعياد العظيمة بحسب ما رواه عن العسكري عم وحيثان ووقوع ما نقله احمد في هذا اليوم من الامور العظام التي تسر الشيعة مما اشتهر وورد به روايات كثيرة فلا اشكال في استحبابه من اجل ذلك لروايات الغسل في الاعياد وان لم يرد الغسل فيه بخصوصه لا لفعل احد ولا ينافي ورود الاخبار ونقل الشهرة ايضا على كون الواقعة في سادس وعشرين من ذي الحجة بعدم الباس باستحباب الغسل فيه ايضا للاخبار والشهرة على كونه العيد المذكور وان كان العيد المذكور في الواقع احد اليومين فان المراد الاستحباب فيهما من حيث الاحتياط لدرك الفضيلة من جهة عدم المعلومية كما سمعت في المباهلة واستحباب الغسل من هذه الجهة ياتي في كل ما ثبت لزمان ثم وقع الشك في تعيينه للخلاف وغيره احتياطا في المستحب فلا تغفل عن موارده كسائر الادعية والآداب الموظفة لبعض الايام مع الشك في اليوم الموظف له فانه مصرح في كلام جملة لا سيما المجلسي ره باستحباب فعلها مكررا وكذا فيما شك الهلال فان العمل على تكرار موظفات الايام من غير اشكال ومن الواضح عدم فرق بين الغسل وغيره لاتحاد المدرك لكن كل ذلك مبني على ثبوت استحباب الغسل في الاعياد عموما وسيأتي ذكره ومنها ليلة الجمعة نقل عن علاء الدين ابن ابي المجد ولم نجد له مستندا الا ما سيأتي من استحبابه لكل زمان شريف ومنها ليلة الاضحى نقل عن الوسائل وان استناده الى ما رواه السيد في الاقبال في غسل ليلة الفطر قال وروى ان يغتسل قبل الغروب من ليلة اذا علم انها ليلة العيد والظاهر انه مختص بليلة الفطر لارادته في غسلها لا لاطلاق العيد ومنها ما اشرنا اليه سابقا ونقلناه عن المجلسي ره من استحباب الغسل لكل ليلة من رمضان ولم نجد مصرحا به غيره الا ما عن صاحب الوسائل في حاشيته له على ما اورده في الكتاب المذكور من رواية ان النبي ص كان اذا دخل العشر من شهر رمضان شمر وشد المئزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين من ان الظاهر عود الضمير في قوله كل ليلة منه الى الشهر فانه اقرب الوجوه ويحتمل عوده الى العشر ايضا انتهى ولعل ذلك هو مستند المجلسي ره فيما نقله ايضا ورجحانه لما رجحه الشيخ المزبور في الحاشية في مرجع الضمير فانه روى هذا الحديث في البحار عن السيد عن ابن عياش بزيادة ولا يخفى عليك بعده وان الاظهر عوده الى العشر وما قدمناه في استحباب الغسل في ليالي العشر الاواخر من مرسلة ابن ابي عمير قرينة على ارادة العشر من الضمير وتذكير الضمير غير مضر لامكان ارجاعه الى ما يكون مذكرا على انه في بعض النسخ بالتانيث ولعل ارسال مثل العلامة المجلسي ره النص مع عدم معلوميته كونه ما رجحه في حاشية الوسائل كاف في الاستحباب ليس من هذا الباب الغسل لكل ليلة فرادى من رمضان لما اشرنا سابقا من فتوى جمع كثير من اساطين العلماء به وارسال النص عليه جماعة منهم كما تقدم بل الظاهر من كل من افتى به عثوره على النص لعدم امكان خوض شيء غير النص الخاص باستحباب خصوصها ومنها ما هو داخل في عموم ما نقله في الذكرى عن ابن الجنيد قال يستحب لكل مشهد ومكان شريف او يوم او ليلة شريفة وعند ظهور الآيات في السماء وعند كل فعل يتقرب به الى الله ويلجأ فيه اليه والمحقق في المعتبر وافقه في الزمان الشريف من حيث استدلاله في يوم مبعث وليلة النصف من رجب وفي رمضان بعد الاعتراف بعدم النص بشرف الزمان وكذلك في الروض في ليلة النصف من رجب ويوم المبعث الا انه حكى بذلك ايضا وعن الفاضل ايضا موافقتهما وسيأتي تحقيق ذلك في اخر الاغسال ثم اعلم ان الاصل واطلاق الادلة المتضمنة للاضافة مما عد من الاغسال الزمانية الى اليوم والليل يقتضي امتداد وقتها طول النهار او الليل الا ما جاء من خصوص الدليل اختصاصها كالجمعة بحسب ما تقدم من التفصيل وكالعيدين على ما عن المنتهى من ان الاقرب انه يتضيق عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع في الصلوة وفي الذكرى الظاهر ان غسل العيدين يمتد بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيدين وهو ظاهر الاصحاب قال بعض الفضلاء وليس ذلك بمحض تحكم بل يظهر من بعض الاخبار

هو الفاضل [illegible]

مثل ما رواه الصدوق في العيون والعلل عن محمد بن سنان عن الرضا ع انه كتب اليه علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله الكريم الجبار وطلب المغفرة لذنوبه وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله الحديث وما في الفقه الرضوي قال اذا طلع الفجر من يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات الغسل ثم الى وقت الزوال وما رواه الشيخ في الموثق عن عمار الساباطي قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته انتهى وقال في الرياض وفي الذكرى عن ظاهر الاصحاب امتداد وقته الى الزوال خاصة ثم قال ولعله للرضوي وذكر ما عن فقه الرضا ثم قال ويؤيده مساواة العيد للجمعة في اغلب الاحكام ومن امتداد غسل الجمعة اليه ثم قال واسند ابن ابي قرة في عمل رمضان الى مولينا الصادق ع في كيفية صلوة العيد يوم الفطر ان تغتسل من نهر فان لم يكن نهر فلتأت بنفسك استقاء لما بتخشع وليكن الحديث انتهى وظاهر اختياره ما نقله في الذكرى عن ظاهر الاصحاب في اخر ايضا ووقتها من طلوع الفجر الثاني الى قبل الخروج الى المصلى قلنا اما ما اشار اليه في الذكرى من التخريج من التعليل في الجمعة فهو ما ورد من ان الانصار كانت تعمل في نواضحها واموالها واذا كان يوم الجمعة الحديث وقد عرفت في غسل الجمعة انه ليس من باب العلة لما تقرر في محله من اعتبار العلم الشرعي باختصاص العلة في حجيتها ولو من ظاهر دلالة اللفظ وهو مفقود في المقام كالجمعة لاستحبابها قطعا لمن ليس فرضه حضورهما والتعليل فيما رواه في العيون والعلل لهما بامور غير ذلك ومنه اتضح القدح فيما ذكره البعض المتقدم من ان هذا المعنى المستخرج من تعليل الجمعة يظهر مما ورد في العيون والعلل للتعليل فيه بمجموع امور منه تعظيم العبد ربه بل ذيله يجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة في النوافل والصلوة وهو ظاهر في ان تعظيم اليوم هو العمدة في العلة القاضي بتوظيف الغسل لليوم كوضوح القطع منه فيما ايد له في الرياض من مساواة العيد للجمعة واما رواية عمار فغاية ما تدل على انه لو صلى بغير غسل فان كان وقت الصلوة باقيا كقبل الزوال اعاد الغسل والصلوة وان جاز وقت الصلوة بان جاز الزوال فلا يعيد الصلوة واما انه لا يغتسل ايضا فلا تدل عليه كما ان ما اسنده ابن ابي قرة غايته الدلالة على ان الصلوة من وظائفها الغسل فيستحب لها وقبلها واما انه لغير الصلوة او بعد انقضاء وقت الصلوة لا يستحب فلا دلالة فيها عليه وح يبقى الاخبار المطلقة من حيث اضافة الغسل فيها الى اليوم او جعله ظرفا للمامور به كصحاح ابناء مسلم وسنان ويقطين وعمار والحلبي وموثقة سماعة ومرسلة الصدوق ورواية ابن ابي حمزة وقد سئله عن غسل العيدين اواجب هو قال سنة وغيرها خصوصا ما تضمن منها الامر ولو بالجملة الخبرية الواردة مورده سليما عن المعارض بل وكذا اطلاق معقد الاجماعات المنقولة على الاستحباب من غير تقييد وفيه عدم الوثوق به من حيث ظهور سياقها لبيان عدم الوجوب نعم فيه ظاهر ما في المدارك (جدي العلامة ره) واستحباب الغسل في هذين اليومين مذهب العلماء كافة وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الى ان قال والظاهر امتداد وقت هذا الغسل بامتداد اليوم الى ان نقل عن الذكرى ويتخرج من تعليل الجمعة الى قوله وهو ظاهر الاصحاب ومنه ما في الروض ويومي العيدين وهو اجماعنا ومذهب الجمهور وحكي عن اهل الظاهر وجوبه فيهما ثم قال ووقته مجموع النهار عملا باطلاق اللفظ ومنه ما عن المعتبر وهو مثل ما في الروض بل مثله ما في الرياض قال وغسل يومي العيدين الفطر والاضحى باجماع العلماء كافة حكاه جماعة ثم اختار كما سمعت التحديد الى الزوال فهو صريح في فهمه معقد الاجماع المنقول ما ذكرناه والكل كما ترى ظاهر في انسياقها بازاء القول بالوجوب ويؤيده ما سمعت عن الذكرى من نسبة التحديد الى الصلوة او الزوال الى ظاهر الاصحاب على كل حال فلا يعارض ما تقدم من الاطلاق المعتضد بالاصل الرضوي المتقدم اذا طلع الفجر من يوم العيد الخ لعدم نهوض المعارضة في فقه الرضا للاخبار الصحيحة المستفيضة المعتضدة بالاصل بل لان مقتضى الرضوي امتداد الغسل الى الزوال وان مضى الصلوة او صلى العيد قبل الغسل وهو خلاف المدعى وفيه ان مقتضى ما سمعته من الذكرى انه ليس خلاف المدعى بل مقتضى ما نقل في الرياض عن الذكرى انه ليس خلاف المدعى بل مقتضى ما نقل في الرياض عن الذكرى انه فهم منه نسبة التحديد الى الزوال خاصة الى ظاهر الاصحاب لا بقاء ان التسامح في ادلة السنن يقضي بالاكتفاء بالرضوي المذكور مع ضعفه في تشخيص وقت المستحب لان معنى التوقيت عدم الاستحباب وعدم ترتب الثواب فيما بعد الوقت المستفاد منه وهو خلاف موضوع ما يتسامح فيه من السنن ضرورة ان مورد اخباره بلوغ الثواب لا عدم الثواب وهو واضح ومنه ظهر القدح ان ما في الذكرى من نسبة التحديد الى الصلوة او الى الزوال الى ظاهر الاصحاب لا ينهض سندا للتحديد وان كان يكتفى بمثله في غير المقام مما يستعمل الاستحباب وتبين من جميع ما ذكرناه ان الاقوى امتداد وقت هذا الغسل بامتداد مصداق اليوم نعم لا باس بافضلية المقارب الى الزوال للرضوي المزبور وصرح بها جماعة وبما ورد بعدم الامتداد فيه الى تمام الوقت المضاف اليه ايضا اغسال الليالي العشر فقد روى

الشيخ عن بكير بن اعين عن الصادق ع قال سألته في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في تسع عشرة وفي احدى وعشرين وفي ثلاث وعشرين
والغسل اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك وعن الحميري في قرب الاسناد وعن عبد الله بن
بكير مثله ايضا بتفاوت ليس هو مثل غسل الجمعة وفي صحيح محمد بن مسلم عن احدهما انه قال تغتسل في ثلث ليال من شهر رمضان في تسعة عشر و
احدى وعشرين وثلاث وعشرين الى ان قال والغسل في اول الليلة وهو يجزي الى اخره وقد تقدم ما رواه ابن عياش عن علي ع عن النبي ص وفيه
اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام وشمر الى ان قال وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين قلت صحيح محمد بن مسلم ورواية بكير وان كان كل
منهما يعطي التوقيت الا انهما معارضتان بما هو اقوى منهما وهو صحيح العيص بن القاسم رواها الكافي قال سألت ابا عبد الله ع عن الليلة التي يطلب
فيها ما يطلب متى الغسل قال من اول الليل وان شئت حين تقوم وسألته عن القيام قال تقوم من اوله واخره فانها مصرحة ببقاء هذه الليالي على
الاطلاق الاولى من تساوي اوله واخره بالنسبة الى الغسل غايتها افضلية الاول من حيث قوله او لا من اول الليل وعليه تحمل صحيحة ابن مسلم ورواية
بكير لان نفيهما ما عدا اول الليل بالمفهوم الذي لا يقاوم العموم المصرح به في المنطوق المعتضد بالاصل والاطلاق خصوصا مع وقوعه في
جواب السؤال عن خصوص الوقت الموظف للغسل واما ما تقدم في اغسال العشر الاواخر من طريق ابن عياش عن علي ع ان رسول الله ص كان يغتسل
في كل ليلة منه بعد العشائين اولى بعدم المقاومة لمعارضة صحيحة العيص في ليلة احدى وعشرين وثلاث وعشرين لعين ما ذكر مضافا الى كونه
المنقول فعلا وعدم ظهوره في ارادة بيان ان الوقت هو ما بين العشائين لا غير وقد تقرر في محله ان مفهوم الزمان في نفسه غير معتبر ما لم تنضم اليه
قرينة كالانسياق لبيان التوقيت ونحوه وكذا لا يقاوم استشعار افضلية ما بين العشائين منه من حيث اشعار مواظبة النبي ص في كل ليلة لها
افضلية اول الليل المستفادة مما تقدم من الاخبار لاخصيته موردها واكثرية عددها وفيها الصحيحان واعتضادها بعمومات المسارعة
والاستباق وهل يكون حجة للتوقيت في غير مورد تلك الاخبار ما عدا ليالي القدر من ليالي العشر الاواخر الاقوى عدمه لعدم مقاومته للاخبار
الكثيرة المتضمنة لاستحباب الغسل فيها على الاطلاق وكذا الفتوى ولا معنى لتقييد كلها بمثل هذه الرواية المتضمنة لنقل الفعل الذي لا دلالة
فيه على التوقيت بوجه معتبر لما تقدم خصوصا مع وروده بطريق ابن ابي عمير خاليا عن التوقيت وليس التوقيت من موارد التسامح في السنن و
مطلق الرجحان والثواب ليس محل الدعوى على انه من المقرر في شرط التسامح عدم المعارضة للاطلاقات والعمومات الصحيحة الشرعية ثم
هل يكون سند الافضلية ما بين العشائين فيما عدا الليالي الثلاث من ليالي العشر اشكال من دلالة مواظبته ع على الافضلية مع كون افضلية
الوقت من موارد التسامح وان لم يكن نفس التوقيت منها ومعارضته لعمومات المسارعة والاستباق ولعل الثاني اقوى لضعف دلالة الرقية
والمعتبرة في موارد التسامح احراز الدلالة المعتبرة ومع ذلك ففي الكشف في غسل اول ليلة رمضان والغسل في هذه الليلة وغيرها من ليالي شهر
رمضان في اولها كما في خبر ابن مسلم عن احدهما ع وغيره الى ان قال ويأتي ان النبي ص كان يغتسل كل ليلة من العشر الاواخر بين العشائين وفي
الرياض وينبغي ايقاعه في هذه الليلة كسائر الليالي المستحبة فيها الاغسال في اولها كما في الاخبار الى ان قال ويأتي ان النبي ص كان يغتسل الخ
انتهى وقوله ينبغي محتمل لارادة التوقيت والاستحباب ولو للاحتياط عما في الاخبار من التعيين وعلى كل حال فلا يخفى ما فيه على ارادة التوقيت
وما في الكشف مما ذكرناه سابقا واما غسل ليلة الفطر فقد يشكل التوقيت فيه من حيث انحصار دليله برواية ابن راشد المتقدمة وهي ظاهرة في
الاتصال بالغروب والاطلاق الفتوى من تعرض له وكذا معقد اجماع الغنية على ما نقل عنه ولعل الاقوى متابعة الفتوى و اما غسل يوم عرفة فظاهر
صحيح عبد الله بن سنان المتقدمة كفتوى البعض توقيته بزوال الشمس الا ان ظهور التوقيت برفعه صريح قول ابي جعفر ع لزرارة اذا اغتسلت
بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة بل قيل وظاهر صحيح معوية بن عمار عن الصادق ع
قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل فان الظاهر دخول غسل اليوم في الغسل المراد من قوله اذا
زالت الشمس فاغتسل فلا بد من صرف قوله في رواية ابن سنان عند زوال الشمس عن ظهور التوقيت لاعتضاد رواية زرارة بالاطلاق وحمله
من الاخبار وفتوى المعظم وليس الا الحمل على تاكد الاستحباب لا اقل من التعارض فيبقى الروايات المطلقة وفتاوى المعظم سليمة عن المعارض
فالاقوى امتداد وقته بامتداد اليوم واما غسل الغدير وان كان رواية العبدي المتقدمة قد يراي منها التوقيت بقبل الزوال حيث قال
فيها من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة الى ان قال ما سئل الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة
الا قضيت كائنة ما كانت ولكن الظاهر ان خصوصية ايقاع الغسل في الوقت المعين لاجل حصول وظيفة الصلوة المخصوصة لا لارادة التوقيت
لغسل اليوم مطلقا مع التصريح في رواية الليثي بانه اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره مضافا الى الطلاق الفتاوى و عبارة

في غسل يوم عرفة

في غسل يوم الغدير

نقد الرضاء فلا اشكال في امتداده طول النهار فتلخص من جميع ما ذكر ان الاغسال الزمانية باسرها ما عدا غسل الجمعة الاقوى امتداد وقتها
بامتداد اليوم والليل المضاف اليهما واما الفعلية والمكانية فسيأتي تحديد وقتهما بقي الكلام في مشروعية التقديم فيهما على الوقت وقضا
ما فات منها في غير الجمعة ولا شك ان الاصل عدمهما لقاعدة التوظيف في العبادة وان القضاء بامر جديد وصرح الفاضل في النهاية بعدم
مشروعية قضاء غسل العيدين وفي الروض عن ابن ادريس مثله مع انه اولى بذلك من غيره ومع هذا ففي الذروس وما للزمان فيه فان
فات امكن استحباب القضاء مطلقا وعن البيان امر قريب وفي الذكرى استقرب القضاء للزمانية والمكانية والفعلية مع التقديم
ايضا لخائف الاعواز ثم قال وقد نبه عليه في غسل الاحرام وفي رواية بكير السالفة اشارة الى قوله قبل ذلك وروى بكير بن اعين
عنه ع قضاء غسل ليالي الافراد الثلاث بعد الفجر لمن نام ليلا وفي الدروس ايضا افتى بقضاء غسل الافراد الثلاث لرواية ابن بكير
وعن الاشراف للمفيد قضاء غسل عرفة ويوم النحر وفي الكل نظر لعدم الدليل عليه بعنوان العموم الا التسري من المورد المنصوص و
استنباط التعميم منه للجميع كما صرح به في الذكرى وكانه اراد بقوله في الاحرام ما روي من تقديمه في المدينة مخافة اعواز الماء بذي
الحليفة وبرواية بكير ما تقدم من قول الصادق ع في الاغسال الثلاث لما سئل فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا
اغتسلت بعد الفجر اجزاك وفي الاول انه من الاغسال الفعلية فلا يقاس عليه الزمانية فتأمل ولو اريد ارجاعه الى الزمانية بتقريب
اعتبار عدم تقدم ما للفعل على الفعل بازيد من يوم او ليلة ففيه ان ما بين المدينة وذي الحليفة فرسخان وطيهما يكون في اقل من
يوم او ليلة وفي الثاني ان رواية بكير من حيث تقديم السؤال عن النوم بعد الغسل صريحة في ان الجواب بقوله هو مثل غسل الجمعة الخ
اراد به الاجزاء عن غسل الليالي الثلاث بوقوعه في الليل وان قام بعدها كما يجزي عن غسل الجمعة اذا وقع بعد الفجر وان احدث بعده
ولو بالنوم لحصول وظيفة الوقت بذلك وقد انكر بعضهم على نسبة الاستناد في ذلك الى هذه الرواية واحتمل ان يكون قد عثر على رواية
لم نعثر عليها والظاهر انها هذه لانه رواها في الذكرى باسنادها الى بكير بن اعين وفي الدروس الى ابن بكير وما ورد في الاغسال الثلاث
المذكورة عنهما معا هو هذه الرواية كما رويناها في عدم اختصاص الغسل باول الليل عنهما بتفاوت يسير واحتمل بعض الاعاظم ان يكون قوله بعد
الغسل في السؤال اشتبه بغير الغسل فانه يشبهه في بعض الرسوم او يكون اشتبه عليه بعد الغسل بيعيد الغسل قال وهذا اشبه انتهى وفي
الاشبه ما لا يخفى وعلى كل حال ان كان التشريع في مورد يقضي بالتسري فلم لم يستند الى روايات التقديم والقضاء في غسل الجمعة المعمول
بين الاصحاب لصراحة الدلالة واما ما ذكره المفيد فاحتمله في الكشف من رواية زرارة قال وفي كتاب الاشراف قضاء غسل عرفة يوم النحر ويحتمله
قول ابي جعفر لزرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ثم في شرح قول
مصنفه وما للزمان فيه بعد ان نقل ثانيا عن المفيد ذلك قال وما مر من خبر زرارة عن احدهما يحتمله وارادة عرفة او النحر انتهى وكانه اراد انه
لما جمع في الرواية بين غسل عرفة وغسل يوم النحر وهما لا يجتمعان فلا بد لتحقق فرض الاجتماع من ارادة تاخير غسل عرفة قضاء في يوم العيد
او حمل الرواية على ارادة جواز التداخل واجزاء غسل واحد بعد الفجر عما يمكن اجتماعه من هذه الاغسال كما اذا اجتمع غسل عرفة او غسل يوم
النحر مع بعض الاغسال المذكورة ولا يلزم اجتماعهما معا قلت وهذا الاحتمال هو المتعين كما سيأتي في جواز تداخل الاغسال فتأمل ويمكن تحقق
فرض اجتماع عرفة والنحر بتقديم المؤخر ايضا ولا يتعين بتاخير المقدم واما مشروعية التقديم فقد سمعت ما في الذكرى من استقرابه لك
لما ورد في غسل الاحرام وتقدم جوابه فلا يكون مشروعا على نحو الكلية نعم روى الصدوق في الفقيه عن زرارة وفضيل عن ابي جعفر ع قال
الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم تصلي وتفطر وعن الكليني مثله وعن السيد في الاقبال قال روي انه يغتسل قبل الغروب
اذا علم انها ليلة العيد واستشكل بعض المتبحرين في المقام وحاصل اشكاله ان استحباب التقديم ينافي التوقيت والوقتية هنا ثابتة اجماعا فانها
اغسال زمانية وقتها الزمان الذي اضيفت اليه ومعنى غسل الليل هو الغسل الواقع فيه والاضافة للظرفية واقل ما يقتضيه التوقيت منع
التقديم عليه من غير عذر ثم تكلف لتطبيقه على القواعد بوجوه حاصلها التوسع في زمان الغسل بكون الليل مع شيء مما يتقدم واختصاص
الليل بالذكر في الاضافة تغليبا للاكثر او ان الجزء المتقدم بحكم الليل لاتصاله به او ان الليل هنا من سقوط القرص او ان الغسل المتقدم على الليل
الذي تضمنته الرواية غايته وغاية الزمان او ما يقع فيه من الاعمال فيكون مغايرا للغسل الزماني الذي شرع في الروايات التي دلت على ان
وقته الليل ويسقط هذا الزماني بذلك المتقدم ومرجعه الى التخيير بينهما مع رجحان المتقدم لاشتماله على فائدة الثاني وزيادة ادراك الزمان
الشريف على طهارة وعدم مزاحمة الغسل للصلوة في اول الوقت فلا يلزم استحباب تقديم الموقت على وقته وينطبق الحديث على القواعد غاية

اثبات غسل جديد بخبر تبينه وبين غيره وتصرف في الزمان والحديث لتصحيح ناهض باثباته وكذا الضعيف للتسامح ويبقى اعراض الاصحاب لعلكم
لترك ما يقتضيه الظاهر لا مطلقا وظاهر الصدوق والكليني العمل به والمجلوع صرح به ايضا وصحة الحديث مع وجود القائل به وامكان اجرائه على القاعدة
تمنع من رده انتهى قلت توقيت الاغسال الزمانية بالزمان المضاف اليه كتوقيت الفعلية وما للدخول المكان بما قبلها كما سيأتي ليس ما صرح به على نحو كليته
في شيء من الاخبار ولا انعقد اجماع على هذا العنوان وانما هو لما تضمنه اخبار الاغسال من الاضافة الى الزمان الخاص او التلبس بالفعل او الدخول في
المكان مغتسلا ومن الواضح ان ذلك ظهور في التوقيت المذكور والظاهر حجة ما لم يعارضه دليل اخر فاللازم التدبر في مفاد الاخبار المشرعة للغسل
بملاحظة الاطلاق او امره واضافته ووجود المعارض للاطلاق من المقيد وعدمه الى غير ذلك وفيما نحن فيه من اغسال الليالي في رمضان ورد التوقيت فيها
بالليل كالاخبار المتقدمة والتوقيت بقبل سقوط الشمس كالخبرين المذكورين وحيث ان الاخبار الموقتة بالليل معتضدة بما سمعت من الاخبار
المطلقة للامر بايقاعها في الليلة الماضية من حيث قاعدة التوقيف في العبادة بعدم مشروعية الواقع في غيره وكذا المتضمنة لغير الامر من مشروعية
الغسل المضاف الى الليل الظاهرة في كون الاضافة بتقدير في وبالشهرة وعمل المعظم فلا مناص من العمل بها والحكم من اجلها بان ما يقع قبل دخول
وح يمكن القول باستحبابه قبل الغروب بانه وقت له ايضا لقاعدة الجمع بين الدليلين ولا ينافي ذلك كون الغسل زمانيا مطلوبا للنظافة في
الليل لامكان حصولها بالاغتسال قبله باعتبار البقاء على اثر الغسل الى تمام الليل نظرا الى ما ورد ان الغسل الليل يجزي اثره ليلة ودعوى ان التوقيت
بالليل اجماعي ومع ذلك ينافيه التقديم اختيارا ممنوعة بانه لم يتبين ان القائل باستحبابه قبل الغروب معترف بالاجماع على ان الوقت في خصوص
اغسال رمضان مختص بالليل بل ولم يتحقق الاجماع فيها الاقتصار جملة في بيان الوقت لاغسال الليالي برمضان على نقل روايات اول الليل وقبل
الغروب كما في المدارك والكشف والرياض بل وفي المقنعة وغيرها ايضا ولعل الاجماع الذي نقله بقوله والتوقيت ثابت هنا اجماعا اخذه من قولهم ان
الزمانية وقتها الزمان الذي اضيف اليه والفعلية قبله بقرينة قوله بعد نقل الاجماع فانها اغسال زمانية وقد تقدم ان الاجماع على كليته هذا
العنوان غير متحقق ثم بناء على مشروعية التقديم يكون التقديم افضل لعموم المسارعة والاستباق والتأخير الى دخول الليل احوط لشبهة التحديد
الاستحباب به ويمكن ايضا القول بتعين الاستحباب فيما بعد دخول الليل وطرح الخبرين بالنسبة الى كون المتقدم اداء لان الجمع فرع المقاومة
ولا مقاومة فيهما من حيث مخالفة فتوى المعظم لاصل استحباب التقديم وتصريحهم كما تقدم بان وقت الاغسال في رمضان هو الليل وقد تقرر
في قاعدة التسامح عدم معارضته دليله بما هو اقوى منه وعدم اعراض المشهور عنه بل وكذا بالنسبة الى ترتب الثواب على فعله في الجملة ايضا كالخبر الضعيف
المتضمن للوجوب لاعتبار عدم مخالفة المشهور في ذلك ايضا وعلى كل من التقديرين لا داعي الى التكلفات المذكورة التي لا توافق ظاهر الاصحاب من
الالتزام بغسلين والتخيير بينهما او سقوط الثاني بالاول وان الزمان المطلوب له الغسل هو الليلة مع شيء مما قبله ومن عمل بخبر التقديم ايضا كما نقله
عن الصدوق والكليني والمجلسي بنى على كونه غسل الليل في الظاهر لا انه غسل اخر بل هو ظاهر من اقتصر على ذكر روايتي الليل وقبل الغروب كما مر عن
الكشف وغيره كما ان ظاهر الخبر ايضا هو ذلك واما الاغسال المستحبة للافعال فمنها غسل الاحرام ويدل على استحبابه ما تقدم من عبارة فقه الرضا
ان الغسل اربعة عشر وجها ثلاث منها غسل واجب مفروض متى نسيه ثم ذكره بعد الوقت اغتسل وان لم يجد الماء تيمم ثم ان وجدت فعليك الاعادة
واحدى عشر غسلا سنة غسل العيدين والجمعة وغسل الاحرام ويوم عرفة ودخول مكة ودخول المدينة وزيارة البيت وثلاث ليال في شهر رمضان
ليلة تسعة عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين ومتى نسي بعضها او اضطر او به علة تمنعه من الغسل فلا اعادة والدلالة فيهما من وجهين
احدهما اقترانه باغسال كلها من المندوب والثاني الاحكام التي اثبتها للفرض والسنة فانها تقضي بارادة الواجب والمندوب فيهما ومما كتبه ايضا
للمامون [2] وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبعة عشر وليلة تسعة عشر وليلة
احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله والمراد بالفريضة هنا كما
الواجب لا ما ثبت بالكتاب لعدم ثبوت غسل الحيض منه على كلام تسمعه في محله فالمراد بالسنة المقابلة لها الندب على ان اقترانه بالاغسال المستحبة
جميعها دليل على استحبابه وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى موقت من هذه المواقيت وانت
تريد الاحرام انشاء الله فانتف ابطيك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك باي ذلك بدأت ثم استك واغتسل والبس ثوبيك وليكن
فراغك من ذلك انشاء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك غير اني احب ان يكون عند زوال الشمس فان عد الغسل في ضمن
امور كلها مستحبة قاض بندبيته ومثلها صحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع ونحن بالمدينة عن التهيئ للاحرام فقال اطل بالمدينة
وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة وهذه الروايات معتضدة بالاجماع المستفيض نقله كما عن المقنعة

منها غسل الاحرام

من شرايع الدين فيما رواه الصدوق قال غسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين مع

والوسيلة

والوسيلة والغنية والخلاف والتذكرة والتحرير والمنتهى والمجالس وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان الاحرام جائز بغير اغتسال وفي التهذيب انه
سنة بغير خلاف الى غير ذلك بل الطباق المتاخرين والسيرة الجارية عندهم على استحبابه امر واضح فلا يعارضها ما ورد بانه واجب وبالامر به
الظاهر في الوجوب مضافا الى ما تقدم من وفور اطلاق الواجب في الاغسال على المستحب المؤكد كما تكرر في اخبار غسل الجمعة وكذا استعمال
الامر في الندب وان استند الى ذلك جمع من المتقدمين في القول بوجوبه كما يشعر به ما عن المرتضى في الناصريات من قوله اشتبه الامر على اكثر اصحابنا
واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب وفي الكشف عنه في الطبريات نسبة الوجوب الى اكثر الاصحاب قيل والمحقق من اهل القول بالوجوب
القديمان ابنا جنيد وابي عقيل وعلى كل حال فضعفه واضح ومما يستحب له الغسل من الافعال الطواف ذكره الفاضل في النهاية والشهيدان في الدروس
والروض وغيرهم وظاهرهم استحبابه لاقسام الطواف من واجبه ومندوبه في حج او عمرة او مجردا وعن الخلاف الاجماع عليه ولم يتعرض له جماعة
بل ولم نجد دليلا على استحبابه من حيث انه طواف ولعل اجماع الخلاف وفتوى جملة من الاساطين يكفي في الاستحباب لكن في الروض بعد قوله
غسل الطواف وغسل زيارة النبي ص والائمة عليهم السلام قال للرواية في ذلك كله ويحتمل ارادة غسل زيارة النبي والائمة ع نعم اذا كان الطواف لزيارة
البيت تشمله عبارة فقه الرضا ع ان الغسل اربعة عشر وجها المتقدمة في غسل الاحرام وكذا ما روي عنه من قوله والغسل ثلاثة وعشرين حيث
عد منها غسل زيارة البيت بل وجملة الروايات التي وردت بغسل الزيارة مطلقا وهي كثيرة بل عن شرح الدروس ان ما وردت للزيارات
المراد منها زيارة البيت خاصة وفي الكشف والرياض انها محتملة لذلك وعلى كل حال فلا اقل من الشمول ويستحب ايضا للزيارة النبي ص والائمة
عليهم السلام صرح به جملة من الاساطين في هذا المقام بل يستفاد ذلك من جميع من صنف في الاعمال والزيارات ونسبه الفاضل في النهاية
الى الرواية وفي الكشف ومصابيح جدي العلامة نسبته الى قطع الاصحاب بل عن الوسيلة الى عدم الخلاف بل عن الغنية الى الاجماع ويدل عليه من
الاخبار ما تقدم من الرضوي ان الغسل ثلاثة وعشرون وجها وعد منها غسل زيارة البيت ثم غسل الزيارات فان تقديم زيارة البيت دليل
على عدم ارادته ثانيا من قوله وغسل الزيارات وحذف المتعلق منها دليل على ارادة العموم الشامل لزيارة النبي ص والائمة مضافا الى الاتيان
بلفظ الجمع واستدل ايضا بورود استحبابه لزيارة الجامعة المشهورة التي يزار بها كل واحد من الائمة وفيه ان المقصود ثبوت الاستحباب لمطلق زيارة
الائمة والورود للجامعة لا يقتضي ازيد من استحبابه للزيارة بها وبما عن التهذيب عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
قال الغسل عند لقاء كل امام واشعار اللقاء بارادة ملاقاة احيائهم بعد معلومية اتحاد الحال في حرمتهم حالتي الحيوة والممات كما صرحت
به الاخبار غير قادح وبرواية سليمان بن عيسى عن ابيه عن الصادق ع قلت كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم
تقدر على المجيء فاذا كان في يوم الجمعة فاغتسل او توضأ فاصعد الى سطحك فصل ركعتين وتوجه نحوي الحديث فان من المعلوم ان
زيارتهم من القريب اولى بالغسل منها على البعد وقريب منها مرسلة الشيخ من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين والحسين و
قبور الحجج عليهم السلام فليغتسل في يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض الحديث قلت ويدل عليه موثقة سماعة
وغسل الزيارة واجب وحسنة فضل بن شاذان عد فيها غسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وفيما كتب الرضا ع للمامون
عد من الاغسال غسل الزيارة وفي صحيحة محمد بن مسلم عد منها ويوم يحرم ويوم الزيارة الى غير ذلك من الاخبار الواردة بغسل الزيارة غير
مقيد لها بالبيت فانها كثيرة وهي من حيث عدم التقييد بالبيت تشمل زيارة النبي ص والائمة عليهم السلام وما ذكرناه عن شارح الدروس
من ارادة زيارة البيت خاصة ممنوع بعد ملاحظة ورود الزيارات غير مقيدة في الرضوي المتقدم مرادا بها غير زيارة البيت لما ذكرنا ولا
يبقى ظهور الزيارة في تلك الاخبار في زيارة البيت كل ذلك لاثبات الاستحباب لزيارة الائمة ع جميعا واما بعضهم ممن عدا ائمة
البقيع لاسيما النبي ص وامير المؤمنين وسيد الشهداء ع فالاخبار به مستفيضة وليطلب من محالها في كتاب المزار ثم الظاهر ان المراد
بالزيارة في المقام الاعم من الدخول الى المشاهد للزيارة لاستدلالهم كما سمعت بروايات استحباب الغسل في الزيارة من البعيد والتعميم لا بلائم
الاستدلال باية خذوا زينتكم المفسرة بالغسل عند لقاء كل امام لاختصاص ظاهرها بالقريب وعلى كل حال استحباب الغسل لزيارتهم من
البعيد ثابت بالنصوص التي سمعت بعضها لاسيما في زيارة النبي ص والامير وسيد الشهداء وعدم استقلال ذكره مع ثبوته دليل على ارادة الاعم
منه في المقام وهل يعم ساير المعصومين من الانبياء قال في الكشف تحتمله الاخبار المطلقة وبعض العبارات كعبارة الهداية والمراسم والبيان
والنفلية قلت وقع التعبير في المقام بلفظ المعصوم الشامل للجميع في غير ما ذكر ايضا ولا اعرف له وجها الا ما سنذكره في توجيه ما عن ابن
الجنيد من استحباب الغسل لكل زمان ومكان شريف ويستحب لقضاء الكسوف واليه يرجع التعبير في القواعد وغيره بالتارك عمدا صلوة

غسل زيارة البيت والطواف

الكسوف مع

الكسوف مع استيعاب الاحتراق تمام القرص لما رواه الصدوق في الخصال عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وفي الفقيه مرسلا عنه قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال في آخره وفي الخصال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة وفي الفقيه وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله واستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتقضي الصلوة وقريب منها ايضا في التهذيب عن الشيخ باسناده الى محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال في آخرها وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذا احترق كله فاغتسل وفي رواية حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل وما عن فقه الرضا وبنية وان احترق القرص فاقضها ولا تغتسل وارسل المرتضى ايضا رواية منها قال وروي ان من تعمد ترك هذه الصلوة وجب عليه مع القضاء الغسل وضعف المرتضى وارسال رواية حريز وما في الفقيه مجبور بالعمل وهذه الروايات تعطي الوجوب ولهذا ذهب جملة من المتقدمين الى وجوبه نصا من بعضهم وظاهرا من آخرين لكن بعد التدبر فيها يظهر منها الاستحباب لان ما نقله المرتضى الظاهر انها هي الروايات المذكورة بناء منه على استفادة الوجوب منها وبقية الاخبار من مسند الصدوق ومرسله وما رواه الشيخ ففي الحدائق والرياض وغيرهما بل وعن البحار ايضا انها هي رواية الخصال بعينها والتفاوت الحاصل بينهما في غسل الكسوف هو من قلم الشيخ او من النساخ لكن عنه ان هذا في غاية البعد اذ التفاوت بينهما ليس في غسل الكسوف خاصة بل ما في الخصال على ما نقل في الوافي وكذا ما في الفقيه يختلف مع ما في التهذيب بالفاظ كثيرة يوقف عليها بالمراجعة وعلى كل حال فما في التهذيب والخصال والفقيه مرجعها الى رواية الغسل في سبعة عشر موطنا لاتحاد السند بتمامه حماد بن عيسى ولا ينافيه الرواية عن احدهما في التهذيب وعن ابي جعفر في الآخرين لامكان الاتفاق بكون احدهما ابا جعفر عليه السلام والمعروف ان رواية الغسل في سبعة عشر موطنا فصلها ما رواها في التهذيب عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلاثة فقلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من غسل ميتا والغسل للاحرام وذكر غسل الميت والاحرام دليل على عدم ارادة الواجب بالكتاب من الفرض وانضمام غسل الاحرام غير قادح لانه اما نقول انه قرينة على ارادة المستحب المؤكد من الفرض اذ بعد تعذر حمله على الواجب بالكتاب ليس الا ارادة مطلق الواجب ومطلق الراجح المؤكد بمجاز لكن وجود الاحرام مانع عن الاول فيتعين الثاني وفي خصوص اخبار الاغسال لشايع اطلاق الواجب على المستحب يتضح بالمراجعة اليها او نقول يبقى الفرض على حقيقته وهو الواجب غاية استفادة الوجوب منه للاحرام وهو غير مضر عند القائل به ويحكم عليه ساير اخبار غسل الاحرام على الخلاف وما عن المعتبر من ضعف الرواية بمحمد بن عيسى وما يرويه عن يونس لا يعمل به ابن الوليد كما ذكره ابن بابويه اجاب عنه في الحدائق بان ضعف الخبر عنده لا يوجب ضعفه عند من بعده وما نقل عن ابن الوليد قد رده جملة من افاضل محدثي متأخري المتأخرين وهو الظاهر قلت والظاهر ارادة المحقق من عدم عمل ابن الوليد الرد على الصدوق تلميذه وعلى كل حال الخبر مذكور في الكتب الاربعة ومعمول به لا سيما عند المتأخرين ومع ذلك عن الخصال روايته بسند صحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وهو غير السند المذكور فلم يبق عليه غبار فيكون مفصلا لما تضمن ان الغسل في سبعة عشر موطنا ودليلا على ارادة الاستحباب مما ورد بلفظ الامر في رواية حريز وعبارة فقه الرضا خصوصا مع شيوع استعمال الامر في الندب سيما في باب الاغسال المسنونة الوارد فيها كثيرا لفظ الواجب والفرض فضلا عن ورود الامر بها وفي المختلف الاستدلال على الاستحباب ايضا بانه كما هو مستحب وليس بواجب في الاداء كذلك لم يجب في القضاء لقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفي شمول قوله كما فاتته لوصف الوجوب والاستحباب منع واضح بل شموله لاصل الغسل الخارج عن الصلوة ممنوع على ان مشروعيته في القضاء لو كان تبعا للاداء لزم مشروعيته بمطلق فوت الاداء ولو مع غير العمد لعموم من فاته وهو لا يقول به لاعترافه فيما يأتي باعتبار تعمد الترك في الغسل مع القضاء وبخبر سعد بن ابي خلف عن الصادق عليه السلام الغسل في اربعة عشر موطنا واحد فريضة والباقي سنة وجه الاستدلال به ان غسل الكسوف حيث انه من الاغسال المشروعة قطعا فهو داخل في الاربعة عشر التي حكم عليه السلام بان واحدا منها فريضة والباقي سنة وقد تقدم الكلام في الفريضة والسنة وان الظاهر منهما مع عدم دليل من الخارج الوجوب والاستحباب ويحسن الاستدلال به ايضا على استحباب كل غسل يقطع بمشروعيته كغسل الجمعة والاحرام ونحوهما لا يقال كان من الواجب غير الجنابة قطعا كغسل الحيض ومس الميت ونحوهما فلا معنى لاختصاص الفريضة بواحد والحكم على الباقي بانه سنة الا على ارادة ما ثبت مشروعيته او وجوبه بالكتاب والسنة ما ثبت بغيره فيبطل الاستدلال لان قوله والباقي سنة بحكم العام المخصص بالنسبة الى ما ثبت من الخارج وجوبه مما عدا الواحد فلا يخرج عن الحجية بالنسبة الى ما لم يثبت قلت وكما يصح تخصيص ذلك بما دل على وجوب غير الواحد من الاغسال الواجبة كيف لا يصح تخصيصه ايضا بهذه الاخبار الظاهرة في وجوب هذا الغسل وبمثل هذا يضعف الاستدلال برواية يونس السابقة لجواز تخصيص عدم وجوب غير الثلاثة منها بهذه الاخبار حيث لا داعي الى حملها على الاستحباب المخالف للظاهر والعمدة في المقام عد هذا الغسل فيما تقدم في سلك الاغسال المستحبة الظاهر في استحبابه والاصل ومثل رواية يونس فان رواية

حريز وفقه الرضا ليس فيهما الا الامر الشايع في الندب وهو لا يزيد على الامر به في روايات ان الغسل سبعة عشر خصوصا بعد الشهرة العظيمة والاجماع المنقول عن الغنية والاتفاق المحقق من المتأخرين على الاستحباب ومع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه ثم ان استحباب الغسل بل مطلق مشروعيته مشروط بامرين احدهما تعمد ترك الصلوة بمعنى تركها مع العلم بوقوع الاية لظهور قوله في رواية الخصال والفقيه فاستيقظت ولم تصل في ارادة حصول العلم مع الانتباه لعدم مدخلية لخصوص الاستيقاظ ولو مع عدم العلم قطعا فبين قائل بترتب الغسل على مطلق الفوت ولو جهلا وقائل باعتبار العمد والعلم فيه واحتمال كون الواو في قوله ولم تصل حالية اي فاستيقظت لم تكن صليت على ان يكون الترك للنوم لا عمدا كما في الكشف بعيد مضافا الى استلزامه اعتبار الفوت بالنوم في الغسل وهو غير معتبر ايضا قطعا على ان الموجود في الوسائل فلم يصل بالفاء في هذه الرواية وفي رواية حريز ولا يلايم المعنى المذكور واما عبارة فقه الرضا فقد صرح باعتبار العمد فيما نحن فيه من ترتب الغسل على القضاء واما اشعار صدرها من حيث الاطلاق بترتب الغسل على الاداء ايضا فهو كلام آخر يأتي كما ان رواية حريز مصرحة باعتباره ايضا بقوله وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس الا القضاء بغير غسل خصوصا على ما وجدت هذه الرواية في الاستبصار والوافي عن التهذيب مكان ولم يصل فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي واشعاره بترتب القضاء مع مطلق الانكساف ولو البعض كلام يأتي ايضا فاعترض البعض من ترتب الغسل مطلقا ولو مع الجهل في صورة الاستيعاب كما هو ظاهر الذكرى وغيره ممن اعتبر احدهما خلافه لظاهر ما في التهذيب من قوله وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل حيث انه غير مقيد بشيء من الاداء والقضاء فضلا عن تعمد الترك لكن قيده الفتاوى بصورة القضاء فليبق على اطلاقه من حيث تعمد الترك وغيره واضح ضعفه كما في الكشف والحدائق عن المختلف من عدم اعتبار ترك الصلوة في الغسل فيستحب مع الاداء ايضا اذا احترق القرص كله وفي مصابيح جدي العلامة المستفاد من المختلف انه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الغسل بتعمد الترك واحتراق جميع القرص وانما الخلاف في وجوبه وندبه بعد تحققهما والظاهر ان مراده الاشتراط بالامرين بالنسبة الى القضاء ولعل استناده في ذلك الى اطلاق ما في التهذيب ايضا بتقريب ان الاطلاق المذكور فيه يعم الاداء والقضاء لكن قيدته بقية الاخبار بالنسبة الى القضاء مع استيعاب الاحتراق بتعمد الترك وفيه ان المطلق محمول على المقيد لفقد شرط عدم الحمل على المقيد في المستحب من حيث مخالفة الاطلاق للشهرة المحققة بل الاتفاق المنقول عن السرائر وغيره من اعتبار تعمد الترك واحتراق الجميع في الغسل على القول بوجوبه واستحبابه على انه لا بد من صرف اطلاقه الى التقييد بفعل الصلوة وكون الصلوة واقعة بعد تحقق تمام الاحتراق لاعترافهم بان استحبابه للصلوة لا لحصول الاية وان احتراق تمام القرص ايضا سبب لاستحبابه للصلوة ولا معنى لانعقاد وجوبه او استحبابه قبل تحقق سببه ومع ارادة التقييد لا شك ان التقييد بما هو موافق المشهور من قضاء الصلوة اولى نعم يوافق اطلاق هذه الرواية مذهب ابن الجنيد من استحباب الغسل لوقوع كل اية وظهور آثار في السماء كما سيأتي هذا ويظهر الموافقة لما في المختلف من جماعة نصا من بعض كالفاضل الكاشاني في المفاتيح وغيره وظهورا من آخرين كالذكرى والدروس وغيرهما مما اطلق فيه الاستحباب للكسوف بل افرط في المدارك فاوجبه للاداء واحتاط به للقضاء عملا بظاهر الامر في هذه الرواية بناء منه على ظهوره في وجوب الغسل للصلوة وضعفه واضح مما ذكر ولا يخفى عليك ان ظاهر تعبيرهم بتعمد الترك يقضي بعدم ترتب الغسل لو علم بالاية ثم عرض له النوم او النسيان او نحوهما مما يخرج عن التعمد لكن الموجود فيما هو لدينا من النص كما في الخصال والفقيه ورواية حريز ان لم يصل بعد الاستيقاظ المقصود به حصول الاطلاع على الاية وهو صادق مع علم بالاية وفاتته الصلوة بوجه ويعضده الاطلاق ما في التهذيب بل وما في صدر عبارة فقه الرضا ايضا فان المتيقن من تقييد الاطلاق المذكور بما هو موجود في النصوص المعتبرة من الاستيقاظ وعدم الصلوة فان امتداد الترك الى الصبح غير معتبر قطعا فليس الا ارادة النوم الذي يتصل كثيرا الى الصبح واما مرسلة المرتضى من قوله وروي ان من تعمد ترك هذه الصلوة وجب عليه مع القضاء الغسل فالظاهر انها هي احدى الروايات السابقة وليست رواية اخرى غيرها كما اشرنا سابقا فلا يكون دليلا آخر وما في فقه الرضا وعلى كل حال لا يحسن تنزيل الروايات المعتبرة على ظاهر عبارة فقه الرضا المعلوم حاله الان فهم الاصحاب وظاهر اتفاقهم على اعتبار العمد مع وجوده في عبارة الفقه وفي رواية حريز المنقولة في الكتب المعتبرة بطريق معتبر من قوله فكسل ان يصلي يوجب التقييد بتعمد الترك قال المصنف في المختلف اختلف علماؤنا في وجوب الغسل على قاضي صلوة كسوف الشمس والقمر اذا تركها متعمدا مع استيعاب الاحتراق ومثله جملة من العبائر وهذا يقضي بالمفروغية عن غير المتعمد واصرح منه ما في السرائر قال بعد ان فرض احتراق جميع القرص وان تركها ناسيا والحال ما وصفنا قضاها بغير غسل لا فرضا ولا ندبا بغير خلاف ههنا في الغسل على القولين انتهى ولا مناص عن اتباع اتفاقهم واما اشتراط الغسل باستيعاب الاحتراق تمام القرص فقد صرحت به اخبار الباب ما عدا خبر حريز والمراد منها ايضا انكساف تمام القرص بقرينة قوله وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس الا القضاء بغير غسل فان القضاء لا يترتب مع عدم العلم بالاية الا اذا احترق القرص كله وكذا المرسلة المذكورة عن المرتضى لم يقيد فيها باحتراق جميع القرص لكن عرفت حالها فلا تنهض دليلا ومع ذلك كله لم يعتبره بعض المتأخرين نصا عن بعض كصاحب الذخيرة وغيره وظ المدارك انه الاحوط وظاهر آخرين كالمقنعة

وغيره حيث اقتصر على الغيبة لتعد الترك وضعفه في غاية الوضوح كما عن البعض من الاشكال في تعميم الحكم لخسوف القمر من حيث ذكر لفظ الكسوف في النص فانه
ليس شيء للتصريح به في رواية حريز واشعار الاخبار الاخر بارادته من حيث ذكر الاستيقاظ وعدم الغالب وتوقعه في الليل لا سيما في قضاء الرضاء حيث قال
فان تركه متعمدا حتى يصبح على ان لفظ الكسوف اعم من احتراق الشمس والقمر وصرح بالتعميم جملة من الاصحاب بل في مصابيح جدي العلامة حصول الاتفاق
على العموم ومما يستحب له الغسل ايضا التوبة عن كفر او فسق والحكم في التوبة عن الكفر والكبيرة غير الكفر هو المشهور شهرة عظيمة كادت تبلغ الاجماع بل عن
الغنية الاجماع عليه صرح به في غيره ايضا فلا اشكال فيهما واما في التوبة عن الصغيرة ما لم يصر عليها فظاهر الفاضل في ارشاده كالنافع والدروس و
غيرها شمول الحكم لها وهو ظاهر الذكرى والمفاتيح وغيرها حيث خصوا نسبة التقييد بالكبائر الى المفيد الا ان عبارة المنتهى والنهاية وجامع المقاصد محتملة
لارادة التعميم بالنسبة الى افراد الكبائر بل الظاهر منها ذلك لا بالنسبة الى الكبائر والصغائر من الاول والغسل من توبة الفسق مستحب سواء كان الفسق شملا
على صغيرة او كبيرة وهو مذهب علمائنا اجمع وقال في الثاني الرابع الغسل للتوبة عن كفر او فسق الى ان قال وسواء كان الفسق عن كبيرة او صغيرة وفي الثاني
لا فرق في الفسق بين كونه عن صغيرة او كبيرة وعن المفيد التقييد بالكبائر والخبر يعمه انتهى ومن المعلوم ان الصغيرة لا تتصف بالفسق ح فقولهم لا يفرق
الفسق بين ان يكون عن صغيرة او كبيرة ظاهر في ارادة التسوية بين الكبيرة الواحدة كالزنا مثلا والصغيرة المتكررة بحيث يحصل به الاصرار فتكون كبيرة
فان كلا منهما فسق وهذا كله مقابل المفيد ح فتقييد المفيد بالكبائر يكون المراد منه التقييد بما كان اصل فعله كبيرة دون ما تكون كبيرة
بالتكرار والاصرار ويدل على ارادة المفيد ذلك من التقييد بالكبيرة ما في الكشف وغيره عن اشراف الغسل للتوبة عن كبيرة ثم قال على ما جاء عن النبي
انتهى والنبوي الوارد في المقام هو ما ورد في ادعية السر وهو كما ذكره الفاضل القاشاني في بعض حواشيه على كتابه المجموع في الادعية والمناجاة
المسمى بذريعة الضراعة قال قال الله تعالى يا محمد قل لمن عمل كبيرة من امتك فاراد محوها والطهر منها فليطهر لي في بدنه وثيابه ثم ليخرج الى برية ارضي
فليستقبل وجهي حيث لا يراه احد ثم ليرفع يده الي فانه ليس بيني وبينه حائل وليقل يا واسعا باحسن عائدته الدعاء فانه ان لم يرد بما امرتك به
غيري خلصته من كبيرته تلك حتى اغفرها له واطهره الابد منها وذلك لاني قد علمتك اسما اجيب بها الداعي وفيه ايضا قال الله سبحانه يا محمد
من كثرت ذنوبه في امتك فيما دون الكبائر حتى يشتهر بكثرتها ويمقت على اتباعها فليعمدني عند طلوع الفجر او قبل افول الشفق فلينصب وجهه لي
وليقل يا رب يا رب فلان بن فلان عبدك الدعاء فانه اذا قال ذلك بدلت ذنوبه احسانا ورفعت غائرة مسلجا باو غلبته له على هواه انتهى فان ثمن
التعبير في الرواية بناء على ارادة الغسل من طهارة البدن الفرق بين كثرة الذنوب الصغائر وبين الكبيرة التي يتصف بها بفعلها مرة ولعدم الاتيان
لازم فرقه بين القسمين من الكبيرة عدم الغسل عنده في ارتكاب الصغيرة الواحدة بالاولوية فما نسبه بعض متحري المحققين الى اصحاب العبائر المذكورة
من التصريح بعدم الفرق بين التوبة عن الكبيرة الواحدة والصغيرة الواحدة غير معلوم وعلى كل حال اجراء الحكم في التوبة عن الصغيرة الواحدة مشكل
لعدم ثبوت شهرة فضلا عن الاجماع فيه بل عن الغنية بعد تقييد الاستحباب بالتوبة عن الكبائر دعوى الاجماع عليه ظاهر معقده عدم الانسحاب
في الصغيرة بل وكذلك ظاهر اجماع المنتهى حيث اخذ في معقد اجماعه قيد الفسق الذي لا يصدق مع الصغيرة الواحدة واما الروايات التي استدل لوا
بها في المقام ايضا خالية عن اثبات ذلك وهي ما رواها الشيخ في التهذيب والصدوق في الفقيه مرسلا وعن الكليني مسندا عن مسعدة بن زياد قال كنت عند
ابي عبد الله ع فقال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا
تفعل فقال الرجل ما هو شيء آتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع بالله انت كما في الفقيه ولله انت كما عن الكافي اما سمعت الله يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عنه مسئولا فقال الرجل كانني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها وانا
استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك واستغفر الله واسئله
التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا ومورد الرواية هو استماع الغناء وهو من الكبائر مضافا الى ظهور كون
الاستماع للغناء مع اصوات الملاهي الاخر من العود وغيره وهو من الكبائر والى ظهور الاصرار من السائل على الاستماع المذكور ولو فرض الاستماع المذكور
صغيرة فالاصرار عليه كبيرة وهو من قوله ربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن وقد صرح ابن هشام كما عن الشارح الرضي ايضا ان الاغلب في استعمال كلمة
رب للتكثير بل عن الثاني ان التكثير لها صار كالمعنى الحقيقي والتقليل كالمعنى المجازي المحتاج الى قرينة ومن قول الامام كنت مقيما بل ومن نفس طول
المكث للاستماع فانه لا يبعد حصول الاصرار بالاطالة الكثيرة باعتبار ان كل لحظة منها معصية بل وقوله لا جرم اني قد تركتها ايضا مشعر بعزمه قبل
السؤال على المراجعة على فعله ولا يبعد حصول الاصرار به ايضا ويؤيد ذلك قول الامام كنت مقيما على امر عظيم وقوله ما كان اسوء حالك لو مت
على ذلك اللهم ان السائل كان جاهلا بالحرمة كما هو الظاهر ثم نفرق بين العلم والجهل بالحكم فيكون مع العلم كبيرة ومع الجهل صغيرة لان معصيته ح

الاقدام على ما يحتمله معصية مع عدم السؤال ممنوع كون ذلك كبيرة كما صرح به بعض المتبحرين ولكن بناء على عدم معذورية الجاهل الملتفت المقصر
الظاهر لحوق العقاب المترتب على المحرم الذي ارتكبه لا عقاب التجري مع عدم السؤال فارتكاب الكبيرة مع الجهل المفروض كبيرة وبالجملة مفروض الرواية هو
الكبيرة والتعليل ايضا ان لم يكن فيه ظهور او اشعار باعتبار ما ذكر من القرائن والشواهد بان المعصية المفروضة من الكبائر فلا ظهور يعتد به في التعميم و
دعوى استشعاره من قول الامام اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عنه مسئولا ومن قوله واسئله التوبة من كل ما يكره ومن قوله
فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله من حيث الامر بالتوبة من كل ذنب وترك كل قبيح سواء في ذلك استماع الغناء وغيره والكبائر من الذنوب والصغائر منها
فيثبت الغسل في الجميع كما يقتضيه التعليل والتذييل مدفوعة بانه ليس ظهورا يعتد به بل الظاهر خلافه اذ غسل التوبة انما يكون بعد وقوع التوبة او حين
التعجيل في التوبة فالظاهر ان الغسل الذي امر به الامام بقوله قم فاغتسل المتفرع من التوبة بقوله واني لاستغفر الله لا لما يقع بامره واسئله التوبة من كل
ما يكره اذ لا معنى لامره له بالاشتغال بالغسل المستحب الذي يتعقب من التوبة الواجب تعجيلها بقوله واسئله التوبة من كل ما يكره الى آخر فصل الى آخر
المستغفر بنهاية والمراد منه قبول التوبة الذي ينبغي للانسان سؤاله من الله تعالى في كل حال لا اصل التوبة الواجب عن المعصية التي تصير غاية للغسل
الذي هو محل النزاع وقرينة ذلك امره ع بايقاع الغسل ولولا وقوع التوبة الواجبة منه قبل ذلك لم يامره بتقديم الغسل وهذا معنى دقيق فتوجه
فالاقوى من حيث الدليل عدم استحباب الغسل للتوبة عن المعصية الصغيرة وفاقا للمفيد وظاهر الشيخ في التهذيب عن الكافي والغنية والاشارة والجامع
والروايتين بل ولكل من عبر كالقواعد والارشاد بالفسق نعم لا باس باستحبابه من حيث فتوى جملة من المحققين كجدي العلامة والمحقق الثاني وشيخنا
الشهيد الثاني في المسالك وكاشف اللثام بل وظاهر الشهيد في الذكرى والفاضل الكاشاني بل وفي الكشف بعد قوله وسواء كان الفسق عن كبيرة
او صغيرة كما عن المنتهى ونهاية الاحكام قال ويعطيه اطلاق الاكثر وهو مع احتماله لما احتملناه في عبارة المنتهى والنهاية لم نتحققه لان ان اراد اطلاق الاكثر
للفسق فلا يعطي التعميم لما عرفت من اختصاص الفسق بالكبيرة ومعارض ايضا بما في الروض قال وتقييدهم بالفسق يقتضي عدم الاستحباب للتوبة عن
صغيرة لا توجبه واعترف به في المسالك ايضا عند قول المحقق وغسل التوبة سواء كان عن فسق او كفر قال ومقتضى العبارة عدم الاستحباب للتوبة عن
ذنب لا يوجب فسقا والنص يشمله انتهى وان اراد اطلاق الاكثر للتوبة كالنافع والدروس وغيرهما فلم يتبين ان الاقتصار على لفظ التوبة من الاكثر بل ما
سمعت من الروض من قوله وتقييدهم بالفسق ظاهر في خلافه وعلى كل حال فقد صرح بعض المتبحرين بان التعميم هو المشهور والشهرة المنقولة من مثله مما يتسامح
لاجله المستحب واما ما ذكرناه من الفرق بين اقسام الكبائر بالنحو المذكور فهو غير ثابت لاستناده الى النبوي المذكور ولم يثبت ارادة الغسل فيه من الطهارة
بل عطف الثوب فيه على البدن من دون اعادة لفظ الطهارة دليل على ارادة الطهارة من الخبث لعدم امكان الطهارة المعنوية في الثوب وارادة المعنوية
في البدن ومن الخبث في الثوب مستلزم لاستعمال اللفظ الواحد في معنيين فليس الا ارادة الطهارة من الخبث الممكن في الثوب والبدن وان اراد الفرق بين
مطلق الكبائر والصغائر فنحن موافقوه فتوى في وجه قوى لا دليلا ثم انه في التوبة عن الكفر استدلوا للغسل له مضافا الى الاجماع بامر النبي ع لقيس بن عاصم
وثمامة بن اثال الحنفي لما اسلما بالاغتسال وفي الكشف ويمكن ان يكون لوجوب غسل عليهما الجنابة وغيرها وكذا في الحبل المتين لشيخنا البهائي قيل ولا يخفى ضعفه
لان خلقا كثيرا اسلموا والكون على الجنابة لم يكن مختصا بهما من بين الخلق فتبين ان الغسل كان للاسلام لهما ولم يكن واجبا قلت وعن المجلسي عن كتاب سلام بن
ابي عمرة عن معروف بن خربوذ المكي عن ابي جعفر ع قال دخلت عليه فانشأت الحديث فذكرت باب صدقة فقال لا اراك الا هناك اخرج عني قال قلت جعلت
فداك اي اتوب عنه فقال لا والله حتى تخرج الى بيتك وتغسل ثوبك وتغتسل وتتوب عنه الى الله كما يتوب النصراني من نصرانيته وظاهر الرواية
الاغتسال للكفر بقرينة قوله ما اراك الا هناك وقوله كما يغتسل النصراني من نصرانيته قال بعض الفضلاء ويمكن الاستدلال بهذه الرواية على غسل
التوبة من الفسق سيما مع ملاحظة علو شان معروف ومما يستحب له الغسل ايضا صلوة الحاجة وصلوة الاستخارة من الصلوة الواردة لهما واخبارهما كثيرة
وكيفيتها مختلفة ذكرها الشيخ في التهذيب والصدوق في الفقيه في الاغسال والصلوات وغيرهما في غيرهما بل علت لهما كتب مستقلة ومن اراد الوقوف
على اخبارهما فليطلبها من مظانها والغسل لصلوتهما معروف عند اصحابنا قديما وحديثا ونقل الشهرة العظيمة والاجماعات مستفيض في كتبهم ولكن
الذي يستفاد من اخبارهما واستدلال الاصحاب استحباب الغسل المخصوص للصلوة والاذكار الواردة عن الائمة الاطهار والظاهر جواز جعل الحاجة هو الامر
وطلب الخيرة من الله تعالى في امر فيستعمل الغسل والصلوة والاذكار الواردة لطلب الحاجة ويجعل حاجته طلب الخيرة من الله في امره فيكتفي بها عن استخارة الى
ان يوفق الله له ما هو الخير والصلاح في امره اذا اراد هذا القسم من الاستخارة التي هي مشاورة وبالجملة اخبار الغسل وصلوة الحاجة بالانحاء المذكورة
كلها من حيث اطلاق الحاجة تشمل الاستخارة وفقرات روايته مرازم شاهدة له بل الصدوق في الفقيه ذكر في الصلوة للحاجة ما رواه مرازم مع انها في
التهذيب منقولة في صلوة الاستخارة بل يمكن ادخال جملة من الغايات كالاستسقاء والمباهلة ونحوهما في الحاجة واستعمال الآداب الواردة لها من الغسل والاذكار

ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة

لما فضلا عن الصلوة المخصوصة الواردة ثم ان ما تقدم من عبارة فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون قال منها وغسل الاستخارة وغسل طلب الحوائج وفى خبر سماعة بن مهران المتقدم قال وغسل الاستخارة يستحب والاطلاق الخبرين مع عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحب يقضى باستحباب الغسل لمطلق الاستخارة ولطلب الحاجة وان لم يصل مطلقا بل لم نعثر فى الاخبار الواردة فى الكيفيات المخصوصة للحاجة مثلا بل والاستخارة يقضى بذلك ايضا وان ما اشتمل عليه من الغسل والصلوة والاذكار ونحوها كلها اداب شرعت لطلب الحاجة ولا توقف لبعضها على الاخر كبعض المركبات الشرعية التى اذا انتفى بعضها انتفى المقصود من اصله ويستحب ايضا الامور من الافعال غير ما تعرضه فى المتن منها صلوة الاستسقاء صرح به جماعة من المتقدمين والمتأخرين وعن المعتبر انه قال ذكره جماعة من الاصحاب منهم المرتضى والمصباح وعن الغنية الاجماع عليه ومن الاخبار لم اقف الا على خبر سماعة المتقدم وفيه وغسل الاستسقاء واجب بعد حمل الواجب فيه على المستحب المؤكد كما فى غيره ومقتضى الخبر استحبابه لمطلق الاستسقاء وهو الدعاء لطلب المطر مع احتمال ارادة المعهود وفى كلام الاكثر من تعرض له مضاف الى صلوة الاستسقاء وقد اشرنا سابقا الى امكان دخول هذه الغاية فى عنوان الحاجة التى يستحب لطلبها الغسل ومنها الغسل للمباهلة مع الخصم وقد اشرنا اليه سابقا وان العلامة المجلسى الكبير احتمل فى رواية الغسل يوم المباهلة ارادة المباهلة مع الخصوم وان المباهلة مشروعة من السابق وعلى كل حال يدل عليه ما فى خبر سماعة المتقدم وغسل المباهلة واجب ويكفى ذلك فى الاستحباب منضما الى فتوى جملة من الاصحاب وما رواه ابو مسروق المنقول عن الكافى وفيه فادعهم الى المباهلة قلت وكيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان الحديث فغير معلوم ان قول الراوى فيه واظنه قال مختص بالصوم او به وبالغسل وان قيل ان الظاهر اختصاصه بالصوم لكن ليس ظهورا يعتد به فلا ينهض دليلا ومنها الغسل لاخذ التربة الحسينية من القبر الشريف فى الكشف يمكن ادخاله فى الحاجة والدليل عليه الاخبار الواردة بخصوصه منها ما عن العلامة المجلسى فى البحار عن جابر الجعفى قال دخلت على مولانا ابى جعفر ع فشكوت اليه علتين متضادتين اذا داويت احدهما انتقضت الاخرى كان بى وجع الظهر ووجع الجوف فقال لى عليك بتربة الحسين بن على ع فقلت كثيرا ما استعملها ولا تنجع فى قال جابر فتبينت فى وجه سيدى ومولاى الغضب فقلت يا مولاى اعوذ بالله من سخطك وهو حديث طويل الى ان قال فاذا اردت ان تاخذ من التربة فتعمد لها اخر الليل واغتسل لها بماء القراح والبس اطهر اطمارك وتطيب بسعد الحديث وقريب منه ما عن ابن طاوس فى مصباح الزائر ومنها الغسل لصلوة الشكر نص به جماعة وعن الغنية الاجماع عليه بل يدخل فى طلب الحاجة لان الشكر ربما ازدياد النعمة وهو من اهم الحوائج فيشرع لها الغسل والصلوة الواردان لطلب الحاجة ومنها الغسل للوقوف بعرفات والمشعر صرح بها جملة وعن الخلاف الاجماع عليهما وعن الغنية ذكر الاجماع على الاول وهو ايضا منصوص ولم نقف على نص فى الثانى وعلى كل حال فهذا الغسل فى عرفات للوقوف فيها وهو غير الموظف لليوم فلا يجزئ احكام احدهما على الاخر ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لما تقدم فى قضاء غسل عرفة عن احدهما قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك الحديث وهو مروى باسانيد عديدة ومنها لمن قتل وزغة وصرح به جماعة بل عن البحار نسبته الى الاصحاب وانكر النسبة بعض المتأخرين ويدل عليه مضافا الى مرسلة الصدوق فى الفقيه والهداية رواية عبد الله بن طلحة عن الصادق ع وقد سئل عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ فاذا قتلته فاغتسل ومع ذلك فما عن المحقق كبعض اخر من التوقف فى الحكم او منعه لا وجه له ومنها لمس الميت بعد غسله لخبر عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع قال يغتسل الذى غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل وقد يستشعر ايضا من ذيل ما اورده فى التهذيب عن حريز عن الصادق ع قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب فان التعليل فيه ظاهر فى انه اذا مس البدن عليه الغسل ومن المعلوم عدم الوجوب فيكون مستحبا واما ما فى الرواية المتقدمة ان الغسل فى سبعة عشر موطنا من قوله واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد فليس فيه دلالة واضحة على الحكم لاحتماله وجوها واختلاف النسخ فيها على وجه لا تركن النفس بارادة معين منها ومنها الغسل للسفر لمرسلة ابن طاوس قال وروى ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل وذكر له دعاء وفى خصوص الخروج الى زيارة قبر مولانا ابى عبد الله الحسين روحنا فداه ورد الغسل مع صيام ثلاثة ايام يوم الاربعاء والخميس والجمعة وهو غير الغسل الوارد للزيارة كما عن التهذيب وفيه فاغتسل تلك الليلة اى ليلة الجمعة قبل المغرب ثم تنام على طهر واذا اردت المشى اليه فاغتسل ولا تتطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تاتى القبر وظاهره استحباب غسلين لكن الظاهر ان مورد هذين الغسلين وصيام الثلاثة هو المسافر الى قبره ع لا المجاور لمرقده فانما عليه غسل الزيارة فقط والله العالم ومنها الغسل للعمل المعروف بعمل ام داود واصله دعاء الاستفتاح بكيفية خاصة وملحقات ماثورة عن مولانا الصادق ع ذكره العلامة المجلسى ره وغيره واورده عن ابن بابويه والشيخ وابن طاوس باسانيد معتبرة وهو من موارد الغسل لطلب الحاجة فان ورودها الوضع بمجردها ودعائها انها كيفية خاصة من الصلوة والاذكار وغيرها لقضاء الحاجة فتدخل فى بابه

فى الغسل للمس

وقد ورد

وقد ورد فى النص ان العمل المذكور لكل حاجة ومنها ما ارسله ابن بابويه فى المحكى عنه ان مولينا امير المؤمنين ع كان يغتسل فى الليالى الباردة طلبا للنشاط فى صلوة الليل وقيل ويمكن ادخاله فى الغسل لطلب الحاجة مع كون النشاط حاجة مطلوبة له فان الظاهر مما شرع لطلب الحاجة ان الغاية طلب الحاجة وسؤالها لو بوجه فتامل ويدخل فى الحاجة خصوص التظلم الى الله تعالى من ظلم ظالم وقع على الانسان وطلب دفع مظلمة ان خافها وقد ورد لها بالخصوص الغسل والصلوة واذكار ماثورة عن مكارم الاخلاق فهذا وامثاله مما تقدم من الاستسقاء والشكر وغيرهما من موارد الحاجة يشرع لكل من الغسل والصلوة او الاذكار الواردة فى طلب الحاجة لا ينافيه الخصوصية ان لم يكن ما ورد بالغسل له بخصوصه ماضيا باثباته بناء على ما اشرنا اليه من ان الغسل فى الاخبار السابقة للحاجة وكذا الصلوة غير مربوط بسائر الاداب نعم مع ثبوت ما ورد فى كل مما ذكر يكون هو الماثور فى خصوصه من الحوائج وكذا من هذا القبيل ما ورد عن مولينا الكاظم ع من كان له الى الله حاجة واراد ان يرانا وان يعرف موضعه فليغتسل ثلاث ليال يناجى بنا فانه يرانا ويغفر له بنا نقل عن اختصاص المفيد كذا ما نقله الفاضل الكاشانى فى حواشيه على ربيع الضراعة من الغسل لقراءة دعاء العلوى المصرى لهلاك العدو بل وجملة من الادعية والاذكار الواردة الخاصة التى نقلها بعض العلماء او الصلحاء الكاملين لمطالب خاصة بكيفيات خاصة وذكروا انها الغسل ولم يتضح مدركها ودليلها فيشرع الغسل فى جميع ذلك لا بقصد الخصوصية بل من باب انه طلب الحاجة بل والصلوة ايضا بالتقريب السابق واليه يرجع ما عن ابن الجنيد من استحباب الغسل عند كل فعل يتقرب به الى الله تعالى ويلجاء فيه اليه كما سيأتى ومنها ايضا الغسل للحجامة لرواية زرارة المتقدمة التى استند بها المفيد لقضاء غسل عرفة بالطريق الوارد عن الكافى وفيه اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والحجامة الحديث وظاهر الكشف الاعراض عنه فقال لكنه مقطوع ويحتمل تصحيف الجمعة لان ابن ادريس حكى الخبر عن كتاب حريز بلفظ الجمعة واسنده الى ابى جعفر ع انتهى وفيه ان الاحتمال المذكور غير قادح بالنسبة الى الاستحباب الذى يكفى فيه بلوغ الثواب لا مانع من استحباب كل من غسلى الجمعة والحجامة استنادا فى كل الى احد النقلين لصدق البلوغ وعن المفيد فى مسائل الغرية وليغتسل لرمى الجمار فان منعه مانع فليتوضأ وفى الكشف عن الخلاف الاجماع على عدم استحبابه قلت وفى حسنة الحلبى نص على عدمه ايضا ففى التهذيب عنه عن الصادق ع قال سئلته عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وفى الصحيح عن الغسل اذا اراد ان يرمى فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا وما ورد فى خبر ابن مسلم كما فى التهذيب عن ابى جعفر ع لا ترم الجمار الا وانت على طهر وفى ذيل خبر احمد بن مسعود والطهر احب الى فلا تدعه وانت تقدر عليه فلا بد كان على ارادة من استحباب الطهارة من الحدث له لاطلاق الطهر ولعل المفيد اراد ايضا بالاغتسال له الاغتسال من الحدث حيث ان عبارته ظاهرة فى الوجوب فهو يرى وجوب الطهر للرمى كما صرح به فى المقنعة وتوجيه قوله فان منعه مانع فليتوضأ ببعض الوجوه الممكنة لكونه نوع طهارة تبعد المنع عن الرافع او ان الوضوء المستحب مع الاغسال الواجبة ولو فى الجنابة استحبابا اصليا فيه على القول به او احتياطا للخروج عن الخلاف ونحو ذلك من التاويلات وقال فى المقنعة فان قدر على الوضوء فليتوضأ وان لم يقدر اجزء عنه غسله ولا يجوز له الرمى الا وهو على طهر وهو ايضا ممكن الحمل على الطهارة اى ان كان محدثا فليتوضأ وان لم يقدر اجزء عنه غسله الذى وقع منه للعيد اما بناء منه على الاجتزاء بالغسل المستحب عن الوضوء او باعتبار الوضوء الذى وقع منه منضما الى الغسل فيكون قوله ولا يجوز له الرمى الا وهو على طهر احتياطا لا بعد التفصيل فهذه التاويلات وان لم تخل من البعد لكنها اخلص كلامه طاب ثراه عن مخالفة النص والاجماع جيدة هذا وظ عبارة البعض فى غسل زيارة المشاهد المشرفة حيث عبر بزيارة المعصوم او المعصومين كما عن الموجز والمحرر والبيان والنفلية والاثنى عشرية وغيرها عموم استحبابه لزيارة كل معصوم ويدل عليه ما تقدم من عبارة فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون الى ان قال وغسل زيارة البيت وغسل دخوله وغسل الزيارات مؤيدا بالاطلاق المذكور من الفتوى بل وبالاقتصار على لفظ الزيارة جملة من الفتاوى بل فى الكشف نسبة الاقتصار المذكور الى الاكثر وفى نهاية الفاضل والاقرب عندى استحباب الغسل عن الافاقة من الجنون لما قيل من ان من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا وليس واجبا لاصالة الطهارة فيستصحب والناقض غير معلوم ولان النوم لما كانت مظنة للحدث شرعت الطهارة منه انتهى وفى الذكرى بعد نقل الحكم والتعليل عنه قال والحكم لا نعرفه والتعليل لا نثبته ثم قال نعم روى العامة ان النبى ص كان يغمى عليه فى مرض موته فيغتسل فيكون الجنون اولى وظ ضعف هذا التمسك قلت لا داعى للفاضل الى هذا التمسك الضعيف قوله والحكم لا نعرفه فيه ان الحكم هو استحباب الغسل احتياطا عن الحدث مع حصول الشك فيه بملاحظة ما قيل من الانزال واعترف باستحبابه للاحتياط فى الذكرى وكذلك عنه فى البيان واثبته غيره ايضا بل لا اجد مخالفا فيه قوله والتعليل لا نثبته فيه ان العلة ليس حصول الانزال كى لا يحققه بالجنون بل الشك فى حصوله وهو يحصل بملاحظة ما قيل ولعله حمل كلام الفاضل على ارادة انه من الاغسال المندوبة بلا وان سببه الافاقة من الجنون لا الغسل من الحدث وربما يوهم ذلك قوله الغسل عن الافاقة مع ان تعليله بما قيل من ان من زال الخ لا سيما قوله فاذا افاق اغتسل احتياطا وخصوصا مع قوله وليس واجبا لاصالة الطهارة الخ من التصريح بارادة ما ذكرنا من الاستحباب الاحتياطى وان الغاية هو الاحتياط عن الجنابة

فى الغسل من الحجامة

قال فى الذكرى

قال في الذكرى ولو صح الاول اشير الى ما قيل من الانزال كان غسلا ينوي به رفع الجنابة وخصوصا عنده لاشتراطه في نية الطهارة كما ينوي في غسل واجد
المني على الفراش المشترك قلت ولا لعل الفاضل يلتزمه ولم يتبين منه انكاره له ولا باس به على مذهبه في النية وثانيا لان لا ينوي رفع الحدث الذي
هو السبب الاصلي في نحو هذا الغسل بل ينوي السبب العارضي وهو الشك في الحدث والاحتياط عنه كما سيأتي في ذيل الاغسال المستحبة وبالجملة انكار الشهيد
وغيره من بعض من تأخر عنه هذا الغسل مبني على حملهم للغسل المذكور على المستحب بالاصل حيث وقع منه ذلك في عداد الاغسال المستحبة بالاصل مع
انه وقع منه ومن جملة غير الفاضل ايضا عد الغسل الواقع المستحب كالغسل للشك في رفع الحدث كواجد المني في الثوب المشترك واعادة الغسل عند
العذر الذي حصل في اشتمال الغسل على خلله كالجبيرة والتقية والتولية ونحو ملحوظ وجامع خلاف من قال بوجوبها في عداد الاغسال المستحبة كما في
الكشف وعن البيان والنفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي وتقدم نحو ذلك في الوضوء ايضا ولا يخفى ان مقتضى تعليل الفاضل المزبور بما قيل من الانزال
وانه للاحتياط عند عدم استحبابه مع فرض عدم الشك في حصول الانزال ونحوه يفرق عن كونه مستحبا بالاصل للافاقة ولعل ما في الكشف عن المنتهى من رده
بان الاستحباب حكم شرعي مفتقر الى دليل ولم يقم مقصود به الرد على استحبابه بهذا النحو كما ذهب اليه بعض العامة استنادا الى ما تبرع به في الذكرى للفاضل
من الخبر العامي دون ما ذكرناه بل هو الظاهر نظرا الى ما حكي عنه من انه حكى الغسل للافاقة عن الحنابلة والغسل للصبي اذا ادرك عن بعض الحنفية ثم نفاهما
لانه حكم شرعي يقف على الدليل الشرعي وعن اشراف المفيد استحباب الغسل لمن اهرق عليه ماء غالب النجاسة ولم يعرف له وجها فان كان للاحتياط
عن نجاسة الماء كما قيل فينبغي الغسل بالفتح ولعله استفاده من نص لم نعثر عليه وفي الحدائق ان الشيخ في التهذيب ذهب الى استحباب غسل الميت اذا مات جنبا
مقدما على غسل الميت لخبر العيص عن الصادق ع انتهى والذي يظهر منه انه لم يركن اليه مذهبا بل احتمله احتمالا للجمع بين الاخبار المثبتة له والنافية
له كما هو دابه في غير المقام فانه رجح الروايات النافية له وطرح المثبتة ثم قال ولو صح احتمل ضربا من الاستحباب ثم اول الروايات المثبتة له بوجه اخر وفي
الوسائل عقد بابا لاستحباب غسل المرأة من طيبها لغير زوجها وروى الكليني باسناده الى سعد ابي عمر الجلاب عن الصادق ع قال ايما امرأة باتت
وزوجها عليها ساخط في حق لم يتقبل الله منها صلوة حتى يرضى عنها وايما امرأة تطيبت لغير زوجها لم تقبل منها صلوة حتى تغتسل من طيبها كغسلها
من جنابتها قال ورواه الصدوق مرسلا انتهى وفي الحدائق الظاهر ان المراد بالاغتسال انما هو غسل الطيب وازالته وان تبالغ كما تبالغ في غسل الجنابة
بايصال الماء الى جميع بدنها وشعرها لازالة الطيب قلت لا داعي الى ارتكاب هذا الخلاف الظاهر مع امكان تسبيب التطيب للاجنبي في نظر الشارع
للغسل وكونه نوع عقوبة عليه كما نص عليه في السعي الى رؤية المصلوب خصوصا بعد ما عهد منه تقريب البعيد وابعاد القريب وعن ابن الجنيد استحباب

ومنها لدخول الحرم

الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله ويلتجأ فيه اليه وسيأتي الكلام فيه واما ما يستحب من الاغسال للمكان فمنها لدخول الحرم لمكة المعظمة والمدينة
الطيبة والمسجد الحرام ونفس بلدة مكة والكعبة وبلدة المدينة ومسجد النبي ص اما للحرمين فيدل عليه ما في التهذيب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن
احدهما وفي الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع وفي الوسائل عن الخصال باسناد حسن قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا دخلت الحرمين مضافا
الى ما ورد بلفظ الحرم المنصرف الى حرم مكة والى الاجماع وعدم الخلاف المنقولين فيه وفي كشف اللثام عن الخلاف الاجماع على عدم فرضه وقال جدي
العلامة في المصابيح ولم اجد ذلك في الخلاف قلت ويؤيده اعترافه في التهذيب بما ادعاه في المقنعة من نفي الخلاف في ان غسل الاحرام سنة واستدل له
بالاخبار المذكورة واما لدخول المسجد الحرام فلم يوجد فيه نص بالخصوص وعن شرح الدروس لا مستند له الا ما في التهذيب عن ابن مسلم قال الغسل من الجنابة
الى ان قال وحين تدخل الحرم واذا اردت دخول البيت الحرام قال المراد بالبيت الحرام هو المسجد دون الكعبة وبان الغسل لدخول المسجد هو بعينه الغسل
للزيارة والطواف ويستفاد الاستدلال الاول من المدارك ايضا وفيهما ما لا يخفى نعم يستند فيه الى رسالة الفاضل في النهاية وشيخنا الشهيد الثاني
في الروض عليه النص والاجماع المنقول عن الشيخ في الخلاف وعدم الخلاف عن ابن حمزة والى فحوى ما دل على استحبابه لدخول مسجد النبي ص فانه اولى به ونحو
ما في التهذيب عن الكليني عن الحلبي عن الصادق ع قال ان الله تعالى يقول طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا
وهو طاهر وقد غسل عرقه والاذى وتطهر فان تعليله التطهر لدخول مكة بارادة الله تطهير البيت يعطي اولوية اقتضاء ارادة تطهير البيت للتطهير
لدخول المسجد وربما استدل ايضا بالاخبار المتضمنة لان من انتهى الى الحرم اغتسل قبل دخوله وان لم يمكن فبعده قبل دخول مكة وان لم يمكن فبعد
دخول مكة في بيته ومنزله كرواية ابان بن تغلب المنقولة عن الشيخ في حج التهذيب في ذيلها ولو لم يتمكن من الغسل عند دخول الحرم فليؤخره الى ان يتمكن قبل دخول
مكة فان لم يتمكن جاز ان يغتسل بعد دخول مكة وفيه ايضا عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخله
وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة وبهذا المعنى اخبار اخر فان الظاهر منها ارادة الاغتسال لدخول المسجد الحرام
قلت ولعله من حيث منافاة كونه لدخول الحرم او دخول مكة لما هو المعروف من ان الغسل للدخول في مكان يكون قبل دخوله وفيه ان الثاني غير لازم

على ما ذكرناه

على ما ذكرناه في اغسال ليالي رمضان من عدم اقتضاء كون الغسل مكانيا لزوم وقوعه قبل الدخول فيه بل وعلى التسليم اقتضائه ذلك انما هو
الاصل وهذا الغسل مستثنى بظاهر الاخبار كاستثناء جملة من الاغسال وان الاخبار محمولة على مقام العذر كما يقضي به قوله في خبر ابان
ومن لم يتمكن فليؤخر كما عن الشيخين بل عن الاكثر فلا قرينة على ارادة الاغتسال لدخول المسجد الحرام وينافي هذا الحمل خبر ذريح المنقول في حج التهذيب
قال سألته عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت وان اغتسلت بمكة فلا باس وان اغتسلت في بيتك حين تنزل
بمكة فلا باس القاضي بالتخيير مع الامكان والاختيار الا انه مناف لاقتضاء المكانية التقديم كما ذكروه سواء اريد منه المسجد او الحرم واما الغسل
لدخول البلدتين فعن الغنية الاجماع عليهما وعن الوسيلة عدم الخلاف فيهما وعن الشيخ الاجماع على الغسل لدخول مكة وفي الكشف عن الخلاف
الاجماع على عدم الغسل لدخول مكة وفي مصابيح جدي العلامة لم اجد ما ذكره في الكشف في الخلاف بل الموجود في حجه اجماع الفرقة على استحباب
الغسل في سبعة مواضع منها دخول مكة قلت ولعل ما نفاه في الخلاف استحباب الغسل لدخول مكة مستقلا اما بمعنى عدم مشروعيته تعدد
الغسل له ولدخول المسجد مثلا كما يظهر من صاحب المدارك وغيره في كتاب الحج بل انكر على المحقق وغيره حيث استفاد منهم التعدد ولا يبعد
استفادة الاتمام من اخبار الباب هناك او بمعنى عدم لزوم التعدد في الاتيان بالوظيفة ولا يبعد دعوى الاجماع في كل من المقامين وان كان
الاول اقرب الى تعبيره بمعقد الاجماع والثاني اوفق بانعقاده فتوهم منه في الكشف عدم مشروعية الغسل له اصلا وعلى كل حال فيدل عليهما
من النص ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار وفيها وحين تدخل مكة والمدينة وما في فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون الى قوله وغسل
دخول المدينة وغسل دخول الحرم وغسل دخول مكة وما فيه ايضا من قوله وروي ان الغسل اربعة عشر وجها الى ان قال ودخول مكة
ودخول المدينة وما في التهذيب من صحيحة عبد الله بن سنان وفيها وعند دخول مكة والمدينة مضافا الى ما ورد في مكة مما تقدم في ذيل
خبر ابن الحلبي عن الصادق ع فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر الخ وما في ذيل خبر يونس بن يعقوب رواه في التهذيب فيه ويستحب
ان يغتسل قبل دخول مكة وفي المدينة من صحيحة معوية بن عمار عن الرضا ع اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها واما
لدخول مسجد النبي ص فعن الغنية عليه الاجماع وعن ابن حمزة نفي الخلاف عنه ويدل عليه ما في التهذيب عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال الغسل
من الجنابة الى قوله واذا اردت دخول مسجد رسول الله ص واما لدخول الكعبة فعن الخلاف والغنية الاجماع عليه وعن ابن حمزة نفي الخلاف
وفي خبر سماعة وغسل دخول البيت واجب وفي خبر ابن مسلم واذا اردت دخول البيت الحرام وفي خبر ابن سنان ودخول الكعبة وفي خبر محمد بن
مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال ويوم تدخل البيت وفي خبر معوية بن عمار الغسل من الجنابة الى ان قال وحين تدخل الكعبة هذا
والذي يتحصل من هذه الاخبار مع ملاحظة خبر ابان المتقدم وخبر اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله المتقدم وخبر ذريح ان كلا من دخول حرم
مكة ودخول بلده ودخول المسجد الحرام ودخول البيت غاية مستقلة للغسل بل لم يتحقق خلافا فيه ممن تعرض لهذه الغايات الخمس كلا او بعضا
عدا ما في الكشف وغيره عن المفيد من اختصاصه لمكة بمن اراد الدخول لاداء فرض ونفل بها مع ان الذي وجدناه في المقنعة الاستحباب مطلقا واما
ما في حج المدارك من ان مقتضى الاخبار استحباب غسل واحد اما قبل دخول الحرم او بعده الى ان قال فما ذكره المص وغيره من استحباب غسل لدخول مكة
واخر لدخول المسجد الى اخر كلامه فالظاهر ان انكاره على المحقق وغيره من ظهور كلامهم في تعدد الغسل وتكراره لا كون شيء من المذكورات غاية وهو
مقام اخر وفيه كلام ياتي في كتاب الحج اذا من الله علينا بالتوفيق وربما ظهر من بعض المتبحرين استفادة مخالفته في كون الغايات متعددة وليس كذلك
فانه ذكر في باب الاغسال الظاهر منه الاعتراف بان كلا منها غاية واستدل لها بالروايات وعدم ذكره وتعيينه لغاية الغسل الواحد الذي حصره في
كتاب الحج قرينة عدم انكاره لشيء من هذه الغايات ايضا ثم ان الفاضل في النهاية نص على استحباب الغسل لدخول المشاهد الائمة ع بل وعن ابي العباس
والصيمري ذلك ايضا وعلله في النهاية بالروايات ولم نعثر على نص بالخصوص ومع احتمال ارادتهم الغسل عن الاحداث فانه مستحب لدخول المشاهد بلا
اشكال ان لم نقل بوجوبه كما تقدم يمكن الاستدلال له بان الغسل لدخول المشاهد زيادة تعظيم لها وهو راجح شرعا ومنه يتضح التوجيه لما ذكره
في الذكرى وغيره عن ابن الجنيد من استحباب الغسل لكل مشهد او مكان شريف او يوم وليلة شريفة وعند ظهور الاثار في السماء وكل فعل متقرب
به الى الله تعالى ويلجأ فيه اليه والظاهر ارادته ما ثبت لخصوص من الزمان والمكان مزيد عظم وشرافة عند الشارع لا ما يحتمل شرفه ولو باعتبار انه
محترم عام لكونه من سائر ايام الاشهر الحرم او من مطلق مشاعر العبادات مثلا وكذا الفعل المتقرب المنتجي به الى الله المراد به بعض الادعية والاذكار
والاوراد الخاصة التي يناجي بها العبد ربه وينقطع فيها اليه ويتوسل بها الى حضرته لحصول بعض المطالب او نفس القرب الى جنابه ويشهد قوله
ويلجأ فيه به الى الله والا لزم استحباب الغسل لاكثر الازمان والاماكن والعبارات والعموم بهذا النحو كاد يقطع بعدم ارادته وصرح بهذا التقييد

بعض المتبحرين

بعض المتبحرين بل وقوله عند ظهور الآثار في ليشمل المراد به الغسل للغاية المطلوبة عندها بما لا خطر ما ورد من انه ينبغي للعباد عند ظهور الآيات ومايل
والآثار المخوفة التضرع والتخشع والالتجاء والانقطاع فيها الى الله بطلب المغفرة والانابة والاجتماع في المساجد على الصلوة لحصول مزيد الجزع والضوضاء
لدى ساحة البارى وجمع هذا المقيد يحسن الحكم المزبور لان الغسل من حيث كونه نظافة ونزاهة وانه نوع طهارة لا شك في انه من زيادة التعظيم المانع
لمن الغايات في الانظار لا سيما في عرف المتشرعة ويوضح ذلك ما سمعت من الحكم بوجوبه لرافع الحدث منه ومن الوضوء واستحبابهما لبعض الغايات
استنادا الى التعظيم مضافا الى التدبر في موارد الاغسال المستحبة واخبارها لا سيما الاخبار الواردة منها في الاعياد المعظمة والاوقات المشرفة كليالي القدر
وغيرها ويغنيك عن استقصائها ملاحظة ما تضمن لغسل برؤية الفرس من خبر المعلى بن خنيس ولغسل التاسع من الربيع الاول من نقل احمد بن اسحق المذكور
على طوله في البحار وغيره والنبوي المتقدم قال في الجمعة هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا وما تقدم عن الصدوق في العلل والعيون وعن محمد بن
سنان عن مولينا الرضا انه كتب اليه علة غسل العيد الجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقبال الكريم الجليل وطلب المغفرة لذنوبه وليكون
لهم يوما معروفا يجمعون فيه على ذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة في النوافل والصلوات فان المستفاد من نحو هذه
الاخبار وما ورد في استحبابه لبعض الاماكن والمشاهد المعظمة ان الغسل فيها في نظر الشرع من التعبد مزيد الاكرام والتعظيم بحصول النظافة فيه ومن التجليل
والاحترام للوقت الخاص والمكان الخاص باعتبار الامور العظام والنعم الكرام الواقعة فيه او باعتبار عظم المكان وشرافته ومتى عرفنا زمانا او مكانا
له اختصاص في نظر الشرع بمزيد العظم والشرف فلا باس بالغسل له وان لم يرد بخصوصه امر بعد ما تحقق ان الغسل في نظر الشرع والعرف من باب التعظيم والتوقير
واما ما ذكره من استحبابه لكل فعل يتقرب ويلتجاء به الى الله بالتقييد المذكور فهذه الغاية مع ما ذكر من الغاية المطلوبة عند ظهور الآثار السماوية
لما ورد باستحباب الغسل للحاجة واي حاجة اعظم مما تضمنته الغايات المزبورة وليس ما ذكر من القياس في شيء كما نسبوه اليه في هذا الحكم ونحوه بقوس
واحد عن الفاضل موافقة له في الزمان والمكان بل المحقق ايضا وافقه فيهما وفي الكشف ايضا التصريح بالموافقة في المكان وظهور الميل في
الزمان وعكسه في الروض وفي المدارك ظهور الميل في الزمان ايضا بل جملة من الاصحاب ذكروا الغسل لدخول مشاهد الائمة مع ظهور الوفاق على عدم
ورود نص به فلا مستند له غير شرف المكان كما علله به في الكشف بل استحباب الغسل الرافع للحدث لدخول مشاهد الائمة مما لا اشكال فيه عندهم حتى ان
جمع كثير الى وجوبه وعمدة دليلهم في الوجوب والندب به من التعظيم واذا كان الغسل الرافع بنفسه كان الاغتسال مع وجود الطهارة من زيادة التعظيم
بلا اشكال باعتبار حصول النظافة والنزاهة معه وبالجملة عموم الحكم المزبور في الزمان والمكان الشريفين ليس بذلك البعيد ان لم يكن الاجماع على
خلافه وقد عرفنا انه مقتضى كلام جملة وانما اشتهر النسبة الى ابن الجنيد لتصريحه بهذا العموم الذي هو مقتضى كلام غيره واما الاخران فيه خلاف
نحو الحاجة على التقييد المذكور ومن غير تامل ومما يستحب له الغسل تولد المولود وفي عده من الاغسال المستحبة مسامحة لان القائم بالمكلف هو
تغسيل المولود كما ان من عد وضوء الميت من الوضوءات المستحبة وعلى كل حال فقد قيل بالوجوب وهو ظاهر الصدوق في الفقيه والمنقول عن ابن حمزة
وغيره لكنه شاذ متروك والنص به ما رواه في الفقيه وغيره بل المشايخ الثلاثة عن سماعة بن مهران عن الصادق ع في حديث سئله عن غسل الجمعة فقال
واجب الى ان قال وغسل الجنابة واجب وغسل الحيض واجب وغسل المستحاضة واجب الى ان قال وغسل النفساء واجب وغسل المولود واجب وغسل
الميت واجب وغسل من مس ميتا واجب وغسل المحرم واجب الا من به علة وغسل دخول البيت واجب وغسل دخول الحرم واجب ويستحب ان لا يدخله الرجل
الا بغسل وغسل المباهلة واجب الحديث وفي الوسائل الاستنابة الى رواية ابي بصير عن علي ودارم بن قبيصة عن الرضا عن النبي ص اغسلوا صبيانكم
من الغمرة فان الشيطان يشم الغمر فيفزع الصبي في رقاده ويتاذى به الكاتبان قلت ولعل المراد ان تعليل الغسل بان الشيطان يشم الغمر الخ يقتضي
باستحبابه كلما وجدت العلة وسنه حين الولادة لمصاحبة الغمر المذكور ايضا ويؤيده ما في نهاية الفاضل قال غسل المولود عند الولادة لانه خرج من
محل الخبث فاستحب غسله وفيه ان المستحب للغمر كما ذكر في الرواية الغسل بالفتح فالذي يقاس عليه بعد تسليم كونه من منصوص العلة غسل المولود بالفتح
لا غسله بالضم وبه يظهر ما في الكشف قال يجوز ان يكون الوجوب في كلام ابن حمزة والخبر بمعنى انه لا يطهر الا به فان ما لا يطهر الا به هو الغسل بالفتح ايضا
وما في الرواية الغسل بالضم وكذا ما نوى ابن حمزة حيث انه فيما نحن فيه واما ما علل به في النهاية وما شابهها مقصود بها تقريب الشرع وعلية الاحكام
الى الاذهان ومناسبتها الحكم والمصالح وليس مراده عدها من العلة المنصوصة والمناط المنقح ثم ان الذي يظهر من جماعة استفادة الاستحباب من الرواية
من حيث اطلاق الواجب على جملة من المستحبة قطعا فيكون قرينة على ارادة تاكد الاستحباب وفيه ان الخبر مشتمل على بعض القرائن المفيدة لارادة الاستحباب
كما ذكر وقوله وغسل دخول الحرم واجب ويستحب ان لا يدخله الرجل الا بغسل وعلى قرائن تفيد ارادة الوجوب كعده جملة من الاغسال الواجبة فيها
مع عده الواجبات من الاغسال مواليه وذكر غسل المولود في اثنائها على نحو ما تقدمه وما تاخره اغسال واجبة ومن هنا ذهب من ذهب الى وجوبه وقد

يستفاد منه شيء من الوجوب والاستحباب فالاحسن ان يقال ان الرجحان في الجملة مقطوع من الرواية والاصل برائة الذمة من الوجوب فيبقى رجحان بلا منع
من الترك وهو مفاد الندب قال في الروض وغسل المولود الى ان قال وللخبر ثم قال واوجبه ابن حمزة محتجا برواية ضعيفة وهو ظاهر في استناد القائل
بالوجوب برواية اخرى غير خبر سماعة ولم نذكر لهذا الغسل غير الخبر المذكور الا ان يريد بالرواية الضعيفة خبر سماعة لما فيه من ضعف السند كما صرح به
غير واحد وان الرواية الضعيفة لا تنهض دليلا للوجوب لكن الحمل على الاستحباب لما تقرر في قاعدة التسامح وعلى كل حال فبعد تحقق الاتفاق من الاصحاب
على الاستحباب في المقام ومتروكية القول بالاستحباب يحصل الغناء عن ورود النص في ندبه وقد يقال ان الاتفاق المذكور قرينة على ارادة الاستحباب
المؤكد من لفظ الواجب في قوله وغسل المولود واجب فيكون من النص في الاستحباب واذ ثبت بالنص والفتوى مشروعية هذا الغسل بالضم فلا اشكال في
لحوق احكام سائر الاغسال من اعتبار النية وتقديم رفع الخبث ونحوهما من الاحكام الثابتة لعنوان الغسل نعم لا باس بالتردد والمنع من لحوق بعض الاحكام
الثابتة للغسل في غير المقام بالاجماع المفقود هنا كما منع بعضهم من لزوم الترتيب هنا والاخر استشكل في اجزاء الارتماس عن الترتيب فيه الى غير ذلك
ومما يستحب له الغسل ايضا السعي الى رؤية المصلوب المسلم بحق او ظلم على اي هيئة كانت صلبه مع حصول النظر بعد ثلاثة ايام من حين صلبه حيا
كان او ميتا ولو في الثلاثة ان كان بظلم واتفقت كلمة الاصحاب على ان الاصل في هذا الحكم ما ارسله الصدوق في الفقيه قال وروي ان من قصد الى
مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وعن الهداية ايضا مثله الا انه قال فيه من قصد مصلوبا فنظر اليه الحديث وحيث ان الرواية مرسلة وغير
موجودة في كتب الحديث لا تنهض دليلا على الوجوب مع اعراض المشهور عن وجوبه بل عن ابن زهرة الاجماع على الندب وفي مصابيح جدي العلامة انقراض القول
بالوجوب واطباق المتاخرين وقد تقرر غير مرة ان الرواية الظاهرة في الوجوب اذا ضعفت عن اثباته تحمل على الندب بقاعدة التسامح على ان الاجماع
المنقول كاف في الندب ثم ان ظاهر النص والفتوى ترتب الغسل على القصد والنظر الى المصلوب بالحق والظلم الا ان التعليل بانها عقوبة يقتضي بعدم
مطلوبية الغسل حيث يعلم عدم المنع من القصد والنظر كما قبل انقضاء ثلاثة ايام من حين الصلب الشرعي المعلوم منه ارادة التشنيع في الثلاثة التي ضربت
لربط المصلوب بالخشبة المستلزم لرخصة القصد والنظر اليه في هذه المدة فلا غسل فيها واما في المصلوب بظلم بحيث لم يتعلق من الشارع رخصة في
تشنيعه والنظر اليه يكون القصد والنظر اليه ممنوعا ومورد للعقوبة من حين الصلب فيستحب له الغسل كذلك ومن هنا اطلق الاصحاب عدا الصيمري
المصلوب في خصوص القصد والنظر الى المسلم لعدم حرمة للكافر وفيما بعد الثلاثة بقي الكلام في ارادة العموم من المصلوب في ظاهر كلامهم فانه يقتضي
بان التقييد بالثلاثة ايضا للاعم مع ان المصلوب بظلم ليس مقيدا بها قطعا الا ان تقييدهم بالثلاثة ليس الا لاختصاص العلة الموجودة في النص
بما بعدها لان غرض التشنيع في الثلاثة ينافي العقوبة والمنع من النظر وح فلا بد من اقتصارهم في التقييد المذكور على المصلوب الشرعي لوجود
العلة في المظلوم من حين الصلب وان اوهم عبارة الروض والكشف ضعف الاقتصار في التقييد بما بعد الثلاثة على المصلوب الشرعي فانهما بعد الجزم
بعموم المصلوب بالتقييد بالثلاثة قال في الاول وربما قيل باستحباب الغسل برؤية مصلوب غير الشرع من اول يوم لمساواته الاول بعدها في
تحريم وضعه على الخشبة وفي الثاني قال والحق به المصلوب ظلما قبل الثلاثة للتساوي في تحريم الوضع على الخشبة انتهى والظاهر من لفظة ربما قيل
ولفظة الحق عدم الارتضاء والشذوذ والامر ليس كذلك والفرق بينهما في التقييد بما بعد الثلاثة وعدمه لا بد منه وهو لازم قول الاكثر حيث
عمموا المصلوب وقيدوا الحكم بما بعد الثلاثة من جهة التعليل في النص بالعقوبة المستلزمة لمنع النظر وعلى كل حال فالنص واف بعموم المصلوب
من حيث الاطلاق وباختصاصه في المستحق بما بعد الثلاثة وثبوته للمظلوم من حين الصلب من حيث التعليل والفتوى ايضا بمعد الصيمري
مطابق معه في تعميم المصلوب وفي التقييد بما بعد الثلاثة ايضا على اطلاق في كلامهم في الثاني والمتيقن منه هو المصلوب الشرعي بقي تقييد
المظلوم بما بعد الثلاثة والذي نعتبره ان عدم التقييد لازم كلامهم من حيث التعليل المذكور فالفتوى ح يكون مطابقا مع مفاد النص
من كل وجه وان لم يكن كذلك كما يوهمه عبارة الكشف والروض فغايته عدم تبين الاتفاق منهم على استحباب الغسل في المظلوم في خصوص
الثلاثة ويكفي دليلا النص على ذلك كما ذكرناه لان الحكم استحبابي تنهض باثباته هذه المرسلة من مثل الصدوق وحيث لم يتبين مخالفة المشهور
في محل النزاع لامكان ارادتهم من المقيد بما بعد الثلاثة المصلوب الشرعي بل هو الظاهر من مقتضى استنادهم في التقييد المذكور بالتعليل
المزبور وعلى فرض بعده من ظاهر اطلاقهم فغير عزيز مثله في كلماتهم في تضاعيف مسائل الفقه ثم ان الموجود في النص من قصد الى رؤية
مصلوب فنظر اليه وفهم الاصحاب منه السعي والمشي اليه ولذلك اعتبروا تحقق السعي وتعقيبه النظر عدا انه لا يكفي احدهما بدون الاخر ولولا انهم
ذلك امكن المناقشة فيه باحتمال ارادة النظر المقصود منه في مقابل النظر الغير المتعمد فيه دون ارادة السعي مختلفة منها ما يقتضي باعتبار
وقوع السعي ايضا بعد الثلاثة كالنظر وعبارة الاكثر السعي الى رؤية المصلوب بعد الثلاثة وهي محتملة لارادة السعي المتاخر عن الثلاثة وارادته

مطلقا وان كان فيه نوع ظهور في الثاني من حيث قرب المتعلق وقضيته تحقق اعتبار السعي في الجملة والشك في اعتبار تاخره وعدمه مع اطلاق النص عند اشتباه في الحكم فلو سعى في الثلاثة قاصدا به الرؤية بعد الثلاثة استحب الغسل لكن يعتبر ان يكون ساعيا ولو في الثلاثة الى الرؤية بعد الثلاثة كما هو مقتضى عبارة الاكثر ليتحقق كون بعد ظرفا للرؤية سواء تعلق الظرف بالرؤية او بالسعي فلو سعى في الثلاثة قاصدا به الرؤية قبل الثلاثة لم يستحب الغسل وان تاخر النظر نوقع منه بعد الثلاثة فضلا عن وقوعه ايضا قبل الثلاثة اما لو سعى قاصدا به الرؤية المطلقة فان كان قاصدا للطبيعة المطلقة ملتفتا الى اطلاقها اشكل الحكم من اندراج الشرط وهو قصد الرؤية بعد الثلاثة في المقصود بالسعي فيتحقق الصدق في الجملة ومن ظهور عبارة الاكثر في اعتبار كون القصد بالسعي الى خصوص الرؤية بعد الثلاثة وقضيته اطلاق النص مع فرض الشك المذكور ح ايضا استحباب الغسل اما لو سعى قاصدا به غير الرؤية وبعد الوصول تجدد له قصد الرؤية بعد الثلاثة فنظر اليه لم يستحب من غير اشكال بعد اعتبار السعي الى الرؤية ثم مقتضى تعليل النص وكون التقييد بما بعد الثلاثة في كلام الاصحاب بملاحظة العلة المذكورة ان يكون مبدء الثلاثة من حين الصلب ضرورة ان الزمان المضروب لبقاء المصلوب على الخشبة مبدئه حين الصلب فيحرم النظر اليه بعد انقضاء الثلاثة منه وهذا واضح كما ان مقتضى ما ذكر عدم ترتب الغسل على النظر السائغ في الشرع بعد الثلاثة كما اذا كان للشهادة وغيرها هذا تمام الكلام في الاغسال التي وردت باصل الشرع مستحبة ولا ترفع حدثا صغيرا ولا كبيرا على المشهور الاقوى كما سبق واما المستحب من الاغسال الخمسة الرافعة للحدث فلم يتعرضوا لعداده بعد ذكر الواجب منها مستقصين لها كما تعارف منهم في الوضوء وجملة الكلام فيها انه لا اشكال في استحباب جميعها استحبابا نفسيا لمحض الكون على الطهارة مثل الوضوء اجماعا من كل من استحب الكون على الطهارة مع الاصغر والحكم مع دليله واضح بناء على ان موجبات الاغسال الخمسة كلها احداث والغسل لاجل رفعها وينقدح من ذلك ان اغسال المستحاضة مع استمرار الدم لا تتصف بهذا الاستحباب اذ لا يمكن معها الكون على الطهارة وانما هي مبيحة لما يتوقف على الطهارة فلا تكون مشروعة الا لما يراد استباحته فعلا وتنقيحه مبني على كون التيمم مستحبا لمجرد الكون على الاستباحة ام لا وستعرفه في التيمم اما اذا انقطع عنها الدم فان قلنا بمقالة الشيخ ومن تبعه من عدم ثبوت الغسل للبرء وانما يثبت له الوضوء خاصة فكذلك ايضا وان قلنا بمقالة المشهور جرى الاستحباب النفسي فيه كغيره من الاغسال الرافعة كليا ثلاثة

للحدث وكذا يستحب للغسل ويجري [illegible] صح

الاولى يستحب لجميع ما يستحب له الوضوء الرافع والصوري دون ما يستحب منه كالقيء والرعاف ونحوهما اما استحبابه لجميع ما يستحب له الوضوء الرافع فلان استحباب الوضوء ح لتحصيل الطهارة والغسل الرافع من الطهارة ولان الحدث الاكبر يتضمن الاصغر والاصغر المنضم الى الحدث الاكبر لا يرتفع بغير الغسل على الاقوى لان ما يتوقف صحته او كماله على رفع الاصغر ويستحب له الوضوء من اجل ذلك فتوقفه على رفع الاكبر اولى قطعا واما استحبابه لما يستحب له الوضوء الصوري فلان استحباب الوضوء للتخلص من المنقصة اللاحقة لحصول النوم او الاكل او معاودة الجماع مثلا في حالة الجنابة يقضي باولوية استحباب رفع تلك الحالة التي اصلها الاجل التخلص من تلك المنقصة لانه انقى لتلك المنقصة وحسم لاصل المادة وقد يتامل في ذلك بان الفقه الثابت من الادلة ان من كان جنبا مثلا ينبغي له ان يتوضأ للاكل وهذا لا يقضي بان من اراد ان ياكل ينبغي له ان يرفع الجنابة للاكل لكن الانصاف والمستفاد من التدبر في اخبار الباب ان استحباب الوضوء في الامثال المذكورة انما هو للتخلص من وقوع الافعال المذكورة في حال الجنابة والحيض ونحوهما والتخلص منه كما يحصل بالوضوء مع بقاء حالة الجنابة من ارشاد الشارع ودلالة الشرع كذلك يحصل برفع تلك الحالة من غير حاجة الى دلالة الشرع فهو فرد من افراد الموصل الى الغاية بل هو اكمل من حيث كونه اكد للمقصود وهذا الحكم ثابت وان لم يثبت ان مقدمة المستحب مستحبة شرعا بناء على ما عرفت من ان استحباب المنصوص هو الوضوء انما هو للتخلص المذكور وان الغسل آكد فتطابل الاستحباب بخطاب اصلي ايضا بناء على ان ثبوت الحكم بالاولوية من دلالة اللفظ واما عدم استحباب الغسل لما استحب منه الوضوء فلعدم الدليل وان الثابت كون القيء والرعاف ونحوهما من موجبات الوضوء واسبابه تسبيبا ناقصا فلا يجري في غير الوضوء ما لم يتم دليل آخر الثانية يستحب لبعض الغايات التي يتوقف جوازها او صحتها على رفع الحدث الاكبر خاصة اذا كانت الغاية مستحبة سواء استحب لها الوضوء كالمكث في المسجد وقراءة العزائم المندوبين للجنب او لا يستحب كوضع الجنب شيئا في المساجد ان استحب لعارض والمرور في المسجدين ان قلنا لا يستحب الوضوء لمحض المرور ونحو ذلك ويتوقف كمالها عليه كوطي الحائض بعد البرء ونحوه الثالثة يستحب للاحتياط بالشك اما في حصول الخلل في غسله السابق او في حصول السبب المعلوم سببيته او الشك في اصل سببيته مع عدم انعقاد الاجماع على عدمه وبحكم هذا القسم اعادة الغسل الرافع مع خلل معذور فيه لتقية او جبيرة او مع تولي الغير غسله بناء على عدم وجوب الاعادة لشبهة القول بالوجوب فيستحب الخروج منها احتياطا وكل ذلك في غسل واجب ومندوب والجميع مصرح به في كلام جملة والدليل في الجميع قاعدة الاحتياط السارية في الواجب والمندوب وان كان بعض اقسام الاحتياط في اعادة مندوبة غير مصرح به في كلامهم

الاان المنشاء

الا ان المنشا جار وتقدم نظيره هذا القسم في الوضوء ايضا وهذا القسم من الغسل والوضوء طبيعته هي الطبيعة الواقعة اولا ففي الجنابة مثلا المعاد هو غسل الجنابة ايضا شرعا اعادته لعارض الشك وغيره غايته لتسبب الشك وغيره طرو امر آخر بايجاده ثانيا وليس بنوع مبتدء ومن هنا للمكلف ان ينوي به امتثال الامر الاول وهو الامر بغسل الجنابة لان معنى الاحتياط حقيقة اعادة الامتثال وان ينوي به امتثال الامر الثاني وهو الامر بالاحتياط باعادة السابق وان يجمع بينهما فينوي امتثال الامر الاول مرة ثانية لاجل امر الشارع باعادته احتياطا وهو الاحوط لكونه اجمع الا انه على كل وجه يلحقه احكام الغسل الاول ولوازمه مما عدا نية الوجوب فلو كان المعاد احتياطا غسل الجنابة لا يلزم معه الوضوء نظرا الى انه غسل مندوب لما سمعت من ان المعاد هو الطبيعة الاولى وهل يستحب الغسل من غير سبب يقتضيه من حدث او حضور زمان وغيرهما من الاسباب الموجبة لاستحباب الغسل كقتل الوزغة مثلا ونحوه والغايات التي يستحب لها الغسل من ايقاع فعل او دخول مكان ونحوهما ظاهر جملة ذلك كالمحقق في المعتبر والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وقبل والمفيد ايضا حيث علل الثلاثة جملة من الاغسال الغير الثابت دليلها بان الغسل خير وطاعة في نفسه وظاهر الاكثر عدمه حيث تعرضوا لاسباب الغسل وموجباته وغاياته وحصروها ولم يعدوا منها ذلك وهو الاقوى لعدم الدليل عليه وربما مال الى مشروعيته كذلك بعض فضلاء المتاخرين واستدل عليه بما تقدم من ان مولينا امير المؤمنين ع كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلوة الليل مستظهرا من التعليل بالنشاط ان الغسل المذكور لم يكن من موارد الاسباب والغايات بل كان لطرد الكسل والنعاس وفيه انه حكاية فعل لا اطلاق فيه والذي يحصل منه ليس بازيد من الغسل للنشاط وبما ورد في التجديد من قوله الطهر على الطهر عشر حسنات بدعوى ان الطهر حقيقة في مطلق الغسل والوضوء ما لم يجتمعا مع الحدث الاكبر قال ولعل اثبات الوضوء التجديدي مبني على ذلك والا فلا حدث هناك يرفع اما يقينا او ظنا وفيه عدم ثبوت الحقيقة المذكورة بل الطهر من مشتقات الطهارة وليس بحقيقة في غير الرافع او المبيح المشترط بالرافع كما تقدم على ان الغسل المندوب غير معتبر فيه الخلو من الحدث الاكبر والاصغر كما ياتي وح فالغسل الذي محل النزاع لو جامع الحدث الاكبر لم يكن مشمولا لقوله الطهر على الطهر كما ابتدء الغسل المفروض في حالة الحدث من وروده على غسل او وضوء وعلى فرض الاختصاص بما يكون واردا على احدهما يكون من باب التجديد وان لم يقصده لعدم اعتباره قصد الغاية وغايته ما في الباب اختيار التعميم في مسئلة التجديد للاغسال المندوبة وهو مع ضعفه غير ما نحن فيه من الغسل ولو مبتدءا او مسبوقا بالطهارة لكن لا من حيث وروده عليه بل لمحض الاعتبار المجهول فيتم باعتبار عدم تنويع تجديد الوضوء بالغسل او الغسل بالغسل ومما ذكرنا ظهر ما في قوله ولعل اثبات الوضوء التجديدي مبني على ذلك لانك تعرف في باب التجديد انه لم يكن مشروعيته لنفس الكون على الطهارة الذي هو معنى مطلوبية الطهارة الوضوئية في نفسها بل للاخبار الواردة بخصوص الوارد منه على الوضوء السابق ولهذا لم يتمسك هناك بنحو قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وبقوله ان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل ونحوهما من ادلة استحباب الكون على الطهارة وبالجملة الكلام هنا انما هو في ابتداء الغسل لغير غاية ومن غير سبب لا في اعادة الغسل كذلك واين احدهما من الآخر بل الظاهر لو اشترعنا ابتداء الغسل كما ذكر لم تشرع اعادته وتجديده كذلك فالحكمان غير مرتبط احدهما بالآخر ولذلك ترى في الوضوء عدوا التجديد غايته والكون على الطهارة غاية اخرى بل ربما سمعت حصول المناقشة من مثل شارح الدروس في ان الكون على الطهارة غاية للوضوء ولم يقع في كون التجديد غاية مثلها ومما ذكر ظهر ضعف ما عسى يستدل لمحل النزاع بقوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين لما سمعت من ان الطهارة حقيقة في غير محل الفرض وبما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات من غير تعرض فيه لغاية او سبب لظهور السياق لبيان حكم آخر غير الاطلاق وهو فضيلة كون الماء من الفرات في ساير الاغسال المندوبة كضعف الاستدلال بمرسلة حماد في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك يجزيه من الوضوء فقال واي وضوء اطهر من الغسل وقول الباقر ع في صحيحة ابن مسلم الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وبما في صحيحة حكم بن حكيم قال قلت ان الناس يقولون يتوضا وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ بناء على افادتها ان الغسل مطلقا مطهر كالوضوء ويفيد مفاده وايقاع الطهر مستحب في نفسه لا لغاية فكذلك الغسل لان كون الغسل في غير الجنابة كذلك مقطوع بخلافه ولو كان كذلك لتخير المحدث بالاصغر لرفع حدثه بين الوضوء لما يعتبر فيه الطهارة وبين الغسل له ابتداء ولا قائل به وغايته ما يقوله المرتضى وابن الجنيد ومن تبعهما ان الغسل الثابت المشروع يرتفع به الحدث الاصغر ولا يفتقر الى انضمام الوضوء اليه لا ان الغسل مشروع لرفع الحدث الاصغر فغاية ما يمكن دعوى استفادته من تلك الاخبار ما يدعيه المرتضى ومتابعوه لا ما ذكر مما هو متفق على خلافه فمن الغريب محاولة المجلسي ره استفادة استحباب الغسل في نفسه بالمعنى المتنازع فيه من البناء على القول بانه يجزي عن الوضوء كما عن البحار بعد نقله ما عن علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن رجل يكون على غير وضوء فيصيبه المطر حتى يغتسل راسه ولحيته ويديه ورجليه يجزيه ذلك عن الوضوء

قال ان غسله

قال ان غسله فان ذلك يجزيه وذكر حمل الشيخ الروايه على وقوع الغسل والمسح بترتيب الوضوء قال والذى يخطر بالبال انه يحتمل ان يكون المراد
ايقاع الغسل بدلا عن الوضوء فيكون مؤيدا لاستحباب الغسل تماما والاكتفاء بالاغسال المندوبة عن الوضوء كما قيل بهما انتهى وقد
عرفنا ان اجزاء الغسل عن الوضوء كما يقوله المرتضى لا يقضى باستحبابه فى نفسه لاختصاص دعواه الاجزاء فى الاغسال الثابتة وهذا
لم يثبت الا على دعوى ان اجزائه عن الوضوء بمعنى انه مطهر مثله والطهارة مستحبة على كل حال وهذا يقتضى فى الحدث بالاصغر بجواز ابتدائه
الغسل لمحض رفع حدثه وهو خلاف النص والفتوى ولم يقل به احد الركن الثالث من اركان كتاب الطهارة فى بيان الطهارة الترابية وينبغى فى
تنقيحها النظر فى امور ديعتر الاول منها شرط شرعية التيمم وقد جعله الله فى كتابه العزيز امرا واحدا هو عدم وجدان الماء واختلف الانظار
بعد ملاحظة جميع الادلة من الكتاب والسنة والاجماع فى بيان تفصيل شرايطه فبعضهم جعله امرين فقد الماء او ما فى حكم فقده وادخل فى
الثانى صورا انهاها الى اثنى عشر صورة وبعضهم جعل اسبابه ثمانية امور ذكر احدها فقد الماء والسبعة الباقية صور المنع من استعماله
عقلا او شرعا وجعل السابع ضيق الوقت وجماعة منهم المص جعلها ثلاثة امور عدم الماء وعدم الوصلة اليه مع وجوده او حصول مانع من استعماله
مع الوصلة اليه ويمكن خ عد ضيق الوقت من القسم الاخير لانه من الموانع الشرعية من استعماله بل جميع الاقسام التى ذكرها غيره من الثمانية
او الاثنى عشر تدخل فى هذه الثلاثة بل وهذه الثلاثة الشاملة لها يمكن دخولها تحت الامر الواحد المذكور فى الاية بجعل لم تجدوا بمعنى
لم تتمكنوا من استعماله كما نسمعه فيما يأتى مع جعل التمكن المنفى اعم من العادى والشرعى فان بناء ما فى الكتاب العزيز من الاحكام غالبا على ذكرها
بنحو هذه العمومات والاجمالات وعلى كل حال اما القسم الاول من الثلاثة التى فى المتن وهو عدم الماء فبعد الفحص عنه وطلبه على الوجه المعتبر
الاتى ذكره لا خلاف فى كونه مسوغا للتيمم بل هو اجماع بقسميه ومصرح به فى الكتاب بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والسنة المستفيضة
التى منها قوله التراب كافيك ما لم تجد الماء بل المتواترة معنى من غير فرق فيه بين حالتى السفر والحضر فيما استقر عليه مذهبنا ما فيه
فضلا عن التصريح بالاجماع عليه فى المنتهى وغيره وما فى التذكرة انه عند اكثر علمائنا ويوافقه ما فى احدى نسختى المدارك من انه اجمع
عليه علماؤنا كافة الا من شذ لا يقدح فى دعوى الاجماع عليه كما لا يقدح فيه ما حكاه فى التذكرة عن المرتضى فى شرح الرسالة من موافقته
للشافعى فى انه فى الحضر يتيمم ويصلى ثم يعيد معللا بانه عذر نادر اذا وقع لا يتصل فلا يسقط القضاء كالحيض فى رمضان مع انه غير مخالف
على تقدير قوله به فى كونه موجبا للتيمم واداء الصلوة به الا انه موجب معه القضاء وستعرف جوابه مما علم به فى الاحكام الاتية من ان
الامر باداء الصلوة معه يقتضى الاجزاء مضافا الى التنصيص بعدم اعادة ما صلى بالتيمم ولا فرق عندنا ايضا فى السفر بين ما كان طويلا او قصيرا
لعموم الادلة مضافا الى اجماعنا عليه خلافا للشافعى فقال ان كان السفر طويلا اجاز التيمم قولا واحدا وان كان قصيرا فقولان احدهما انه كا
الطويل لان عدم الماء فيه غالب والثانى انه يختص سقوط الفرض بالسفر الطويل لانه رخصة فيتعلق بالطويل والفرق ان القصر يرجع
فيه المشقة وهى فى الطويل خاصة ولا يخفى انها خرافات قياسية لا تنطبق على قواعدنا وغاية ما يستند لاعتبار السفر ذكره فى الاية بظاهر
الشرطية ويدفع بانا لا نسلم اشتراط السفر بل بموجب الاية كما يجوز التيمم مع السفر لا بشرط المرض فكذا يجوز مع الحدث لا بشرط المرض ولا
السفر لان العطف ينافى الشرط على ان ذكر السفر فى الاية انما خرج مخرج الغالب لان عدم الماء فى الحضر نادر وفى السفر غالب فذكره معه
لا انه شرط او بعد هذا كله لا بد لبيان الخطاب فهو متروك ومع ورود النص بتركه اجماع والعبرة فى هذا القسم بفقد ماء يكفيه
لتمام الوضوء او الغسل وهو صادق مع وجود ما لا يكفى الا لبعض اعضائه ولو ماء اليسير فيتيمم باتفاقنا واكثر العامة لظهور سياق الاية فى
ارادة ان لم تجدوا ماء تغسلون به وجوهكم وايديكم لا مسماه واستفاضة النصوص من صحاح ابن مسلم وجميل والحلبى وخبر ابن ابى العلا فى الجنب
فى السفر اذا وجد ماء بكفيه للوضوء من دون الغسل بالامر بتيممه وخالف شاذ من العامة كعطاء والبصرى فقالا يغسل به الجنب وجهه ويديه ولا
يتيمم ثم اتفق اصحابنا على انه يكتفى بالتيمم ولا يصرفه مع التيمم الماء فى بعض اعضاء الوضوء فيما كان فرضه الوضوء كما فى الروض من اطلاق حكاية
البعض عن الشيخ الظاهر فى قوله به فى الوضوء فى غير محله لموافقته اكثر العامة على عدمه فى الوضوء فكيف ليشيخ الطائفة وكان النسبة اليه ناشئة
من قوله فى المبسوط اذا مرض بعض اعضائه غسله غسل الصحيح منه وتيمم معه كان احوط لتيقن الطهارة معه ونظره فى الاحتياط الى مسئلة فى ذوى الجبائر
من انه اذا عم العذر اما مطلقا او غير الجبر من نحو المرض عضوا اهل طهارته المائية من غسل باقى الاعضاء او ينتقل الى الترابية من التيمم وقد حكينا
هذه العبارة فى وضوء الجباير وهى غير ما نحن فيه وكذا لا يصرفه الجنب فى بعض اعضاء غسله اتفاقا من اصحابنا عدا الفاضل فانه مع اعترافه فى التذكرة
بانه قال اصحابنا لا يجب استعمال الماء وحكايته ذلك عن اكثر العامة ايضا وعلله بان هذا الماء لا يطهره فلا يلزمه استعماله كالنجس والعجز عن الصاد

وحكى عن احمد قولى الشافعى انه يجب قال وليس هذا القول عندى ببعيد من الصواب لامكان حصول ما يكمل الطهارة مع ان الموالاة غير واجبة وبالموالاة
فرق بين الغسل والوضوء حيث لم يحتمله فى الثانى لكنه لم يفت به فى الاول ايضا لقوله بعد ذلك لو تيمم الفاقد ثم وجد من الماء ما لا يكفيه لم
ينتقض تيممه مطلقا عند اصحابنا وفى الوضوء عندنا واما الغسل فيحتمل ذلك ان لم نوجب استعمال القاصر والا انتقض فيستعمله ثم تيمم مع ان
قوله مطلقا عند اصحابنا ظاهر فى اعترافه باتفاق اصحابنا على خلافه والظاهر ان ما قواه فى الغسل مراده بمجرد انه تفويت منه لذلك دليلا لم يذكره
فى النهاية مع عدم استعماله اصلا احتمالين ولا ريب فى ضعفه لظهور خلو المستفيضة المتقدمة الواردة فى مقام البيان عن الامر باستعماله فى بعض اعضائه
خصوصا مع منع الوضوء به فى بعضها فلو كان الصرف فى بعض اعضاء الغسل لازما لكان لا يصرفه فى الوضوء بل فى بعض اعضاء غسله مع ان
الوضوء به ايضا غسل لبعض اعضائه فى الجملة فتنعم ظاهر فى منع مطلق استعماله ولعدم صدق الوجدان المقصود فى الاية بظاهر سياقها المشار
اليه ولان التيمم الذى يجب معه ان كان لتطهير ما لم يستعمل فيه الماء خاصة لزم تجزى الحدث بارتفاعه عما استعمل فيه الماء وبقاءه فى غيره وان كان
لتطهير الجميع لزم الجمع بين البدل والمبدل ولخروج هذه الطهارة من طريقة الاصحاب خلفا عن سلف بقياسها على تقسيم الطهارة الى مائية وترابية
دون الملفقة ولظهور نفى الملفقة من بعض المستفيضة المتقدمة ففى الصحيح منها وقد سئل عن جنب ومعه قدر ماء يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ
وفى اخر مثله معللا بانه الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء اى خفف عليه بجعل المسحات الثلاث التى تساوى مسحات الوضوء التى هى نصفه
والنصف الاخر ثلاث غسلات وفى ثالث مثله ايضا معللا بان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فان المستفاد من التعليل المذكور
ارادة بيان استقلال التيمم بالطهورية من غير حاجة الى استعمال الماء اصلا ومع ذلك كله لا يلتفت الى حديث الميسور خصوصا مع ملاحظة ان
الحدث لا يتبعض فالميسور لا يجدى ولا سيما مع البناء فى اعماله على القصر فى موارد الشهرة وهنا اتفاق اصحابنا على خلافه باعترافه واضعف منه
الاستناد له بان كفاية مسح بعض الوجه واليدين قاضية باولوية كفاية غسل تمام الوجه واليدين مثلا التى هى بعض اعضاء الغسل لمنع الاولوية
ضرورة ان مسحها طهارة شرعية بخلاف غسلها فى الغسل واما تعليله بامكان حصول ما يكمله فغير راجع الى محصل ودليل معقول الا ان يكون مراده
خصوص غسل الجنابة مع البناء فيه ايضا على وجوبه النفسى كما هو معهود منه فيتجه هذا الميسور لان لامكان تتميمه بعد ذلك بالماء هذا وان
كان محتمل التذكرة لان العنوان فيه لو كان معه من الماء ما لا يكفيه لطهارته من الجنابة لكن فى نهايته ما يصرف عن ذلك لانه بعد ذكر الاحتمالين
المتقدمين فى المجنب قال ولو اشتمل الغسل على الوضوء كالحيض ووجد ما يكفى احدهما تخير بين الغسل به والتيمم عوضا عن الوضوء وبين الوضوء
وصرف الباقى الى بعض اعضاء الغسل ثم التيمم عوضا عن الغسل وهو صريح فى عموم مقالته لغسل غير الجنابة مع انه فى التذكرة ذكر فرعا يعطى كون
استعمال الماء فى الفرض لاجل الصلوة وموقوفا عليه صحتها الا الوجوب النفسى قال لو تيمم الفاقد ثم وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل ان لم
نوجب استعمال القاصر لم ينتقض التيمم والا انتقض فيستعمله ثم يتيمم انتهى ولو كان الاستعمال للوجوب النفسى اتجه عدم انتقاض التيمم للصلوة
كما لا يخفى وعلى كل حال لا ريب فى بطلان مقالته وعدم وجوب استعمال الماء القاصر لا فى وضوء ولا فى غسل نعم لو كان فرضه من الاغسال
ما يجب معه الوضوء وكان معه من الماء ما يكفى لتمام واحد منهما دون جمعهما وجب استعماله فيما يكفى له مع التيمم للاخر فى المشهور بين الاصحاب
فلو كان بقدر الوضوء خاصة توضأ وتيمم عن الغسل وعليه فهل يقدم استعمال الماء حتى يتحقق فقدان الماء حال التيمم او يتخير فى تقديم
ايهما شاء لان وجود ماء لا يكفى للطهارة التى تيمم عنها بمنزلة العدم بالنسبة اليها فلا يمنع من الدخول فى التيمم معه وفى جامع المقاصد لو كان
كافيا بقدر واحد منهما بعينه لا الاخر كما اذا كان بقدر اكثرهما ماء يتعين الغسل به وكانه لانه اهم فى نظر الشارع لكن فى نهاية الاحكام ح يتخير بين
الاغتسال به والوضوء وكانه لوجوب كل منهما والتوقف عليه ولا يبلغ زيد الترجيح مبلغ التحتيم قال فيه ان استعمله فى الوضوء فالزايد منه
يصرفه فى بعض اعضاء الغسل ويضم اليه التيمم وهذا منه بناء على مقالته المتقدمة من وجوب استعمال الماء القاصر واما على القول المشهور
بناء على التخيير وعدم تعين الاغتسال به يهمل الزايد من الوضوء اذا اختار الوضوء به لكن شيخنا فى كشف الغطاء وولده فى المنية شرح
البغية صرحا فيما لو كان الماء بقدر الوضوء خاصة بعدم التوضى به ووجوب تيممين وقد قويناه فى شرح قوله ويجزى غسل الجنابة
عن الوضوء وفى غيره تردد بما لا مزيد عليه فراجعه وقضيته هذا القول عدم امكان القول بالتخيير لو كان الماء كافيا لكل واحد منهما
بل يتعين القول بوجوب صرفه فى الغسل والتيمم عن الوضوء واذا لم يكن الماء الموجود بقدر كفاية طهارته لكن امكن اكماله بمزج
المضاف على وجه لا يخرج عن الاطلاق فقيل يجب الاكمال وكذلك اذا لم يوجد المطلق اصلا وامكن معالجة المضاف بما يصيره مطلقا
فى وجوب المعالجة وعدمه قولان بسطنا الكلام فيهما فى شرح قوله وكلما يمازج المطلق ولم يسلبه الاطلاق لا يخرجه عن افادة التطهير

فی الفرع الثانی من الفرعین المذکورین هناك بما لا مزید فراجعه فذلکة اذا خرج من بلده الی مکان لحاجة وفقد فیه الماء وامکنه الرجوع الی بلده
محل الماء فهل یجب الرجوع ام لا قال فی المعتبر من تکرر خروجه من مصره کالحطاب والحشاش ان حضرته الصلوة ولا ماء فان امکنه العود ولما یفته مطلوبه
عاد ولو تیمم لم یجزه وان لم یمکنه الا بفوت مطلوبه تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهی وتبعه فی المنتهی واحتمل فی الذکری ونفی عنه البعد فی جامع
المقاصد وقیل فی المدارك جواز التیمم بما اذا کان الرجوع مضرا بحاله والا وجب الرجوع وفی الحاشیة الجمالیة مع التنبیه بما فی المدارك قال التامل
فیه یقضی ایضا بمجال اذا کان اضراره مجرد فوت عمله لا فوت مال حاصل له فانه حرج من قبیل الاخلال بجلب نفع وتحصیل مال وفی کونه مسوغا للتیمم تامل فتامل
انتهی قلت لا انتقال من مکان الی مکان لمجرد تحصیل ماء الطهارة لو صح ملخصها انه اذا فقد فی بلده الماء وعلم فی بلد اخرا وقریة اخری وامکنه الوصول
الیه مع بقاء وقت الصلوة لا یکلف السفر الیه قطعا لان بناء التکلیف علی التغرب عن الاوطان لاجله حرج ولاختلال نظم المعاش بذلك ولصدق
عدم الوجدان فان خطاب لم تجدوا یشمل اهل الاقطار والبلاد کل فی قطره وبلده والفحص اللازم علیه للمقدمة هو ما کان فی بلده وقطره واما
اخبار الطلب فظاهرها المسافر فی اثناء الطریق دون من کان فی بلد واذا کان مسافرا دخل فی بلد لم یجد فیه الماء فلا یکلف لا انتقال منه الی
بلد اخر فیه الماء خارج من اثناء طریق مقصده کمن قصد بغداد اوادخل الحلة منزلا ولم یجد فیها الماء وکان فی بعض قری الغدارات لانه بحکم انشاء
السفر للماء واذا کان محل الماء فی طریق مقصده فان کان له حاجة فی الحلة مثلا یرید قضاءها لا یکلف ترك الحاجة والانتقال منه لاجل الماء الی
بغداد وان کان هو منتهی مقصده لان التکلیف باهمال المهمات العقلائیة المعاشیة والانتقال للماء فی نفسه وان لم تکن الحاجة مما لا مضر بحاله
حرج منفی کما علله فی ذیل اية التیمم یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر وقد سوغ التیمم لاقل من ذلك ومن هذا القسم فرض المختطب بل هو اظهر فی الحرج منه و
اما اذا لم یکن مکثه لحاجة بل لمجرد اتخاذه منزلا من منازله وان احتمل عدم وجوب عدم وجوب الانتقال لکون المنزل من المقاصد العقلائیة لکنه غیر
خال من التامل نعم لو کان قاصدا بغداد مارا بالحلة مثلا لعبوره او صادف وقت الصلوة فیها عدم الماء واحرزه فی بغداد مع درك الوقت فلا ینبغی
التامل فی وجوب الانتقال وقبل فعل الصلوة وعدم جواز الصلوة فیها بالتیمم قال فی المنتهی فی بعض فروعه مسافر دخل فی طریقه الی بعض البلاد
فعدم الماء فانه یلزمه التیمم وهل یلزمه الاعادة اما عندنا فلا یلزم اجماعا واما الشافعی فوجهان انتهی وظاهره عدم الانتقال من بلد الی اخر ولا یبعد
عدم ارادته ما یشمل الصورة الاخیرة من العبور ثم الظاهر عدم خصوصیته فی المقام للسفر الشرعی ای البالغ حد المسافة الشرعیة بل الحکم ما ذکر ولو
فیما قصد دونها او کان هائما او طالبا بق لم یدر ما یبلغ من السیر الی غیر ذلك واما عدم الوصلة الی الماء الذی جعله فی المتن ثانی المسوغات الثلاثة
للتیمم اما بمعنی عدم تمکن عادی من الوصلة الیه کالعاجز من الحرکة والسعی الی محل الماء ولا معین وینتقل فرضه الی التیمم بالضرورة او شرعی کالخائف
فی السعی الیه من سبع ونحوه علی تلف نفسه لا خلاف فی ثبوت التیمم نصا وفتوی ولا فرق بین خوف تلف النفس او الطرف ولو جرحا ونحوه او خوف
عرضه ولو خاف من لص ونحوه علی اخذ ماله فظاهرهم الاتفاق علی جواز التیمم من اجله بل هو مستفیض النقل لکن فی الحدائق مع اعترافه باتفاق الاصحاب
علیه استشکل فی جوازه ویدل علی الجواز فیه بعد الاجماع المستفیض عموم الحرج فیما کان تلفه مضرا بالحال بل مطلقا لما یحصل من خصوص کیفیة
التلف من الغضاضة التی تشق فی العادات علی الطباع تحملها فهو من الحرج فیحکم دلیل نفیه علی عموم الغسل والوضوء وسائر الواجبات لا انه معارضه
من وجه لیتساقطا ویرجع الی اصالة عدم مشروعیة التیمم کما فی الحدائق مع انه علی تقدیر التعارض من وجه الترجیح للاول بموافقة الفتوی وهذه
الغضاضة هی الفارقة بین هذا التلف والتلف بالبذل الاختیاری لتدارك الواجب حتی وجب ذلك ولو باضعاف القیمة کما یاتی دون هذا ولو
القلیل منه کما انه مع الفرق ایضا بالنص الوارد فی المقام من قوله فی خبر یعقوب لا امره ان یغرر بنفسه فیعرض له لص او سبع فان ما یخاف علیه
من عروض اللص هو المال غالبا الا ما فرق به الفاضل من الثواب فی البذل دون الضیاع واخذ اللص لان الثواب ایضا متحقق فیهما باعتبار الفض عن
المال والاقدام فی السعی بقصد درك طهارة الاصلیة لصلوته والمناقشة فی النص من صاحب الحدائق والوامع وغیرهما بظهوره بقرینة ذکر السبع
فی الخوف علی النفس فی غیر محلها خصوصا مع فهم الاصحاب کذا المناقشة بضعفه المنجبر بالفتوی فیخصص به عموم الامر بالوضوء والغسل الذی استند
الیه فی الحدائق ترتیب النص الخاص بزعمه وقیل یدل علیه ایضا قوله فی خبر داود المتقدم تیمم فانی اخاف علیك التخلف عن اصحابك فتضل ویاکلك
السبع وفیه عدم الدلالة علی غیر الخوف علی النفس ومن اطلاق النص المذکور والحرج المزبور یقوی عدم الفرق فی الجواز بین الخوف علی کثیر المال
وقلیله الغیر البالغ فی الترارة مرتبة عدم الاعتناء بمثله فی العادة کما هو قضیة الطلاق جملة وتصریح الفاضل بالعموم فی التذکرة والمنتهی ونهایة
والشهیدی فی الروض والروضة بل فی الجواهر نسبته الی الاصحاب علی لسان جماعة مشعرین بالاجماع علیه ان لم یکن محصلا واستشعر الاردبیلی من
المنتهی الاجماع علیه وکل هذه الاشعارات من جهة اطلاق المال فی عباراتهم ولعله مساق لبیان سببیة خوف التلف لا لبیان عموم المال ومن

فیما اذا احتاج فی تحصیل الطهارة الی الانتقال من مکان الی مکان

هنا فی حاشیة المدارك والجمالیة مع اعترافها باطلاق المال فی الفتوی بل زعمه نفاق المستفیض الذی حکیناه فی اصل المسئلة وکونه بمرئی منهما
خصوصا عبارة المنتهی له محکیا بکونه اجماعا علی التعمیم واستشکالا فی التعمیم للقلیل فی موضوع هذه المسئلة بل ظاهر الذکری ان المال الذی فی
فتواهم بجواز التیمم مع الخوف من اللص هو المجحف لانه فی مسئلة الشراء اوجب بذل الکثیر ومنع من وجوب بذل المجحف ثم قال فی الاستدلال
علیه لسوغ التیمم عند خوف اللص بحجف بماله کما یاتی مشیرا بما یاتی الی قوله بعد ذلك ثانیها ای المسوغات الخوف علی نفسه او ماله من سبع او لص
وهذه المسئلة ولو کان یری المال الذی هو موضوع مسئلة خوف اللص مطلق المال ولو القلیل لما صلح دلیلا للتفصیل الذی ذکره فی مسئلة
الشراء وعلی کل حال منع التعمیم للمال فی هذه المسئلة للقلیل کما وقع من جماعة کانه مبنی علی الاستناد فی اصل تسویغ الخوف علی المال للتیمم
بالحرج والضرر والاجماع دون النص مع دعوی عدم ثبوت الضرر والحرج فی مطلق المال فالذی یقتضیه النظر فی کلماتهم ان یقال مقصودهم
تحریر مسئلتین احدیهما هذه وهی تسوغ التیمم لخوف تلف المال بانه لص یغلب علیه او سرقة او ضیاع وغیره والثانیة تسوغه اذا توقف علی بذل
المال اختیارا لشراء او باجرة لا باخذ الماء او الالة او اجرة الایصال الیه وغیر ذلك وهو المسئلة الاتیة وان کان المذکور فی جملة من العبارات
فی تحریر هذه المسئلة خوف اللص والعدو والحریف کما ان فی جملة من العبارات فی تحریر المسئلة الثانیة الشراء والاجرة لکنهما مثالان للتلف
للبذل الاختیاری والتلف کما اعترف بذلك فی الحاشیة الجمالیة التی بتعلیقة الروضة قال واعلم ان الخوف علی المال وضیاعه بالسعی یاتی حیث
کان حکمه حکم الخوف من اللص الی ان صرح بانهم لم یوجبوا تحمل ضرر ضیاع المال بسبب من الاسباب غیر اللص کخطر ونحوه انتهی وبالجملة هنا موضوعان
احدهما بذل الماء اختیارا لماء الوضوء او الغسل المعبر عنه فی کلامهم بشراء الماء مثلا لوقوع التعبیر به فی النص الوارد فیه والحکم فیه علی المشهور
وجوب البذل ما لم یضر بالحال حسبما ستسمعه ثانیهما تعریض المال للتلف الغیر الاختیاری المعبر عنه بالخوف من اللص والعدو مثلا لوقوع
التعبیر به فی النص الوارد فیه وحکمه الرخصة فی التیمم وترك السعی الی الماء والظاهر عدم خصوصیة للص وان کان به عبر ولکنه لکونه مع ما
فرض فیه من السفر من اقسام التلف فیه اشیع واکثر کما ان اکل السبع ایضا لیس لخصوصیة متخلیة والتزم منجبر ضعفه بالعمل ومعتضد بنفی الحرج
ومشتمل علی تحمل الغضاضة والمهانة حیث یغلب علیه ویقهره ومن اجله قد یقال باقتصار الحکم علی صورة الاخذ بالقهر والغلبة قل المال او کثر
لعدم جواز التسری من المنصوص الا الی ما علم مساواته ولا یعلم حیث یتلف بالضیاع لعدم مهانته وغضاضته ویجوز ان تکون ملحوظة فی
الرخصة واما الاستدلال للتعمیم وعدم الاقتصار بعموم نفی الضرر والمنفی بما اذا اضر احد الامانحن فیه کما ادعاه فی الجواهر ومن انه یحفظ
عن المال لا لاجل الخروج عن عهدة الواجب اما الاضر وعرفا او ان المنفی غیره مصروف الی مثله وان امکن منع کل منهما انه قاض باختصاص الرخصة
بما یتضمن الضرر بالنسبة الی حاله والمدعی مطلق المال قل او کثر کما نسب الی الاصحاب بمال نفسه دون غیره کما هو صریح جماعة بل هو
المنسوب الی الاصحاب فی ظاهر الحدائق وبما اذا احرز التضرر ولو بالظن والمدعی مطلق خوف الضرر ورد بما اجیب عن الاستناد لعدم
الاقتصار بعموم الضرر بانه معارض بعموم وجوب الغسل والوضوء من وجه وتخصیص امر الوضوء او الغسل بدلیل نفی الضرر لیس
باولی من العکس ولیس بجید لان نفی الضرر کنفی العسر والحرج اذا شمل المورد یحکم علی غیره من الاوامر ولا سیما هنا بالنظر الی اعتضاده بالفتوی
لکن الاقوی عدم الاقتصار لان دفع الید عن المال مطلقا وترکه عرضة للتلف بغیر اختیار وکیف ما صار امر یشق علی الطباع
والتکلیف بتحمله من الحرج المنفی لا یقال الحرج المنفی هو ما لم یرد بخصوصه کما فی الحج وقد ارید هذا الحرج هنا بدلالة الامر بدفع المال
الکثیر فی شرائه لانا نقول لا دلالة مع وجود الفرق المعلوم بالوجدان بانا اذا راجعنا انفسنا وجدنا انا نقدم علی بذل اجرة الدابة فی طریق
زیارة الائمة علیهم السلام اضعاف اجرة المثل اذا توقفت علیها الزیارة ولا یلحقنا فیه انقباض طبع وفی غیرها اذا اخذ منا بعضه او ضاع
منا اقله انقبض الطبع من اجله وشق علینا وقوعه ومورد الحرج منه بعض ما هو موضوع الرخصة ولا باس بجلوح علی المال المطلق
التلف الغیر الاختیاری وهو بهذا العموم منجبر بفتوی المشهور ومعتضد بقاعدة الحرج فیصلح دلیلا مستقلا ودفع الاستدلال بالحرج
بمعارضته بعموم الامر بالغسل والوضوء من وجه وتخصیص کل منهما لیس باولی من الاخر کما فی الحدائق توهم بمعزل عن مفاد الادلة لما اشیر الیه
من تحکیم عموم نحو الحرج والعسر والضرر علی سائر الاوامر قطعا ولا سیما مع موافقة الشهرة والاجماع المحکی هنا کما انه یندفع ما اورده فی حاشیة
الروضة الجمالیة وغیرها من عدم شموله لقلیل بخصه الخوف ما لا یبلغ الضرر العرفی لان الملحوظ فی الجواز لیس نفی الضرر بل نفی الحرج اللازم
لتعریض المال مطلقا ومنه یتبین اندفاع ما اورده فی حاشیة المدارك ومفتاح الکرامة من عدم شمول الخوف من الضیاع اذ الاغماض
فیه ضرورة ان المراد بالغضاضة انقباض الطبع لا خصوص المهانة وهو حاصل بمطلق وضع المال عرضة للتلف الغیر الاختیاری وعما

فی تحقیق حال المعرف فی التیمم

کما وقع لبعض الفضلاء ففیه مع ما نوقش فیه من اختصاص الترخص

في محل جواز التيمم

تقرر بنقدح ما في شرح البغية بعد جعل الاقرب في المال المعتد به اذا خشي عليه التلف جواز حفظه بالتيمم وتلفه بالوضوء وجعل الاقرب في صورة
بذله من صاحبه دوران الحكم مدار الضرر فلا يجب عند عدم الضرر ويجب في كل وفيه ابوحنيفة بطريق الغهر وجهان اقربهما الحاقه بالثاني اذ قد عرفت انما
جعلناه ميزان موضوع المسئلتين الحاقه بالاول وهو خشي التلف لانه غير اختياري كما ينقدح ايضا ما فيه من جري هذا الحكم بالنسبة الى مال الغير
اذا كان مؤمنا بل صرح بتعميم الرخصة للخوف على مال الغير في الروض تبعا للجامع المقاصد ونبههما في الكشف وغيره ولا اجد دليلا اصالة الحالة وجوب
الدفاع عن مال الغير كما ذكروه في محله لا يقتضي بجواز التيمم من اجله قبل ان يدخل في عموم خوف اللص الذي في النص وهو مجازفة واضحة نعم اذا كان
في يده بوجه يكون عليه حفظه فيجري فيه الحكم المذكور وكذلك عرض الغير فانه كعرضه تيمم للخوف عليه لتقدمه واهميته في نظر الشارع
من الطهارة المائية قطعا فلا وجه للاشكال بنحو التوقف في ذلك من صاحب الجواهر لنظير ما ذكر في مال الغير مع ان الفرق بينهما في الاهمية واضح وفي
جميع التقادير التيمم وترك السعي الى الماء للخوف المذكور رخصة فان اقدم وسعى وجب الوضوء او الغسل لان الرخصة هي مفاد الدليل الذي هنا
من عدم تحمل مشقة التعزير فانه عدم الوجوب كذا النص المخصوص من قوله فيه لا امره ان يغرر بنفسه ومعقد الاجماع المحكي ومن الخوف المجوز
للتيمم خوف حبسه على دين وان كان حقا في الظاهر من جهة عجزه عن اثباته اذ نظر الى عدم استحقاقه الحبس واقعا فالتحفظ منه مع عدم
نقضه للحكم الظاهري مطلوب والخوف من الوقوع في الاقتصاص ان لم يتعين عليه فعلا كما اذا كان متمكنا من الدية ورجى بالتاخير العفو
عن القصاص بالدية فلا بأس بالتيمم من اجله بخلاف ما اذا تعين كما اذا كان مطالبا ولم يتمكن من الدية ولم يرج بالتاخير العفو مجانا فلا
ما في جامع المقاصد من اطلاق الجواز للخوف من القصاص مع رجاء العفو بالتاخير بالدية او مجانا معللا بان حفظ النفس مطلوب ولا التامل
فيه مطلقا في الجواهر واما الخوف لا من سبب كما يرى بعض الجبانين يخاف من مجرد الذهاب في ظلمة الليل فان بلغ جبنه الى مرتبة يشق تحمله جاز
التيمم والا فلا فجعله كالخوف من سبب مطلقا في المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والمسالك وفي جامع المقاصد انه ينشأ من انه
لا يؤمن خلل في عقله فهو اشد ضررا من ذي السبب ولا المنع من تيممه مطلقا كما جعله في البحر احسن الوجهين وفي الجامع المتقدم انه
ينشأ من انتفاء السبب المجوز ومراده عدم عد الخوف المطلق من المسوغات في النصوص وتوقف فيه في المنتهى واما حصول المانع من استعمال
الماء مع وجوده الذي جعله المص ثالث المسوغات للتيمم فاما ان يكون مانعا عاديا كما اذا منعه البرد او شرعيا كما اذا منعه مرض يضره الماء
وينقح الكلام في الاول ان ما نعيه البرد على قسمين احدهما ان يكون البرد سببا للخوف من حدوث المرض او زيادته وهذا من طائفة المرض
الذي يتمم ثانيهما ان يكون نفس التالم ببرودة الماء او الهواء مانعا واختلف فيه كلامهم ففي القواعد كما عن الذكرى والموجز وشرحه
والجمع عدم جواز التيمم ان امن العاقبة وفي التذكرة والمنتهى والارشاد ونهاية الاحكام والمراسم جواز التيمم وفي الاخير هو معقد الاجماع
وفي التذكرة هو قول اكثر العلماء وفي المنتهى انه قول اكثر اهل العلم مع احتمال ارادتهما ما يخاف معه على النفس وفي عبارة بعض هؤلاء
التقييد بالالم الشديد ومنها الروض قال المولى في الحال الماء شديدا لا يتحمل مثله عادة مع امن العاقبة ولعل مراد جميعهم لاستنادهم فيه
الى نفي الحرج والضرر ويعتبر فيهما عدم التحمل عادة وعليه فقد يحتمل ارتفاع النزاع من البين بحمل كلام غير المجوز على ما يتحمل عادة
بعد ايجاب مورد الحرج هنا بالخصوص الا على ما تتمة من مذهب الشيخ في متعمد الجنابة وظاهر جملة منهم عدم اختيار ذلك المذهب
وعلى كل حال الاقوى الجواز ولا يبعد كونه المشهور لصحيحة داود بن سرحان عن الصادق ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه جرح او قرح او يخاف
على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا ع وفي صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل اجنب في السفر ولم يجد الا
الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم وظاهرها التيمم مع امكان الذوبان كما يعطيه التعليل بمنزلة الضرورة الظاهر في ارادة
ان البرد بمنزلته تضرره معتضدة بان تحمل ما لا يتحمل في العادة حرج وهو في نفسه ضرر لتضرر البدن بالمه ولا يختص بمرض او
الاصل فيهما النفي الا ما اثبته الشارع بخصوصه كالحج والجهاد ونحوهما وللقول الاخر الروايات التي استدل بها الشيخ لوجوب اغتسال
المجنب نفسه عمدا من المرفوعتين والصحيحتين الاتية وظاهر بعضها كصريح اخرى وجوب الاغتسال ولو مع خوف المرض بل التلف
ولا يلتزم هذا القائل به مع انها من الشواذ فلا تكافؤ ادلة نفي الوجوب معه قطعا من الاخبار المعتضدة بالكتاب والسنة المتواترة بل
العقل والاجماع كما تعرض في ابطال مقالة الشيخ مضافا الى انه ان نزلناها على تلك المقالة من خصوص تعمد الجنابة كما هي ظاهرة من بعضها
فهي اخص من المدعى المبحوث عنه هنا والا فلا قائل بها اصلا واما دعوى معارضة دليل نفي الحرج والضرر بعموم الامر بالغسل والوضوء
من وجه فضلا عن دعوى تخصيصه بذلك الامر فهي من المجازفات الباردة نعم لا ينبغي التامل في البناء على جواز التيمم اذا كان الم البرد بمرتبة

يشق تحمله في العادة وعدم جوازه اذا كان دون المرتبة ومثله التالم بحرارة الماء كما تجده في بعض الحمامات او برائحة الكريهة كما في بعض
المياه الكبريتية او النفطية ونحوهما والمدار حصول حالة من استعمال الماء يشق تحملها عادة وانما اختص البرودة بالذكر لغلبته وقوعها
في النصوص والمدرك عام وان توقف تسخين الماء البارد على اجرة او قيمة حطب ونحوه وجب بذله وجرى فيه من الكلام جميع ما مر في شراء الماء
لاتحاد المدرك حسبما عرفت من ان ميزان موضوع تلك المسئلة البذل الاختياري لتحصيل الماء الممكن الاستعمال في الطهارة واما الثاني
وهو المانع الشرعي من استعمال الماء كالمرض فالادلة الاربعة متطابقة على شرع التيمم بالخوف من حدوثه بالاستعمال وكذا بالخوف من زيادة
المرض الموجود بتشدده باستعماله وبحكم الزيادة الخوف من بطوءه وزيادة امتداد بقائه بالاستعمال ولا ريب ولا خلاف في سببيته للتيمم
منا ومن اكثر العامة ولذا قال في المنتهى انه قول اكثر اهل العلم وان كان الذي في الكتاب هو عنوان المرض عموما ولكن وردت روايات في
خصوصيات تساها على وجه يعلم منها كون المناط مطلق المرض فقد ورد فيمن كان مجدورا او كسيرا مرسلتا ابن ابي عمير ومرسلة الفقيه عن
الصادق ع وعن النبي ص وخبر ابن المسكين[٢] وفيمن كان به قروح او جروح صحيحتا ابن مسلم وغيرهما وفيهما مع الخوف على نفسه البرد صحيحتا داود
والبزنطي المتقدمتان في ذم من غسل المجدور فمات وفيمن كان به شبحه فمات روايات الى غير ذلك واعتضدت بعمومات الكتاب و
السنة المتواترة واجماع الاصحاب والاعتبار القاطع ومن اجل ذلك يعد الحكم فيما عدا من اجنب نفسه متعمدا الذي فيه مخالفة الشيخ وجماعة
من الضروريات التي لا ينبغي الاطالة فيها وانما ينبغي التنبيه على بعض اطراف المسئلة منها ان المرض الذي لا يخاف معه الضرر باستعمال الماء
كالحمى البارد والصداع من غير البرودة ونحوهما من بعض امراض ينفعها الماء البارد اذا عرفت ذلك لا يسوغ معه التيمم فالمرض من حيث
هو ليس بسبب بل من حيث الضرر وهو اجماع عندنا وخالف فيه بعض العامة كمالك وداود استنادا الى ظاهر الاية بناء على كون الوجدان
فيها بمعنى عدم الحضور وقد عرفت انه بمعنى عدم تمكن الاستعمال وكونه قيد اللمرضى فيه يبطل الاستدلال باطلاق الاية لان مطلق المرض لا
يرفع المكنة وفي تسوغ التيمم لخوف المرض المضر حدوثا او زيادة ضررا يسيرا كصداع او زكام يسير لا يشق تحملهما في العادة قولان صحيح الشرايع
من جهة التقييد فيه بالمرض الشديد هو عدم الجواز وعن حديقة المجلسي انه المشهور وربما استظهر من بعض عبارات الشيخ نفي الخلاف فيه
واختار في جامع المقاصد الجواز قال لو كان الضرر يسيرا كالصداع ووجع الضرس وفي المنتهى والحمى البارده فعند المص لا يجوز التيمم ونقله
عن الشيخ وهو ضعيف لان ذلك ضرر ظاهر وربما بلغ حدا يشق تحمله مشقة شديدة وكان مراده ربما ال امر اليسير بعد حدوثه الى ذلك قال مع
انه لا يوثق في المرض بالوقوف على حد اليسير مع ان ضرر المذكورات اشد من ضرر الشين وقد اطبقوا على جواز التيمم لخوفه والذي يظهر من
الذكرى جواز التيمم لذلك وفيه قوة انتهى واختار ذلك جماعة ويوافقه اطلاق الاية وترك الاستفصال في الروايات غاية الامر وجوب
تقييد الاية بمرض يخاف معه الضرر من استعماله للاجماع على عدم الجواز بما لا يضر فيبقى الاطلاق بالنسبة الى زيد من ذلك وفيه بناء اطلاق
الاخبار وترك الاستفصال فيها على الغالب في المرض فيهما من عدم الوثوق بنزارة الحادث بسببه بل الغالب هو خوف الضرر المعتد به واما
الاية مع كون عدم الوجدان فيها بمعنى عدم تمكن الاستعمال ~~لما اشير اليه~~ فتقييد المرضى به لا بد من اعتبار عدم النزارة ليصح اطلاق عدم التمكن
لما اشير اليه من ان مطلق المرض لا يرفع المكنة ولا حرج في تحمل اليسير لعدم المشقة ولا يشمله الضرر المنفي والا لسقط اكثر التكاليف مع ان خبر
الضرر ضعيف فتمشيه مع بناء المشهور والشهرة مع عدم الجواز ولا اقل من عدم تحقق الجابر هنا في الضرر اليسير فيبقى عموم الامر بالغسل والوضوء
سليما ومن استدلال الكركي للجواز بالضرر والمشقة واستدلال المخالف له بعدم الحرج في تحمل اليسير وربما ادعى كون هذا النزاع لفظيا كما
في المدارك وغيره وليس كذلك لرجوعه الى ان تحمل مطلق المرض من الحرج المنفي ام لا وهو معنوي وعلى كل حال قد يقوى في النظر الفرق بين الزيادة
والحدوث ففي الثاني ما ذكر وفي الاول ان كان قبل الزيادة هو بمرتبة من الضعف يبقى على ضعفه ونزارته بعد انضمام اثر الماء فكذلك و
اما اذا عد بعد ضم اثر الماء شديدا او كان معدودا من قبل في الشديد فاثر الماء ان كان من نوع السابق فلا بد وان يشتد به من السابق فيتحقق
بسببه المرض الشديد ويسوغ به التيمم وبعد هذا كله لا يخلو عن مطلق التزايد من الحرج المنفي وسوغ التيمم لاجله من قرب سيما مع ملاحظة
العمومات الواردة في الجروح والقروح ونحوها مما يقتضي تسويغ التيمم لادنى عارض وان المرض مطلقا هو في معرض السراية والانقلاب ولا يؤمن
معه من الاشتداد ثم ان العبرة في ضعف المرض وشدته بالشخص لا بالنوع فربما يكون اليسير للكثير هو شديد الشخص لضعف بنيته فيسوغ له
التيمم لكون تحمله مشقة دون طاقته ولا يتفاوت بين ان يكون المرض المتوقع من استعمال الماء عاما للبدن كالحمى او مخصوصا بعضو ولو غير محل
الوضوء كالصداع منها انه اذا كان المتوقع حدوثه من الماء مجرد الم المرض مع امن العاقبة ففي تسويغ التيمم قولان صرح في جامع المقاصد تبعا

وغيره وفي المطول والكبير خبر ابن مسكين صح

المنتهى بالجواز من اجله وفى القواعد بالمنع بمجرد الالم مطلقا واستظهره فى الروض من الشهيد ومحل التردد هو الالم الشديد الذى يشق تحمله دون اليسير وعليه فالاقوى الجواز لنظير ما مر فى الم البرد والم المرض لا يقصر عنه بل فى كثير من صوره هو من زيادة المرض فيشمله دليله وربما استند للجواز فيه بفحوى الجواز للشين وفيه منع الاولوية بل والمساواة ايضا ودليل نفى الحرج فيه مغن عن غيره ومنها ان اثر الماء ان كان مجرد شين فى الجلد وهو الخشونة التى تعلو البشرة من استعمال الماء فى الهواء البارد وربما تشوه الجلد بسببها وربما بلغت تشق الجلد وكان الشديد منه متفق على جواز التيمم لخوفه وانما التردد فى مطلقه واطلق الاكثر جوازه له بل فى جامع المقاصد انه اطلق الاصحاب انتهى وفى الفاضل فى النهاية صرح بعدم الفرق فى الجواز بين شديده وضعيفه وفى موضع من المنتهى قيده بالفاحش وتبعه ثانى المحققين و الشهيدين وسبط الاخير وكاشف اللثام وغيرهم ومرجع هذا الخلاف الى ان محل مطلقه حرج ام لا وعليه فالتقييد بالفاحش الشديد اولى لعدم تحقق الاجماع فى غيره وعدم الحرج فيه ايضا ولكن الظاهر تحقق الشدة المجوزة بتشوه الجلد من زيادة الخشونة وان لم يبلغ الشقاق ولا مرتبة الالم لحصول المشقة فى تحمل تشوه الخلقة بل ربما ادخل فى المرض الغير المحتمل لكن عد خشونة الجلد لو المشى من المرض ممنوع ودليل نفى الحرج والضرر مغن عن تكلفه ومنها ان من كان به قرح او جرح او كسر اختلف فيه النص والفتوى هنا افتوا بان فرضه التيمم وفى باب الجبائر بان فرضه وضوء الجبائر وغسل ذى الجبيرة وكذلك الاخبار وقد مضى الكلام فى وجه الجمع بينهما فى الاخبار وكلمات الاخيار فى تكملة ذكرناها فى ذيل مسئلة الجبائر فراجعها وليعلم ان اول المسوغات الثلاثة للتيمم التى ذكرها المص من عدم الماء بحكمه عدم ثمنه لو لم يوجد الا ابتياعا فان تمكن من ثمنه وجب ابتياعه اجماعا ولقاعدة المقدمية وصدق الوجدان بمعنى التمكن والمعتبرة الاتية وان لم يكن الثمن موجودا وامكن تحصيله بالكسب فى الوقت وجب ايضا صرح به الفاضل فى جملة من كتبه كالمنتهى والتذكرة للمقدمية وصدق التمكن خلافا لبعض العامة وان لم يتمكن منه ايضا وامكن شرائه مؤجلا وجب ايضا اذا لم يكن معسرا او كان ذا حرفة يكتسب بها للوفاء وقد صرح به ايضا فى الخلاف والفاضل فى جملة من كتبه والمص فى المعتبر لما ذكر وكذا لو اقرض الماء وجب اقتراضه لذلك لكن فى التذكرة بعد الحكم بوجوب الشراء اذا فقد الثمن وبذله بثمن غير مجحف نسيئة الى اجل اذا كان قادرا عليه لو كان عادما للثمن وبذله بيعه فى الذمة لم يلزم شرائه لما فيه من الضرر باشتغال الذمة ومال اليه فى الروض وفى اللوامع قيل الدين مذلة ويعرض نفسه للمطالبة مضرة وعروض الموت والفقر قبل الوفاء ممكن وكل ذلك ضرر ولا يلزم تحمله انتهى وفيه ان صدق وجدان الماء بمعنى التمكن منه لا يعارض بشئ من ذلك لبناء العادة فى المعاملات على الاقدام مع قيام هذه الاحتمالات النسيئة والاقراض من حيث هما لا ما تعنونها مسقطة لوجوب الاقدام وان كان عليه دين مستغرق لصحة شرائه الا ان يقترن بخصوصية مانعة والبحث لعين فيه نعم يعتبر فى شرائه المؤجل عدم الضرر بالحال كالمعجل والكلام فيه ان الثمن اما ثمن مثل فلا كلام فى وجوب بذله مع وجدانه او ازيد مما يسير فلا خلاف فى وجوب بذله ايضا الا عن الاسكافى فى نقل او بعير يسير ولم اجد قائلا من اصحابنا فى قدر الزيادة ما لم يبلغ عنوان الاجحاف غير الاسكافى نعم عن العامة من فرق بين ما يتغابن فيه فيجب بذله وما لا يتغابن فيه فلا يجب بل صرح المشهور منا بوجوب البذل وان كثر الثمن وكان اضعاف القيمة ما لم يضر بالحال وعن الخلاف الاجماع عليه وهو ظاهر المهذب والغنية ويساعده التتبع ويدل عليه بعد قاعدة المقدمية ان سلم شمولها لما تضمن نحو هذا الضرر العظيم وان كان ماليا المعتبرة ففى الصحيح وجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشترى ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشترى قد اصابنى مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشترى بذلك مال كثير كذا فى النقل المعتمد عليه وفى بعض النسخ وما يسرنى بذلك اى بهذا الشراء هو مال كثير كما يعرب عن الثواب المترتب عليه وفى بعضها ما يسوؤنى بذلك فالما نافية او استفهامية ووجه عدم اساءته ان المشترى به مال كثير ثوابه وفى رواية العياشى سالت عبدا صالحا عن قول الله عز وجل فلم تجدوا ماء ما حد ذلك الى قوله ان وجد قدر وضوئه بمائة الف والف كم بلغ قال على قدر جدته وعلى المشهور المختار فما اوجب النقصان المالى يجب بذله وان تعدى من الضرر المالى الى تضرر الحال فى انتقاص الوجاهة و الاعتبار فضلا عن الوقوع فى الفقر والفاقة والاضطرار بل مطلق ضعف الحال مسقط لوجوب البذل واجحاف الثمن غالبا يستلزم شيئا من ذلك بل معناه اللغوى من استيصال المال لا ينفك عن اشده ولذا جعل غاية وجوب البذل فى بعض العبارات بل صرح فى التذكرة والذكرى بعدم الوجوب معه خلافا لصريح الحدائق فخص عدم الوجوب بما يوجب بذله خوف التلف والعطب ظاهرا ما حكاه فى المنتهى بقوله وقيل ما لم يضر فى الحال وهو اشبه من جهة اشعاره بوجود المخالف الموجب للبذل المضر بالحال ولا غاية الا المؤدى الى العطب الذى خص به الاسقاط فى خبر الدعائم ويدل على المشهور المختار من عدم وجوب بذل المجحف والمضر بالحال بعد الاجماع

فى وجوب التيمم لعدم الماء وثمنه

الحكى فى عدة كتب عموم نفى العسر والحرج بل والضرر وغايته خروج الضرر الحالى خاصة بالمعتبرة المتقدمة بقى المالى تحت العموم السليم عن المعارض اذ هو اما قاعدة المقدمية وهى غير شاملة لما تضمن الحرج والمشقة واطلاق المعتبرة المتقدمة وهو مساق لبيان الكمية المالية كما يعطيه قوله مائة او الف وكم بلغ وعلى تقدير عمومها للنقيصة الحالية ايضا فعارضها من وجه ويطلب فيه المرجح وهو من جانب عموم العسر والحرج لتاكده فى الشريعة على وجه يبعد تخصيصه واعتضاده بالاجماعات المحكية بعد اصالة عدم وجوب الشراء وهكذا الحكم فى بذل ثمن الالة المتوقف عليها حصول الماء كالدلو والرشاء وغيرهما وهل شق الثوب لاخراج الماء من البئر من هذا الباب يراعى فيه ما يراعى فى ثمن الماء ام من باب المال الذى يخاف عليه فى السعى الى الماء الذى ياتى ان الحكم فيه مراعاة المال وعدم اضاعته قل او كثر وجهان صرح فى الحدائق بالاول والخوانسارى فى تعليقه الروضة بالثانى ولعله الاظهر لان مداره على عنوان ضياع المال ومدار الاول على عنوان بذله فى عوضه وشق الثوب من الاضاعة كضياع المتاع بسبب مطر ونحوه وقد حكموا بسقوط السعى الى الماء لمراعاته وهل المراد بالحال فى قولهم المضر بالحال بمعنى كونه مضرا بالنسبة الى هذا الشخص والمراد به الحال مقابل الاستقبال فعلى الاول اذا لم يضر بذله فعلا وخاف حصوله فيما بعد ولو سنين يعتاد ملاحظتها فى العادات فى مقام التحفظ عن مستقبلات الاحوال سقط وجوب البذل وعلى الثانى يجب صرح بالاخير فى المعتبر معللا بعدم تحقق الضرر به لامكان تجدد ما يندفع به الضرر وبالاول فى الذكرى ومال اليه جماعة كما فى الروض وغيره والاظهر عدم ارادة الاول لعموم الضرر للحال والمال وبناء العادة على مراعاته و عدم الاكتفاء بمجرد احتمال تجدد المال وعدم البقاء قلت وينبغى مع عدم ارادة مقابل الاستقبال من الحال عدم ارادته بالمعنى الاخر ايضا لانه اذا جعل لفظ الحال بمعنى الالتنسبة الى شخصه فيبقى لفظ الضرر غير مقيد ومطلق الضرر صادق بمطلق نقصان المال سواء كان المكلف ذا ثروة او غيره فينبغى جعل الحال متعلق الضرر بمعنى كون الضرر متعديا من ماله الى حاله وعليه فلا يجب بذل المضر بحاله وان كان ثمن المثل بل والاقل وهو الذى يختلف باختلاف المكلف دون نقصان المال كما لا يخفى وبه يتضح وجه دلالة قوله فى رواية العياشى على قدر جدته على مذهب المشهور فان المختلف باختلاف الجدة هو الاضرار بالحال دون مجرد نقصان المال وهذا حكم وجوب بذل المال للماء واما وجوب قبوله اذا بذل له فالمشهور اذا بذل الماء او وهب وجوب القبول بل ظاهر الحدائق الاجماع عليه بخلاف ما اذا بذل ثمنه او بذل غير الماء من سائر الالات فلا يجب قبول بذلها ولا بذل ثمنها وفى المنتهى والمدارك واللوامع والحدائق حكى المبسوط وجوب قبول الثمن ايضا وفى المشهور وجوب قبول العارية فيما يستعار معللين باقتضاء المقدمية القبول فى الجميع لكن المانع من حصول المنة فى القبول موجود فى قبول الاثمان مطلقا واعيان غير الماء لبناء العادة على المسامحة فى خصوص الماء ولذا يشرب الماء ويستعمله بدون اذن غيره بلا اكتراث ولا ياكل ولا يستعمل غيره ويستنكف عنه وهو الفارق واشكل فى المعتبر وجوب قبول الماء بان فيه منة بالعادة ولا يجب تحمل المنة ومنع وجوبه لذلك ايضا فى جامع المقاصد لكنه لما راى ان حصول المنة يختلف باختلاف خصوصيات الاشخاص والاحوال فقد يمتن انسان بيسير من شئ لا يمن غيره بكثيره وبالعكس وكذلك باختلاف الزمان والمكان والحالات فلا يستقيم الحكم كلية نظرا بالجنس المبذول فالاثمان كلية حيث انها معرضة للامتنان لا يجب قبولها والماء كلية ليس مما يمن به فى العادة فيجب قبوله كعارية الالات والحوائج وتبعه فى الروض وبعض من تاخر لكنه خلاف مقتضى دليل الحكم ضرورة انه هو ما تعنيه المنة من وجوب القبول فان تمت فلا معنى لان تسقط من مكلف لا يمن باعتبار ان غيره يمن به وكذا العكس فلا بد من اناطة الحكم بحصول المنة وعدم حصولها والتزام اختلافه باختلاف الاشخاص والحالات ولا ضير فيه ونظيره كثير بل يطرد مثله فيما تقدم من الاقراض والشراء نسيئة وحيث يحكم معه بوجوب القبول اذا امتنع منه لا يصح التيمم ما دام المبذول باقيا مستمدا على بذله الا ان التامل فى تمامية المانع لكون المراد بالمنة المانعة هنا ليس الا مجرد قبول الاحسان الذى لو اريد الامتنان به كان مورد اله ولو من غير ظهور امتنان فعلا من الباذل بالمرة اذ مجرد البذل وقبوله الموضوع فى الفتاوى لا يتضمن غير ذلك وهذا حصول المنة بمجرده فعلا لزم الا ابطال الالتحاف المندوب اليه بين الاخوان والاهداء والايثار والايصال الى غير ذلك من العناوين الموجودة فى الاخبار لعدم خلو شئ منها من الاحسان ولا معنى لرجحانها من الباذل وذم قبولها من المبذول له بل فى كثير منها الدلالة على رجحان الاجابة حتى قال النبى لو اهدى الى كراع لاجبت ومن هذا الباب بذل الزاد والراحلة للحج وافتوا بوجوب قبوله وعدوه من الاستطاعة والاخبار به مستفيضة فان قيل ذاك البذل لان يحج ويصرف فيه والاحجاج بالمؤمن من المستحبات كما ورد بخصوصه الروايات وحصوله من باذله نظر الى رجحانه له لا منة فيه قلنا كذلك هنا لان رجحانه للباذل لاداء ذاك باخيه للصلوة الاكل بل يدخل فى جملة من العناوين المتقدمة وبالجملة لا يبعد القول هنا بان قبول البذل

فى وجوب القبول من باذل الماء او ثمنه او عاريته

او المبذل للماء او الآلة او ثمنها من حيث هو هو بغير ظهور امتنان من الباذل غير واجب مع اقتضاء المقدمية وصدق الوجدان بمعونة القدرة و الامكان وجوبه فقبول العارية والاقراض والتسبية اولى بالوجوب لا سيما اذا ظهر من الباذل قصد الرجحان بذلك والثواب في دعوى ان قبول هبة الماء اكتساب لا يجب لا كتساب تحصيله مدفوعة بوجوب الاكتساب اذا توقف عليه لاقتضاء المقدمية وصدق الوجدان بمعنى القدرة والامكان ومع ظهور الامتنان لا يجب ان بلغ مرتبة المهانة والابتذال قطعا بل يحرم ح وان لم يبلغ تلك المرتبة فظاهر المنتهى وجوب قبوله فان المنة غير معتبرة في نظر الشرع وصرح في المدارك واللوامع بوجوب تحمل المنة لتوقف الواجب عليه قال لان ثانيهما لا يترك اطلاق الامر بالغسل والوضوء بمجرد احتمالها الظاهر وجوب تحملها مع توقف الواجب عليه وليس في الادلة ما يدفعه انتهى وتدل لا اظهر عدم وجوبه لكونه حرجا ومشقة وضررا بالحال لا يتحمل عادة فلا تشمله قاعدة المقدمية مؤيدا باقتضاء سقوط المائية بعروض الشين في البدن سقوطه لورود شين المشقة على الغير الاولى بالاحترام وعلى القول بوجوب قبول هبة الماء هل يجب طلب بذله او استيهابه اذا لم يبتدئ ببذله ام لا ذكرهما في المنتهى وجهين وحكاهما في التذكرة عن الشافعية وظاهره اختيار الوجوب وجزم به في نهاية الاحكام كما في ظاهر المبسوط قال فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره بذله من غير ان يتحمل عليه في ذلك ضرر وجب عليه الطلب انتهى ومرجع وجوبه الى كلية هي انه كلما وجب قبوله اذا اعطى يجب طلبه اذا لم يبتدئ اعطائه مع ظن الاجابة بل مع شكه ايضا والفرق بين وجوب قبول العطاء والاستعطاء بالفرق بينهما في المنة واضح التخريج لكنه بين قبول الماء والاستعارة غير واضح لتداول الاستعارة وشيوعها ويجري الوجهان في وجوب القبول وعدمه في اعانة المعاون المحتاج اليه في تحصيل الماء اذا بذلها بلا اجرة وعلى تقدير وجوب القبول هل يجب الاستعانة مع ظن الاجابة اذا لم يبتدئ بها ام لا وجهان وربما يكون دعوى المنة فيه اضعف في المنتهى و التذكرة لو لم يبذل المالك وكان فاضلا عن حاجته لم يجز له المكابرة عليه لعدم الضرورة الى ذلك لوجود البدل وهو التيمم بخلاف الطعام في المجاعة انتهى والحكم بعدم جواز المكابرة مقطوع به لكن الاستدلال عليه بما ذكر غير جيد لان طريق الاستدلال عليه هو حرمة التصرف في مال الغير وان توقف صحة صلوته عليه ولو بغير بدل وجوازه في المجاعة انما هو لاهمية النفس وهو الفارق دون عدم البدل ولعله جرى على مذاق العامة لوقوع الاستدلال في مقابلتهم وعلى كل حال لو كابر في آلة الاستقاء فقد فعل حراما وصح الطهارة بالماء المباح الماخوذ منها الا اذا استعملت الآلة في التطهير بالصب بها على العضو فاذا انحصر الآلة المحتاج اليها في الصب المقدمة لتحقق الطهارة لم تصح كما هو الدأب في المقدمة المحرمة وان لم تنحصر صحت الطهارة ثم وجوب تحصيل الآلة انما هو مع فرض القدرة على مباشرة ما يتوقف عليه الطهارة والا لم يجب لعدم الفائدة ويجري مثله في الماء ايضا اذا كان يقدر ببعض الطهارة وهذا واضح ولو كان معه ماء يكفيه للطهارة ولكن خشي ان استعمله فيها من العطش فان كان العطش موجودا شربه وتيمم وان كان متوقعا كما هو ظاهر قوله خشي استبقاه وتيمم بالادلة الاربعة ان لم يكن فيه اي الماء زيادة وسعة عن قدر الضرورة العطشية ولا يعتبر كون العطش الحال او المتوقع مهلكا او موجبا للمرض بل يكفي كونه بحيث يشق تحمله ولو كان بحيث لا مشقة في تحمله اصلا تعين التطهير به للعموم هذا في عطش نفسه ولو كان العطشان غيره فاما ان يكون ادميا محترما كالمؤمن او غير محترم بالذات كالحربي او بالعرض كمن وجب قتله في حد ونحوه او غير ادمي غير مملوك محترم او غير محترم او مملوك له او لغيره مؤمن ومعاهد اما عطش غير الادمي المؤمن المحترم فكعطش نفسه لاهميته في نظر الشارع من صلوته بالضرورة ولذا يقطعها في حفظه وصيانته فضلا عن وضوئه او غسله واما عطش مؤمن غير محترم بالعرض الواجب القتل فلا دليل على مزاحمة الحق الواجب عليه بل في الذكرى وغيره التصريح بعدم مزاحمته والوجه عدم تعلق الغرض ببقائه نعم المحترم بالذات كالكافر الحربي اولى لعدم المزاحمة بل قطعي واما المحترم بالعرض كالمعاهد فعن التذكرة الحاقه بالمؤمن في المزاحمة وكانه لمحقونية نفسه بالمعاهدة وفيه عدم اقتضاء المعاهدة ازيد من عدم الاتلاف لا وجوب صيانته من المهلكات السماوية والمملوك المسلم كالحر هنا لمشاركتهما في حرمة النفس بهذه المرتبة واما غير الادمي فان كان من المؤذيات فلا مزاحمة قطعا وجب قتلها كالكلب العقور او لم يجب كالحية ونحوها وان لم يكن من المؤذيات فان لم تكن مملوكة لاحد كالهرة وسائر الوحوش ففي مزاحمتها وعدمها وجهان من ثبوت الاحترام لهذا القدر لذي روح غير مؤذية لان لكل كبد حرى كما يصرح به قول جماعة في التعبير هنا بعطش نفس محترمة ولو حيوانا مفسرة في كلامهم كما في شرح الارشاد بالتي لا يهدر اتلافها قال في تعليقة الروضة الجمالية مراده انه لا يهدر اتلاف جنسه كليا فالحيوان الغير المملوك كالظبي و البقر الوحشيين اللذين لم يملكا محترم بهذا المعنى وان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ومن اصالة عدم المزاحمة وعدم ثبوت هذا الاحترام فلا يرتفع به من عموم وجوب الطهارة المائية وان كانت مملوكة فتلاحظ في اعطائها الماء من جهات احدها حفظ ماليتها ومن هذه الحيثية يراعى فيه ما تقدم في مسئلة خوف تلف المال اذا سعى الى الماء واذا كان الحيوان مملوكا لغيره فكخوف تلف مال الغير في تلك المسئلة والثانية

كونها ذات كبد حراء ومن هذه الحيثية الوجهان سواء كان مملوكا له او لغيره والثالثة وجوب نفقتها التي منها السقي ومن هذه الحيثية اذا كان ملك الغير فحيث يجب اعطاء الماء فهو مع الرجوع بالقيمة على المالك وعلى كل جهة اذا امكن تذكيته والانتفاع به بغير ضرر ومرغ في تلك المسئلة يقوى وجوب صرف الماء في الطهارة وتذكيته جميعا وكذا اي كخوف العطش في وجوب التيمم ومنع الطهارة المائية كل مصرف للماء علم اهميته في نظر الشارع من الطهارة المائية وقد يكتفي في الحكم باهميته عدم ثبوت البدل له وقد ذكر جماعة من ذلك امرين احدهما لو زاحم الطهارة الحدثية الطهارة الخبثية وكان على جسده او ساتره المنحصر به نجاسة غير معفوة وليس معه الا ماء يكفيه لازالتها خاصة او للوضوء وحده دونهما جميعا وبتعينه ح صرفه في ازالة الخبث اجماعا عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والذخيرة وحاشية الارشاد صريحا في بعض وظهورا في اخر وهو الحجة مضافا الى ما اشير اليه من عدم ثبوت بدل للطهارة الخبثية المائية بخلاف الطهارة المائية مع الحدثية وهذا قرينة اهميته الاولى حيث لم يرض الشارع الا بها وان امتنع الفرعية فثبوت البدلية مرجح كتقديم ما لا بدل له لكونه جمعا بين الحقين وفي خبر ابي عبيدة عن المرأة ترى الطهر في السفر وليس معها ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي لكفاية القدر المذكور للوضوء وقد قدم عليه غسل الفرج ولا يقصر عن الحجية بانضمام فتوى الاصحاب ثانيهما المحدث العطشان اذا كان عنده ماءان طاهر ونجس شرب الطاهر وتيمم للصلوة بغير خلاف وفي المدارك قطع به الاصحاب قال وهو جيد ان ثبت حرمة شرب النجس مطلقا انتهى وحرمته ثابتة باتفاق الفتوى والنصوص الواردة في اجتناب اواني المشركين واهراق الماء الملاقي للنجاسة وكذا المرق والسمن ودفن العجين كذلك وغير ذلك مما ينقح به المناط فاشعار قوله ان ثبت الخ بالتامل في حرمته في غير محله ومتى ثبت فهو مع حاجة الشرب غير واجد للماء الطاهر بمعنى عدم التمكن شرعا من استعماله في التطهير لوجوب صرفه في الشرب المحتاج اليه نظرا الى عموم حرمة شرب النجس مضافا الى ان صرفه في الشرب دفع مضرة وفي الطهارة جلب منفعة ودفع المضرة مقدم على جلب المنفعة ولا فرق بين العطش الفعلي والمتوقع فان لم يكن عطش فعلا وتوقعه على النحو المتقدم ابقى الطاهر وتيمم وقد يجب الوضوء في الوقت خصوصا اذا تضيق لوجوب الوضوء فعلا بوجدان الماء الطاهر والمعارض المانع من تنجز امتثاله انما هو دفع خوف العطش به واهميته انما هي لحفظ النفس به والتحفظ متحقق بالاعم من بقائه وابقاء النجس واما الترتيب بين الطاهر والنجس مما يحفظ به فهو مجرد حكم شرعي لا مدخلية له في الحفظ ووجوبه غير منجز الان فيرجح المنجز عليه فتامل جدا فانه لا يخلو من دقة وعلى كل حال على وجوب ابقاء الماء الطاهر للعطش المتوقع والتيمم للصلوة اذا توضأ بالطاهر فان جوز في العادة تجدد الماء الطاهر الى زمان العطش صح الوضوء وكذلك مع تجويز تجدده في الوقت لازالة الخبث في المسئلة المتقدمة وان لم يجوزه فصحة الوضوء وبطلانه في كل من الفرعين مبني على مسئلة الضد وقد يوجه البطلان مع البناء على عدم اقتضاء النهي عن الضد الخاص ولا عدم الامر به بدعوى انه متى ثبت الحكم الاول من ان الواجب عليه التيمم معينا فالمستفاد من الادلة عدم شرعية الوضوء لمن تعين له التيمم الا مع انقلاب الموضوع ضرورة ظهورها في التقابل والتقسيم وان من تعين له هذا لا يشرع له ذاك ومن تعين له ذاك لا يشرع له هذا الا ان يثبت التخيير بينهما ابتداء ولا قائل به هنا لما عرفت من الاتفاق على تعيين التيمم له في الفرعين واما من وجب عليه التيمم لضيق الوقت كما هو المشهور فوضوءه للفريضة صاحبة الوقت باطل من غير توقف على مسئلة الضد لاقتضاء مزاحمة الاداء سقوط امره المقدمي واما لغيرها من سائر الغايات المخاطب بها فصحته وبطلانه مبنية على مسئلة الضد اذ لا مانع من صحته بالنسبة اليها الا ضديته لاداء صاحبة الوقت وكذا يجب التيمم على من لم يكن معه ماء الا بقدر لا يكفيه لتمام طهارته فلا يستعمله في بعض طهارته من وضوء او غسل حسب ما مر الكلام فيه في اول التيمم وكذا يجب اذا لم يوجد للميت ماء يغسل به اصلا او بعض اغساله فيتيمم الميت كما يتيمم الحي العاجز الذي فرضه التيمم ولم يقدر على مباشرة الفعل تتمة كل ما وجب التيمم مع عدم فقد الماء اذا خالف فتوضأ او اغتسل هل يبطل طهره او لا يبطل وفيه تفصيل الذي يقتضيه النظر ان يقال المانع من الوضوء اما عارض في الوصول الى الماء دون حال استعماله كالخوف من اللص في طريق السعي ونحو ذلك وهذا القسم يصح الطهارة اذا تحمل الخوف بل وما تلقاه من الصدمة وسقوط الامر بانحصار الطريق في المخاطرة لا ينافي عوده بعد تحمل لصدق الوجدان ح والخطاب يدور معه وجودا وعدما وهو واضح كوضوح عدم الفرق بين ما اذا كان المحتمل منهيا كالمخاطرة في طريق السعي على النفس والطرف او غير واجب كالمخاطرة على مجرد المال الغير الكثير واما عارض في استعمال الماء وح الاستعمال من حيث هو اما غير بالغ مرتبة الحرمة كذي المشقة المأمون العاقبة بغوائل البرد والشين وما اشبهه والصحة في هذا القسم مبنية على ان العبادة الحرجية غير واجبة فاذا تكلفها اجزأت او غير مجعولة فلا يشرع مع التكلف ولعل الثاني اظهر من الادلة او بالغ مرتبة الحرمة فاما ان تكون الحرمة ح حرمة ذاتية كالضرر بالبدن وهذا لا اشكال في بطلانه للنهي عن الوضوء والغسل بهذا الحال في الاخبار فضلا عن حرمة اضرار البدن مع عدم اجتماع الامر

في بيان ما يتيمم به

والنهي او يكون من جهة ضدية استعماله في الطهارة لواجب كثر به لعطش نفس محترمة او صرفه في ازالة الخبث الواجبة في الصلوة وغير ذلك وبطلا
يبنى على مسئلة الضد مع جريان احتمال افادة التقسيم والمقابل للبطلان حسبما اشير اليه في الفرعين المتقدمين مضافا الى وقوع التطهير
به في بعض صوره منهيا في الاخبار كقوله في صحيحة ابن سنان ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة الامر الثاني من الامور الاربعة المتقدمة هو
ما يتيمم به واعتبار كونه من الاجزاء الارضية في مقابل غير جنس الارض كالنبات وغيره مورد اتفاق النص والفتوى من اصحابنا فيما عدا الثلج
ففي صحة التيمم به في الاضطرار قول منسوب الى بعض اصحابنا ستسمعه مع احتمال ارادة القائل به الوضوء بالتمسح به مكان الغسل الجاري
في العضو المغسول كما يأتي ومرادنا من هذا الشرط كونه ولو بالاصل من الاجزاء الارضية في مقابل ابي حنيفة المجوز بالثلج اختيارا ومالك المجوز
بالنبات واما المعدن كالكحل والزرنيخ فالعماني من اصحابنا جوزه بدعوى ان اصله من الارض وفي تعيين كونه في حال الاختيار ترابا كما هو ظ
قوله وهو التراب الخالص مما عداه دون ما سواه ولو كان مما لا يخرج من صدق الارض وعدم تعيينه فيجزي مطلق الارض ولو الحجر قولان المشهور
هو الثاني بل عن الخلاف ومجمع البيان في جوازه بالحجر الاجماع عليه والاول مختار السيد في المحكي عن شرح رسالته وربما استظهر من عبارته في
الناصريات دعوى الاجماع عليه وتبعه بعض متاخري المتاخرين والاقوى المشهور لدلالة الكتاب والسنة والاجماع بل والاصل على بعض الوجوه
اما الكتاب فقوله فتيمموا صعيدا طيبا بدعوى كون الصعيد هو وجه الارض وفيه ايضا نظير المسئلة قولان احدهما ذلك وهو مبنى الاستدلال
والاخر انه خصوص التراب او الخالص منه والاول اظهر لنقله عن اكثر اهل اللغة وفي المعتبر عليه فضلاء اهل اللغة وفي المصباح المنير الصعيد وجه
الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج لا اعرف اختلافا بين اهل اللغة في ذلك انتهى ونقل جماعة من اهل اللغة انه التراب وربما نفى منافاته لذلك
مرة بدعوى عدم افادته الحصر فلا مانع من ثبوت حقيقية التراب منه وحقيقته وجه الارض من النقل الاخر وفيه ان كلا منهما نقل للموضوع
لهذه اللفظة كما هو دأب ناقل اللغة ومحصله على تقدير الجمع بالنحو المذكور الاشتراك اللفظي بين الكلي والفرد وهو مع غاية بعده وتكلّ
في اللغة لا يثبت ما هو المقصود بهذا الجمع من كون معنى الصعيد وجه الارض واخرى باحتمال كون المراد من التراب في النقل الثاني مطلق
الارض وانما خص بذكر هذا الفرد منه لانه الفرد الغالب الشايع منه وفيه انه يشاء منه احتمال العكس بان يكون المراد من وجه الارض في
النقل الاخر هو التراب لانصراف المطلق الى الفرد الشايع كما بنى على الجمع به في الرياض بل اغرب فيه بجعل المراد من وجه الارض في معقد الاتفاق
المتقدم عن الزجاج هو التراب ايضا من هذا الباب وكانه لم يقف على عبارة الزجاج المصرحة بالعموم حسبما سمعتها عن المصباح واحسن
جمع يحتمل بين النقلين هو كون المراد من الثاني ما كان ترابا ولو بالاصل فان الحجر والمدر والرمل والحصى كلها اصلها التراب تعمل فيه الحرارة
استمساكا او تفتتا او تشتتا كما نبه عليه الفاضل في الاستدلال على الجواز بهذه الاشياء فيساوي الاول من التفسير بمطلق الارض في جميع امثاله
لا يخرج من ذلك وان نافاه المحكي عن بعضهم من انه التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ او رمل لكنه شاذ الا ان الجميع بعيد والقاعدة في مثله
الرجوع الى الترجيح بين النقلين وهو للنقل الاول لاكثرية الناقل واضبطيتهم القاضية بابصريتهم بموارد الاستعمالات اللغوية بل اتفاقهم
المحكي عن هو من ثمنهم المؤيد بتفسير معظم المفسرين الاية به وكذا الفقهاء فان عمدة دليل المشهور هو تفسير الصعيد به في الاية وربما رجح
ايضا بما في المصابيح وغيره من ان الاول مثبت والثاني ناف والمثبت مقدم لانه يدعي وجود شيء غايته ما عند النافي فيه عدم وجدانه
وهو لا يدل على عدم الوجود وفيه ما عرفت من ان كلا من الفريقين ينقل الوضع لمعنى معين دون الاخر فان جرت هذه القاعدة هنا كانت
قاضية بتقديم جهة اثبات كل منهما على نفي الاخر له ومرجعه الى ثبوت الاشتراك اللفظي الا ان يكون دعوى الوضع للتراب في الجملة اي
الوضع له وللاعم منه فدعوى المثبت كون الوضع للاعم مقدم فيثبت الاشتراك المعنوي ولعل من حاول في تقديم الجمع بعدم افادة
نقل الوضع للتراب الحصر فيه يريد هذا ايضا لكن لا ريب في ظهور عبارة ناقل الوضع للتراب في ارادة كونه الموضوع له تمام الظهور ولو
اعتبر نحو هذا الاحتمال لبطل ثبوت الحقايق تماما في كتب اهل اللغة ومع ذلك هو ظاهر في الاطلاع على نفي الغير وتقديم المثبت انما
يسلم فيما يرجع دعوى النافي الى عدم الوجدان اذ هو ليس تعبديا بل لامكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه النافي وقد مر في تعارض البينتين
على طهارة شيء ونجاسته انه يقدم مدعي النجاسة الا اذا قال بينة النجاسة انه لاقاه كلب ساعة كذا وقال بينة الطهارة انه مراع له في تلك
الساعة ولم يقاربه كلب ودعوى ان مدعي الوضع للتراب هنا لا سبيل له الى البت لانحصار طريقه في تتبع مقالات اهل اللسان فلعل
مدعي الوضع للاعم اطلع على مقالة لم يجدها الاخر واضح بطلانها اذ مع دعوى البت في نقل الوضع والحقيقة لا مجال لهذه الحاجات ولا
بطل الثبوت بالنقل فطريق الترجيح منحصر لكثرة الناقل بمرتبة بلغت مظنة الاتفاق كما ادعاه الزجاج واعلميتهم باللغة وهو على تقدير

عدم ترجيحه فلا ترجيح نقل وضعه للتراب بالمرجحات المعتبرة في ثبوت اللغات قطعا ولا عبرة بمثل اصالة النقل وغيرها مما يوافق القصر على التراب
فيما نحن بصدده الان من تعيين حقيقة لفظ الصعيد فهما نقلان متكافئان في ثبوت الحقيقة والمرجع فيه الى وجوه الترجيح مع تكافؤ الامارات
المقررة في محلها التي منها انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي والمعنوي فالاخير اولى فيتعين الحكم بان حقيقته هو مطلق
وجه الارض فقيل كلمة منه قرينة كون المراد بالصعيد في الاية هو التراب وان لم يوضع لخصوصه لان من تبعيضية والضمير المجرور راجع الى
الصعيد والمسح ببعض الصعيد لا يتحقق الا مع كونه ترابا بالمسح بعلوقه قلنا مع ان الاية مذكورة قبل هذا الموضع في سورة النساء بغير كلمة منه
كون من هنا للتبعيض ممنوع لانهم ذكروا انها تجيء لمعان اربعة التبعيض والمعنى ما ذكر والابتداء ومرجع الضمير التيمم المستفاد من تيمموا والمعنى
امسحوا من حين الضرب بغير فاصلة والبدلية ومرجع الضمير الحدث المستفاد من المجيء من الغائط ولمس النساء والابتدائية ان لم تكن اظهر
معاني من فلبست باخفاها بل السيد في الناصريات قال في طي كلام له في الاية ان من للابتداء لا التبعيض وجميع النحويين من البصريين منعوا
ورودها لغير الابتداء انتهى وقد يدل على ارادة الابتداء من كلمة من في الاية صحيح زرارة عن ابي جعفر ثم قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت
ان المسح ببعض الرأس والرجلين قال عرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى ان قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها بايديكم منه اي من ذلك التيمم
لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث فان ارجاع ضمير منه الى التيمم دون المتيمم
به يوافق الابتدائية حسبما ذكرناه قبل بل التعليل بقوله لانه يعلم الخ يلائم كونه تعليلا لارادة التبعيض ولاجله يحمل التيمم فيه على ارادة المتيمم
به وهو الصعيد واذا ثبت التبعيض ثبت ارادة التراب من الصعيد لما عرفت قلنا اما قوله اي من ذلك التيمم فكالتصريح في التعمد الى تفسير الضمير
بالتيمم دون المتيمم به الذي لا يوافق التبعيضية ولا يرتفع اليد منه لاجل ظهور ما للتعليل في كونه لارادة التبعيض الموجب لالتزام صرف التيمم الى
المتيمم به وذلك لان مراعاة هذا الظهور وصرف المتيمم من اجله عن ظاهره ليس باولى من ابقاء التيمم في الحديث على ظاهره وصرف التعليل الى كونه لتفسير
الضمير بالتيمم دون المتيمم به كما لعله ظاهر السياق اي لم نقل اي المتيمم به لانه لو كان المراد المتيمم به لاقتضى اعتبار اجزائه على الفعل الممسوح من
الوجه واليدين لتحقق المسح منه وهو يعلم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه الخ اي يعلم ان العالق من الصعيد بجميعه غير واف بالجري على تمام الممسوح
من الوجه واليدين لان العالق يكون في بعض الكف وذلك البعض لا هو يجري على تمام القدر الممسوح ولا ما فيه من العالق يفي باستيعابه فان قيل
على هذا التقدير ايضا يقضي قوله لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعضها بكون المتيمم به مما يعلق فهو التراب قلنا هو غير واضح بلزوم كونه مما يعلق
على كل حال اذ قد يكون المراد انه انما قلنا من ذلك التيمم لا من المتيمم به لان الثاني موهم لاعتبار المسح بما يتيمم به القاضي باعتبار اجزاء الصعيد على
جميع الممسوح مع انه يعلم عدم حصوله غالبا لانه يعلق ببعض الكف فيما كان مما يعلق وقد لا يعلق اصلا فيما كان نحو الحجر ونحوه مما لم يصرح بالاخير اكتفاء
بالتعليل على تقدير الغالب وبالجملة فمع التفسير بالتيمم الغير الموافق للتبعيضية لا يعدل عنه بمجرد التعليل المحتمل لما ذكر وغيره ولعله من هنا
قال الشهيد في الذكرى بعد ايراد الخبر وهذا التفسير فيه اشارة الى عدم اعتبار العلوق هذا كله مع ان تفسير ارادة التبعيض في الاية وتنزيل التعليل
عليه في الرواية هو اعتبار العلوق مع ان المحكي عن اكثر المعتبرين للتراب عدم اعتباره ثم لا يلائم اعتبار المسح من بعضه رجحان نفض الكفين بعد
الضرب كما تسمعه في مسئلة العلوق بنوع من ارادة التبعيض من كلمة من وبه يوهن دلالتها على ارادة التراب من الصعيد ومعه يبقى اصالة الحقيقة القاضية
بمطلق الارض بناء على كونه حقيقة الصعيد سليمة عن المعارض ثم ان سلمنا ايضا كون من في الاية للتبعيض فغايته ظهور التبعيضية في كون
المسح بما يعلق بالكف وقد يحمل ارادة المسح بما يباشر الصعيد بالضرب والوضع عليه ان لم يعلق به شيء كما يفعل التبرك بالمصحف والضرايح
المقدسة بمسح اليد عليها ثم مسح الوجه والبدن باليد فيقال تمسح بالمصحف والضريح ولو مجازا وابقائه على الحقيقة وصرف الصعيد عن الحقيقة
الى ارادة خصوص التراب من اجله ليس باولى من ابقاء الصعيد على حقيقته من مطلق الارض وصرف المسح به عن حقيقته وبعد هذا كله ان نزلنا
ايضا وقلنا بدلالة التبعيضية على المسح بما يعلق من المتيمم به فلا دلالة له فيه على ارادة خصوص التراب بل انما يتحقق الضرب عليه علوق بالكف فيجزي
كلما يعلق وان لم يكن ترابا كالرمل ومسحوق الحجر وما عليه غبار من الصخر وغير ذلك الا ان يكون المراد بالتراب ما يشمل الاولين ونحو وضع الغبار
على الصخر غير مجد في صدق الاية بدعوى ظهورها في كون العالق الذي يمسح به هو مما يتيمم به ويشكل بمجرد اعتبار العلوق ملازم للقول في هذه
المسئلة باعتبار التراب اجماعا مركبا كما تسمعه في مسئلة العلوق نعم واما السنة فعدة اخبار متضمنة لفظ الصعيد كقوله في خبر ابي بصير انما هو
الماء والصعيد وخبر ابن مسلم ان رب الماء هو رب الصعيد وفي صحيحة ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وفي صحيحة الحلبي عن الجنب

لا يجد الماء قال يتيمم بالصعيد بناء على كون الصعيد حقيقة في مطلق وجه الارض والاخبار المعلقة على الارض كقوله في صحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض ونحوها حسنة الحلبي وفي صحيحة ان رب الماء هو رب الارض ونحوه في خبر ابن ابي العلاء وفي صحيحة ابن مسلم فان فاتك الماء لم تفتك الارض والاخبار الواردة في كيفية التيمم بضرب الكف على الارض ولا يعارضها الاخبار الواردة بلفظ التراب لان جملة منها لا دلالة فيها الا من حيث التعبير بالتراب كقوله في صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا وفي خبري ابي بصير والمغيرة ان رب الماء ورب التراب وغيرها ومنها عدم الدلالة على الاختصاص بالتراب الا بمفهوم اللقب الغير المعتبر وكانه المراد بما في المعتبر وغيره من انه تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا انتهى اي مع ورود النص بغيره كالمتضمن للارض وبعضها مع تضمنها التعبير بالتراب يدعى قيام قراين حالية او مقالية على ارادة الاختصاص منه والدعوى غير تامة منها النبوي جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا بدعوى انه في معرض اظهار منة الباري ولو كان غير التراب جعله ايضا طهورا لكانت قاعدة البلاغة قاضية بالتعبير الاعم لانه المطابق لمقتضى الحال من مقام الامتنان دون التراب وفيه امكان منع كون المقصد اظهار المنة بل مجرد بيان الحكم وصلاحيته كون المقصود ذلك غير محقق كونه مقصودا فعلا واما اختصاص التراب بذكره فلعله من التعبير عن المطلق بالفرد الشايع اذ التراب هو الشايع خصوصا اذا كان المراد منه الاعم من ذي الغبار والطين المتماسك ولبيان جواز التيمم وان كان منفصلا عن الارض ولرفع توهم طهورية مطلق ما يضاف الى الارض مما ليس بطهور كالنبت الذي عليها فقد يتسامح في اطلاقها عليه مع ان الموجود من هذا الحديث في كتب الاخبار المعتبرة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والطريق المذكور موجود في بعض الكتب الفقهية كالناصريات ولكن السيد مع ايراده له ظاهره فيها البناء على كفاية مطلق الارض وانما اورد الخبر ردا على ابي حنيفة المجوز للكحل والزرنيخ مما لا يسمى ارضا وهذا منه يعطي فهمه من التراب الارض ولو لانه الفرد الغالب منها نعم عن الخصال والعيون عن جابر عن النبي ص قال ان الله عز وجل جعل لك ولامتك الارض كلها مسجدا وترابها طهورا وقصد المنة المشار اليه فيه ظاهر لكن مع شذوذه طريقه سند ضعيف كما صرح به جماعة والجابر له غير متحقق من الشهرة ومنها صحيحة رفاعة اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم فان ذلك توسيع من الله عز وجل وان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه لفرضه عدم الماء والتراب لو جاز غيرهما اختيارا لفرض عدمه مضافا الى الحصر باجف موضع وهو غير شامل للحجر لعدم اعتبار الجفاف فيه وفيه مع ان الحجر مطلقا داخل في قسم الجاف المقصود ههنا لكونه منزلا على من كان في الارض الترابية كما يعطيه السياق ويشهد له تجويز الطين بعد فقد الماء والتراب فانه متاخر عن الحجر حتى على القول بتعيين التراب قطعا كما ستعرف ومنها رواية علي بن مطر عن الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء والتراب يتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طهور ومرسلة منهال وابي زرارة عن احدهما ع الا انه قال انه الصعيد فيها نظير ما في سابقتها من التنزيل وشاهده مع انه لا دليل فيه على الحصر غايته وقوع فرض عدم الماء والتراب في كلام السائل ولا يدل على ارادة الحصر في الجواب ومنها اخبار استحباب نفض الكف بعد الضرب فلولا التيمم محصلا للعلوق لم يتوجه رجحان النفض فانه فرع وجود ما ينفض وفيها عدم دلالتها على ازيد من رجحان نفض ما يعلق والمقصد لزوم التعلق وبينهما بون وبعد هذا كله ان سلمنا ما يصلح للتقييد من هذه الاخبار باعتبار الترابية فهو فرع المكافئة المفقودة لاعتضاد الاطلاق بالشهرة المحققة والاجماع المحكي ومن السنة المستدل بها لكفاية الارض ما رواه في الدعائم لا يجوز التيمم بالجص ولا بالرماد ولا بالنورة ويجزي بالصفا النابت في الارض اذا كان عليه غبار ولم يكن مبلولا وما رواه الراوندي عن علي ع قال لا يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض فقيل له التيمم بالصفا العالية على وجه الارض قال نعم ونحوه عن السكوني باسقاط الصفا لكن بتجويزه كالذي في الدعائم بالجص والنورة كفاية لكونهما من اقسام الحجر دون التراب مضافا الى دلالة التعليل بالخروج من الارض فانه مناط الجواز بالارضية وضعف السند منجبر في المقام و اما الاجماع فهو المحكي عن الخلاف ومجمع البيان ولا يقدح في اولهما مخالفة الشيخ في النهاية لابتنائها على متون الاخبار لا صناعة الفقه مع تاخر الخلاف عنها بل يساعدهما الاجماع على جوازه بارض الجص والنورة مثل النهار(؟) والحكي في المعتبر والمنتهى على جوازه بالرمل بل في مناق(؟) جماعة ليساعدهما الاجماع المحكي على جواز التيمم بالمدر في الكشف والجمع وبالارض الطينية التي لا تراب عليها في المنتهى وبالارض الندية في التذكرة فان الظاهر كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم استناد المجمعين في الجواز بهذه الاشياء بكونها ارضا وصعيدا وعدم دليل بخصوص غيره في جملة منها يكشف عن بنائهم على الجواز بمطلق الارض دون خصوص التراب لان معاقد هذه الاجماعات خارجة عن مصداق التراب الا انها عندنا غير حجر الجص والنورة والرمل داخل في المراد من التراب الذي يعتبره القائلون بتعيين التراب كما ننبه عليه ولا يعارض

الاجماعين ما تقدم من ناصريات السيد لان هذه عبارتها في المسئلة الثانية والاربعين الذي يذهب اليه اصحابنا ان التيمم لا يكون الا بالتراب وما جرى مجرى التراب ما لم يتغير بحيث يسلب اطلاق اسم الارض عليه ثم حكى عن الشافعي انه يجوز في التراب وشبهه المدر و السبخ ومنع من النورة والجص والزرنيخ وعن ابي حنيفة انه يجوز في التراب ما كان من جنس الارض اجازه بالزرنيخ والكحل والنورة وعن ابي يوسف انه يجوز بالتراب والرمل خاصة وعن مالك كابي حنيفة وزاد عليه بالشجر وما جرى مجراه ثم قال حجتنا الاجماع انتهى وملاحظة سياقه قاضية بدعواه الاجماع على الجواز بما لا يخرج عن اطلاق اسم الارض في مقابل الاقوال التي حكاها عن المخالفين ما بين مجوز لبعض ما هو خارج عن اطلاقه ومنع عن بعض ما هو داخل فيه واما الاصل بعد قطع النظر عن الادلة اللفظية فيبنى على القول بوضع لفظ التيمم للصحيح والاعم فعلى الثاني يجري اصالة عدم شرطية التراب وعلى الاول يحكم اصالة الشغل وقاعدته فلا يحكم بالفراغ الا مع التيمم بالتراب الا بناء على قول جماعة من القائلين بالوضع للصحيح فيما ورد بيان في الجملة لموضوع العبادة كروايتي حريز في الصلوة وخبر الوضوء البياني بجريان الاصل في المشكوك فقد يقال حينئذ باصالة عدم اشتراط التراب بعد ورود البيان في التيمم بنحو رواية زرارة وقد سئل عن التيمم فوضع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه مشكل واتضح من الاستدلال للمختار دليل القول باعتبار التراب في حال الاختيار فانه ما تضمن من الكتاب والسنة لفظ الصعيد اما بناء على كونه حقيقة في التراب او لقيام قرينة خارجية على ارادته باعتبار كلمة من في الاية وغيرها في السنة والروايات والاخبار المعتبرة عما يتيمم به مطلقا او في حال الاختيار بلفظ التراب بدعوى كونها مقيدة لما عبر عنه بوجه الارض والصعيد لو كان حقيقة في مطلق الارض وبعض اخبار اخر ذكرت في عداد ما يعارض الاخبار المستدل بها لكفاية الارض بدعوى دلالتها على اعتبار التراب بالتقريب المتقدم اليه الاشارة وقاعدة الشغل بالتقرير المتقدم وقد عرفت الجواب عن جميع ذلك في تضاعيف ما ذكرناه فلا نطيل باعادته ثم لا يخفى انه بناء على كون ما يتيمم به هو مطلق الارض يعتبر صدق الارض فعلا حقيقة ولا يكفي كونه في الاصل ارضا وان عمل فيه الحرارة او غيرها بما استحالته الى شيء اخر لا يصدق عليه الارض فعلا ويصح سلبها عنه كالمعادن من نحو العقيق والفيروزج والكحل وغير ذلك ولا يضر مجرد اكتساب صفة اوجبت تسميته باسم مخصوص كالجص والنورة قبل احراقهما لكن لا يصح معه سلب الارض عنهما واما بناء على انه خصوص التراب فهل مدار الجواز على المتلاشي ذي الغبار الذي يعلق بالكف فلا يصح بالاراضي الطينية الصلبة التي لا تراب عليها اصلا ام لا فيعم نحو ذلك وكل تراب متماسك استدلالا لهم بما دل على العلوق من الاية والروايات يشهد للاول وكذا الرد على هذا القول بظهور الاتفاق على صحة التيمم بالارض الطينية الصلبة التي لا تراب عليها كما في الجواهر وبالمدر واللبن كما في غيره فانه يعطي فهمهم من الخصم اعتبار تراب لا يشمل ذلك لكن الذي اداه ان جعل الاجماع على جواز التيمم اختيارا بما ذكر دليلا على ارادة معتبري التراب الاعم من ذلك اولى من جعله ردا عليه لان القائل به ممن تقدم او تاخر ليس ممن يتهاون فتواه بهذه المرتبة الواضحة واما الاستدلال بكلمة من التبعيضية فهو من بعضهم ولا يقدح عدم تماميته كما لا يقدح هذا الاجماع والذي يعطيه النظر في كلماتهم من موارد اتفاقهم واختلافهم ان اصحابنا بعد اتفاقهم في مقابل العامة على اعتبار عدم خروج ما يتيمم به من مطلق الاجزاء الارضية اختلفوا فيما بينهم فمنهم من جوزه بمطلق الارض ومنهم من اعتبر كونه ما عدا الحجر فهذا الخلاف المعروف في اعتبار كون ما يتيمم به ترابا وعدمه المقصود منه الخلاف في جواز التيمم بالحجر وعدم جوازه ولا قائل بالفرق بين افراد ما عدا الحجر الا لشبهة الاستحالة والمعدنية في بعض الافراد كما يشهد له الاجماعات المشار اليها في ذكر مساعد دليل الاجماع فان ما عدا الحجر مما لا يتطرق فيه شبهة الاستحالة والمعدنية لا يبعد ومعاقدها بل سحوق الطين لا ريب في كونه ترابا بل لا مصداق له غالبا الا ذلك فمتماسكه ايضا كذلك اذ لا يعقل خصوصية لمحض تفرق الاجزاء وتلاشيها الا من حيث اعتبار العلوق وهو شرط اخر لا مدخلية له في مسئلة كون ما يتيمم به ارضا او ترابا اذ المحكي عن اكثر من يعتبر التراب او كثيرهم عدم اعتبار العلوق فلا ملازمة بين القول باعتبار التراب والعلوق وبالجملة ينبغي القطع بعدم ارادة القائل بتعيين التراب فيما يتيمم به بل ومن يفسر الصعيد به ما لا يشمل مجتمع الاجزاء منه اذ لا مجال لانكار صدق الصعيد على الارض الطينية الصلبة التي لا تراب عليها فالمراد به ما كان غير خارج عن حقيقة التراب وان اكتسب صفة او خصوصية من تماسك وتلاصق اجزاء وغيره مما لا يوجب اختلاف الحقيقة وتلخيص انه لا عبرة بما يوهمه التعبير بلفظ التراب في احد قولي المسئلة من عدم شموله الطين اليابس بنحو نحو اللبن والمدر والارض الطينية الصلبة عنوانا ثالثا بين الحجر والتراب بل الحكم هنا عنوانان لا ثالث لهما الحجر ويشمل اقسامه ودقيقه وسحيقه والتراب ويشمل متماسكه ومتلاصقه ولعل وجهه ان الصعيد من غير اقسام الحجر كله تراب اما متلاش او متماسك على اختلاف مرتبة التماسك والاكتساب بعضها صفة او خصوصية وان وقع التردد في الرمل في انه من اي القسمين ففي كشف الغطاء خروجه من قسم التراب وفي غيره احتمال

كونه منه افادته شدة الحرارة نفتتا وتشتتا كما يومى اليه ما فى المنتهى ويحتمل الحاقه بجنس الحجر ومثله الحصى وعلى كل حال النقض على القول باعتبار
التراب بمقطوع عنه جواز التيمم بالارض التى لا تراب عليها كما فى الجواهر وغيره غير متجه ولا يجوز التيمم بما كان خارجا من مطلق الارض وان كان من
الاشياء المتخذة مما هو غير ارض كالاشنان والدقيق وغيرهما باتفاق النص والفتوى من الامامية وكونه فى الاصل من الارض ولو الترابية مع
خروجه عنها بالاستحالة كالمعادن من الكحل والزرنيخ غير مجد فى جواز التيمم لجميع ما دل على اعتبار الارضية اما مطلقا او خصوص الترابية مضافا
الى الاجماع المستفيض على عدم اجزاء المعدن بقول مطلق ولا يكافؤهما مفهوم تعليل منع الرماد فى الخبرين روى احدهما الراوندى فى نوادره
والآخر السكونى بسنده عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل له بالنورة فقال نعم فقيل الرماد فقال لا انه لا يخرج من
الارض انما يخرج من الشجر فلا يخصص بها عموم اعتبار الارض خلافا للعمانى فجوز ما كان اصله من الارض كالكحل والزرنيخ لخروج اصلهما منها نظرا الى
مفهوم العلة فى الخبرين وقد عرفت عدم مقاومته حتى مع الدلالة لاحتمال ارادة الخروج الخاص الموجب لصدق الارض كما فى ما قبله من الجص و
النورة كذا اجرى فى المعادن جماعة والذى يقتضيه امعان النظر عدم ايجاب مجرد المعدنية المنع بجميع تفاسيرها الموجودة فى باب الخمس ومحل السجود
من الصلوة عدا ما اخذنيه قيد الخروج عن مسمى الارض فالمدار فى المنع سلب الارض فعلا وان كان اصله ارضا للاستحالة القاطعة للاتصال
فلو فرض عدم صحة السلب فلا مانع وان اختص باسم مخصوص كالجص والنورة والطين الارمنى وحجر الرحى والسماق ونحو ذلك لعدم دليل على ما يمنعه
مجرد المعدنية غير اطلاق معقد الاجماع المحكى ويضعف بكشفنا استدلال المجمعين بالخروج عن مسمى الارض بالاستحالة عن كونه المناط وحده ولا
يجوز بالرماد اجماعا كما فى المنتهى اذا كان من غير الارض لنصوص اعتبار الارضية مضافا الى اخبار الدعائم والراوندى والسكونى المعتبرة
فى المقام وعلى الاقوى اذا كان رماد الارض للاستحالة الموجبة للخروج عن الحقيقة الباعث على صحة سلب اسم الارض مضافا الى اطلاق معقد اجماع
المنتهى على منع الرماد بناء على ما ثم فى الجواهر لا فى الرياض لعنه من منعقد رماد غير الارض ولعله الاظهر لانه قال لا يجوز التيمم بالرماد وهو مذهب
علمائنا اجمع وقد تقدمت الرواية الدالة عليه انتهى فى مدلول الرواية رماد الشجر وكانه نظر الى ذلك استغرب جواز التيمم برماد التراب فى
نهاية الاحكام والموجز لكنه لم مفهوم العلة عليه والاستناد له اليه خبر ما فى الكشف قال وكانه مبنى على عدم خروجه من اسم الارض انتهى لكن مع
ضعف الاول المفهوم لاحتمال ارادة خروج خاص يوجب صدق الارض كما يؤيده مقابلته بالحكم بالجواز بالجص والنورة الخارجين من الارض كذلك
ضعيف عن مقاومة ادلة اعتبار الارضية خصوصا مع عدم موافقة الشهرة الجابرة لاصل الخبر فى هذه الصورة واما ما فى التذكرة من اعتبار صدق
الارض وعدمه فى الجواز وعدمه فى رماد التراب واختاره فى الرياض فلم يتبين منه مخالفة فتوى للمشهور الان يريد اثبات الشقين فيه ومن الغريب
فى الرياض من قوله بعد اختيار ما حكاه عن التذكرة وعنه فى النهاية اطلاق الالحاق اى برماد الشجر مع انه مستغرب للجواز فيه كما سمعت ولا
باس بالتيمم اختيارا بالنورة والجص قبل احراقهما فى المعروف بل لم يوجد صريح المنع الا عن الشيخ فى النهاية فاشترط فى جوازهما فقد التراب
وما فى السرائر مع عدم التعرض فيه لغير النورة محتمل لارادة ما بعد الاحراق للتعبير بالنورة وربما يقال انها ظاهرة فيما بعد الاحراق كما ان ارض
النورة ظاهرة فيما قبله وعلى كل حال الجواز فى ارضهما على القول بعدم تعيين التراب وجهه واضح بناء على سقوط احتمال المعدنية فيهما
وان كان على بعض تفاسير المعدن يشملها لكنا فى فراغ منه لبنائنا على اناطة المنع فى المعدن على الخروج عن اسم الارضية بالاستحالة المفقودة
قبل الاحراق قطعا مضافا الى الخبرين المتقدمين المصرح فيهما بالجواز بناء على شمول لفظهما لما قبل الاحراق وما بعده كما هو الاظهر ولا
يعارضهما التصريح بعدم الجواز فيهما مع الرماد فى الخبر المروى سابقا عن الدعائم لعدم المكافئة انما التأمل فيه على القول باعتبار
التراب لكونهما من قسم الحجر قال فى الكشف لا ارض النورة ليست غير الحجر على ما يعرف انتهى فلا يعرف وجه تجويزهم فيهما نعم ارض الجص قد يمنع
حجريتها بل هى مما يماسك بحكم احكام الرمل ولا باس بالجواز فيهما على هذا القول مع فقد التراب لعدم خروجهما من الارض وجواز مطلق
الارض فى الضرورة هو قضية هذا القول كما تسمعه فى التيمم بالحجر ولعله وجه ما مر عن نهاية الشيخ كما انه لم يعرف وجه المنع مطلقا على القول
بكفاية الارض الا دعوى المعدنية واما خبر الدعائم فلا جابر له فيما قبل الاحراق ان شمله اللفظ واما بعد احراقهما فعن الاكثر المنع فيهما
كما فى الرياض وفى الجواهر حصر نسبته منع النورة خاصة الى الاكثر وفى اللوامع نسبته فيهما الى المشهور وقيل نسب بعضهم الجواز فيهما بعد
الاحراق الى الاكثر ولا ريب فى بعد هذه النسبة وفى بعض عبارات الشيخ الاقتصار فى المنع على ذكر النورة وربما يوهم الفرق بينه وبين الجص
ولا يبعد بدعوى الاستحالة فيها دونه وعلى كل وجه المنع دعوى الاستحالة الموجبة للخروج عن مسمى الارض بالاحراق وصرح جماعة بالجواز
فيهما والاقوى لمنع الخروج عن المسمى بل هو صادق فلا اقل من استصحابه وما فى الرياض من دعوى معارضته باصالة بقاء الشغل فيتبع

في جواز التيمم بالنورة والجص

الاوامر عن المعارض سليمة هى سقيمة وفادة له فى نظائر المقام غير مستقيمة لتحكيم استصحاب الموضوع وبه ينقطع اصالة بقاء الشغل
كما لا يخفى هذا مع الغض عن النصوص واما مع ملاحظتها فالوارد هنا ثلاثة خبر الدعائم المتقدم وهو مانع وخبر الراوندى وخبر
السكونى وهما مصرحان بالجواز لكن بلفظ الجص والنورة ولفظهما ان اختص بما بعد الاحراق وعم ما قبله نفيهما بعده فاقد الجابر الا شهرة
فيه اما على المنع او معارض النقل وخبر الدعائم وان انجبر على المنقول الاول فى الفرض فيبلغ مرتبة الحجية لكن لا يكافؤ عمومات
الارض المستصحبة فى المقام حتى يخصصها فيبقى فى المقام عن المعارض المقاوم سالمة فتكون حجة للجواز كافية مع ان خبر السكونى من الخبرين
توثيقه بالغة مرتبة الحجية وباعتضاده بعمومات الارض المستصحبة مرجحة على رواية الدعائم اذ غاية انجبارها لو تحقق بلوغ مرتبة الحجية
المنجبر ويبعد عليه نكتب ان الماء والنار قد طهراه وربما استدل لها بتقريب ان الجص بالاحراق لو كان مستحالا خارجا عن الارضية
لما جاز السجود عليه لا شتراكهما فيما عدا النبات فى اعتبار الارضية وعدم نجاسته وذكر فى المعتبر فى منع التيمم بالخزف قال ولا يعارض
بجواز السجود عليه لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ انتهى ومراده ان تمام دليل على جواز السجود على شئ لا يجوز الحكم بجواز
التيمم بدعوى الملازمة اذ وقع انفكاكهما فى الكاغذ فيجوز فى غيره كون ما دل الدليل على السجود عليه مثله ايضا قلت بل ح قد يقال
بدلالتها على عدم جواز التيمم كما حاوله فى اللوامع للزوم حملها على الاستحالة المخرجة عن الحقيقة بالاحراق لا محالة كى يحصل طهر محروق
العذرة والعظام ومتى فرض الاستحالة المخرجة منها لم يجز التيمم فان قيل فكيف جوز السجود عليه مع انه يشترط الارضية فيه ايضا قلنا
يمكن السجود على غير الارض مع قيام الدليل وهو التصريح به فى الخبر لكن قد يقرر الاستدلال بها بوجه يسلم من ذلك بان يقال الاستحالة
المخرجة التى يلزم فرضها انما هى للعذرة والعظام اذ حكم بطهرهما ولا يكون الا بذلك واما الجص فلم يتنجس بالايقاد عليه فلا يلزم فرض
استحالته وقد حكم بالسجود عليه بعد الاحراق المصير له جصا واستحالته به ممنوعة للفرق بين صيرورته ماء او قد رمادا او ما اوقد عليه
مشويا او مطبوخا وبتوجه منع الملازمة بين جواز التيمم والسجود فان التيمم لا يكون الا بالارض والسجود قد يجوز على ما ليس بارض كالكاغذ
فقد يكون الفرض مثله ايضا وفيه انحصار ما يسجد عليه ايضا بالارض والنبات وجواز الكاغذ انما هو بدعوى تركبه منهما غالبا
والملازمة انما هى بين ما يسجد عليه وما يتيمم به من الارض وان توسع السجود بغيرهما من النبات لكن الفرض ليس من النبات قطعا
ومن دعوى الاستحالة وجرى الاستصحاب فى محروق الجص والنورة يتبين الحكم فى الخزف والآجر فان فيهما قولين جواز التيمم بهما اختيارا وعدمه
ظاهر المنتهى والدروس التوقف فى الخزف ويظهر من كشف الالتباس التوقف فى مطلق المشوى وفى كشف اللثام ان الخزف والآجر والمشوى
مقاربة المعنى وفى المفاتيح جعل جواز الخزف بعد التراب والجص والنورة والطين والحجر مرتبة وعلى كل حال الاقوى الجواز اختيارا مع امكان
التراب للاستصحاب ومنع الاستحالة المخرجة عن الارض التى استند اليها فى المعتبر للقول بالمنع فيه قائلا بعد ذلك ولا يعارض بالسجود عليه
الى آخر ما تقدم ويجرى هنا ايضا دعوى الرياض معارضته باستصحاب الشغل ودفعه ايضا بما مر بل الجواز هنا اقوى منه فى الجص والنورة
اذ لا يتفاوت هنا على كل من القولين من كفاية مطلق الارض واعتبار التراب لان الحالة السابقة المستصحبة هنا هى الترابية وفى الجص والنورة
الحجرية ومنه ينقدح ما فى الجواهر هنا قائلا فى الاستدلال للجواز بمنع خروجه عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب تبع بالروضة ضرورة
جريان استصحاب مسمى التراب شامل للطين اليابس واعترافهم بالخروج عن مسمى التراب انما هو ناش من زعم عدم دخول اللبن ونحوه فى موضوع
التراب وقد عرفت دخوله بلا مزيد عليه وقد يستدل للجواز فيهما بالاولوية من الحجر بناء على استناد الجواز فى الحجر الى عدم خروجه عن حقيقة
التراب كما استدل به الفاضل فى المنتهى وغيره من كتبه والشهيد فى الروض والروضة فقال لانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة
فافادته استمساكا بناء منهما على دوران الحكم مدار بقاء الحقيقة لا الاسم وهذا الاستدلال وان نوقش فيه اولا بدوران الحكم فى امثاله مدار
الاسم وثانيا بالخروج عن حقيقة التراب لكن على تقدير التمامية يفيد اولوية الجواز فى الخزف والآجر ضرورة ان الحجرية مع قوة الاستمساك
بها اذا لم تخرج عن الترابية فالخزف بها اولى وقد قرر هذه الاولوية فى الروضة بغير عبارة قال ومن جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق
اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لا يخرج الحجر مع انه اقوى استمساكا منه واعترض عليه فى الرياض بانه حسن ان
صح عدم الخروج اى من مسمى الارض ولم يحتج الى فلو تيه لكفاية صدق الاسم الذى هو المستند عنده فى الحجر لكنه محل شك موجب للشك فى صحة
التيمم به انتهى ولا يخفى ان الاستدلال فى الحجر بما ذكره من الفاضل مبنى على التنزيل مع الخصم فى مقالته بتعين التراب اى على تقدير تسليم الحجر ايضا

في جواز التيمم بالخزف والآجر

بناء على صدق التراب قبل الفخار لكونه طينا يابسا وان التراب صح

غير خارج عن حقيقته ح لا يتجه قول الشهيد ومن جوازه بالحجر يستفاد بل كان ينبغي التقييد بان من جوازه بالحجر بملاحظة عدم خروجه عن الترابية يستفاد الخ لكن الشهيد كانه اراد اثبات اولويته ولو على مختاره من كفاية الارض بغير تنزيل مع الخصم وعلى هذا الاولوية مبنية على كون دخول الحجر في مصداق الارض من جهة كونه من جنس التراب ان كان خارجا عن اسم التراب فيقال كلما دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب مع شدة تماسكه فدخول الخزف لذلك اولى لكنه في حيز المنع ان لم يبن على التنزيل مع الخصم بل الحجر داخل باستقلاله في الارض لان الارض تعم الترابية والحجرية ح اولويته بشمولها للخزفية غير ثابتة بل ولا مساواته ايضا لدخول الحجر في الارض بلا واسطة والخزف بواسطة عدم خروجه عن حقيقة الترابية واما ايراد الرياض فغير متوجه عليه لان مقصود الشهيد ثبوت دخول الخزف في اسم الارض بقضاء مجرد الاولوية بذلك من غير توقف على ان يصح ويتحقق الصدق عليه واما على تقريرنا الاولوية فواضح سقوطه وتبين مما سمعت دليل المنع فيهما مطلقا وهو الخروج عن مسمى الارض والتراب بالطبخ فهو بمنزلة الاستحالة والجواب منع الخروج بل الارضية صادقة ولا اقل من الشك في الصدق فتستصحب فان قيل لا استصحاب مع تغير موضوع المستصحب قلنا التغير فرع ثبوت كون الموضوع خصوص التراب المتلاشي والا فالتغير انما هو للحالة وهو مجرى الاستصحاب واما ما عسى يستفاد من الترتيب في بعض العبارات المتقدمة من جوازهما اضطرارا فكانه مبني على القول باعتبار التراب اختيارا وانهما بالطبخ يخرجان عن اسم التراب دون مسمى الارض كما اعترف به من الروضة والجواهر وتبين جوابه ويكره التيمم بارض السبخة الملحة النشاشة وبالرمل في المشهور بل في المعتبر والمنتهى الاجماع على جواز التيمم بهما على كراهة اما الجواز فلصدق الارض مضافا الى الاجماع عليه فيما ذكر وفي التذكرة وجامع المقاصد والمدارك واللوامع وان نسب المنع منه الى القائل بكون الصعيد هو التراب في شرح المفاتيح لكنه ناش من زعم ان التراب عندهم بالمعنى المتعارف وان نضيفه المنع منه ولم يكن هذه الاجماعات المستفيضة في الجواز نصا يمنع من هذا الظاهر واما الكراهة فلدخولهما في معقد بعض الاجماعات المذكورة في الرمل كالذي في المعتبر والمنتهى مضافا الى ما ورد بمسوخية الرمل والملح في المكاتبة الصحيحة مع كون السبخة منهما ملحو وفي الشهرة وظهور الاتفاق غنى في الحكم التسامحي عن غيره ومن الغريب جعله في كشف الغطاء جواز التيمم بالرمل مرتبا على فقد التراب بناء على مختاره من تعيين التراب في الاختيار وهو مع الاجماعات المستفيضة بعيد من هذا القائل بكون الاجماعات عنده على مطلق الجواز ولو في حال الاضطرار مع انها ظاهرة في الاختيار جدا وفي المعتبر بعد حكاية ان جواز التيمم بالرمل والسبخة على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع قال عدا ابن الجنيد فانه منع من السبخ وفي جواز التيمم بالحجر في حال الاختيار تردد تقدم وجهه مع الكلام فيهما نقضا وابراما و رجحنا فلا نطيل باعادته واما في حال الاضطرار فجواز التيمم به اجماعي وقد صرح في الروض والروضة بانه لا قائل بالمنع منه مطلقا وان اشعر قول المص بالجواز قال الشيخ من حيث نسبة الجواز اليها بوقوع الخلاف من غير منافي جواز التيمم به مطلقا كما نسب الى الاسكافي فلم يجوزه في حال الاضطرار ايضا بل في المدارك ان التفصيل في الحجر بين حالتي الاختيار والاضطرار لا تساعده الادلة لانه ان لم يكن من الصعيد فلا يجوز التيمم بما كان خارجا عن مسماه مطلقا وان كان منه يجوز اختيارا او نحوه غيره ايضا على هذا الكلام لكنه غير مناف لتجويزه بالاجماع وما في الجواهر من انه لا اجماع عند المحققين انه ما جوزه لشمول لفظ الصعيد له وقد ظهر له بطلانه واختصاصه بالتراب فلم يتحقق اجماع على الحجر من حيث انه حجر في حال الاضطرار لا يخفى ما فيه لجواز ان يكون دعوى القائل باعتبار الصعيد والتراب تعيينه حال الاختيار لا مطلقا كما تعرفه وان تجويزه في الضرورة لدخوله في الارض لا الصعيد بتقريب الاولوية وغيرها وكذا ما في اللوامع من ان المنع من الحجر مطلقا لازم قول المرتضى ومن تبعه في التخصيص بالتراب فان ما قيل من ان المنع منه مطلقا لا قائل به وان دعوى الاجماع في المختلف على الجواز عند فقد التراب مبني على عدم الالتفات الى خلافه في غير محله لبنائه على الملازمة بين القول باعتبار التراب وعدم جواز التيمم بالحجر مطلقا وهي ممنوعة لامكان تجويزه مع فقد التراب نظرا الى الاخبار الواردة في جواز التيمم بالغبار والوحل مع انهما ليسا من حقيقة التراب فهذا يدل على ان اعتباره انما هو في حال الاختيار كما صرح به بعض تلك الاخبار فليجز الحجر ايضا في حال الاضطرار بل هو اولى منهما كما تعرف لعدم خروجه من عنوان الارض اجماعا ويحمل عليه رواية الصفا لان ضعفها مانع من العمل في غير موضع الانجبار وفي حال الاضطرار منجبر بالشهرة والاجماع المحكي وبالجملة الادلة تساعد كون التراب على تقدير تعينه انما هو مخصوص بحال الاختيار لا مطلقا فتوهم الملازمة المومى اليها من اللوامع واقتضاء الادلة عدم التفصيل بين الاختيار والاضطرار في التيمم بغير التراب كما تسمعه من المدارك وعدم امكان تحقق الاجماع على جواز الحجر في الضرورة من بنى على ان الصعيد هو التراب وان المعتبر في التيمم كما في الجواهر كل في غير محله فلا باس بانعقاد الاجماع ممن يعتبره على جوازه بالحجر في الضرورة كما هو في الواقع كذلك ومرجعه الى دعوى انه معتبر حال الاختيار ثم بناء على جواز التيمم بالحجر اضطرارا على القول بتعيين التراب في الاختيار هل يقدم على الغبار والوحل ام لا لعل المشهور عنده

ويكره التيمم بالرمال والسبخة وبارض

هو التقديم

هو التقديم بل في الجواهر نسبته الى ما عدا النادر كسلار وابن سعيد فقدما الغبار عليه لكن بعض المعاصرين نقل فيه اقوالا ثلثة مساواة الحجر مع الغبار واختاره لقيام الدليل على جواز كل منهما ولا معين وتقديم الغبار كما عن سلار وحكاه عن بعض مشايخه وانه نسب الى السيد لبعض الاخبار المتضمنة للتيمم بالغبار مع فقد التراب وتقديم الحجر وحكاه عن النهاية والحلي قلت ما تقديمه على التيمم بالوحل فلا ينبغي التامل فيه والاخبار مصرحة به لتجويزها الطين حيث لا يجد غيره مضافا الى كونه غير خارج من الارض قطعا والطين مركب من الداخل والخارج والى اقتضاء تقديمه على الغبار المقدم على الوحل اولويته تقديمه عليه وفي المنتهى كظاهر المعتبر الاجماع عليه واما تقديمه على الغبار فليس الامر كما ذكره الفاضل المعاصر من تساوي الاقوال الثلاثة بل المشهور هو تقديم الحجر ولعل وجهه اما البناء على ان تعيين التراب انما هو لقاعدة الشغل وهي تقتضي بتعيينه مع فقد التراب لاحتمال كون ما يتيمم به هو الارض وهو منها اجماعا وبنى عليه الوجه في الكشف او من جهة انه من الارض قطعا والغبار ليس من مصاديقها الحقيقية كما ستعرف ولا يعدل الى غير الارض مع امكانها قطعا مضافا الى اقربيته الى ما هو ظاهر اخبار التيمم من ضرب اليد على جسم مرئي من الارض يستوعب الكفين والغبار ليس كذلك بخلاف الحجر فهو اولى بالتيمم وهو جيد ومع فقد الصعيد ترابا وحجرا على القول بكون ما يتيمم به اختيارا هو الارض ومع فقد التراب على القول بتعيينه يتيمم باشياء لا يجوز اختيارا منها بغبار الثوب واللبد وعرف الدابة اجماعا وقد وردت به روايات مستفيضة منها صحيحة زرارة ان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شيء معه فان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به وحسنة ابي بصير اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف ولبد تقدر على ان تنفضه وتتيمم به وصحيحة اخرى لزرارة واخرى لرفاعة ورواية لابي المغيرة والحكم مفروغ عنه وينبغي التنبيه فيه على امور منها ان التيمم به مشروط بفقدان التراب اجماعا مستفيضا والدليل عليه واضح من اعتبار الارضية او الترابية والغبار ليس من حقيقتها ومن التقييد في بعض اخباره بفقد التراب كما في صحيحة رفاعة وغيرها وعن جمل المرتضى مساواته للتراب مع احتمال ارادته الغبار المنفوض المساوي لقل التراب فلا خلاف وعلى تقدير المخالفة ربما يستند له بما عن الدعائم ويجزي بالصفا النابت في الارض اذا كان عليه غبار ولم يكن مبلولا لكن مع ضعفه من غير جابر في المقام لا دلالة فيه عليه لظهوره في كونه متيمما به بالحجر كما استدل به لما سابقا واشتراط وجود الغبار عليه لمراعاة العلوق ولا ريب في ضعفه وشذوذه كيف لا وهو مخالف للادلة الدالة على اعتبار الارض والتراب لعدم كون الغبار من مصاديقها الحقيقية ومخالفته لظواهر اخبار التيمم حسبما اشير اليه ودعوى كونه ترابا حقيقة وان استخرج من غير الارض لانه كان مجاورا له فاذا نفض عاد الى اصله فصار ترابا مطلقا كما قال في المنتهى ثم قال وفيه قوة لا يخفى ضعفها وان مال اليه فيما يحكى عن ارشاد الجعفرية ايضا اذ مع عوده الى اصله لنفضه يعطي اختصاص الفرض بالغبار المنفوض المجموع على الارض ونحوها ومحل البحث اعم منه فيها انه مع صدق الغبار لا يصدق التراب ومع صدق التراب يخرج عن محل البحث واما تاخره عن التيمم بالحجر فقد عرفت القول فيه ويقدم التيمم به على التيمم بالطين في المشهور محققا والاجماع محكيا كما في صريح اللوامع وظاهر المنتهى وغيره وفي المدارك ان الاصحاب قاطعون بذلك ويدل عليه حسنة ابي بصير المتقدمة وكذا صحيحة زرارة ورفاعة المتقدمتين وفي رواية منها لابن المغيرة فقيها بعد ذكر التيمم بالغبار قال وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس بان يتيمم به وخلاف القاضي في المهذب من تقديم التيمم بالوحل عليه شاذ وان ساعده في المدارك بالمناقشة في تقديم الغبار مع اعترافه بظهور الاجماع عليه بل قيل لولا اجماعهم على تقديم الغبار لامكن المناقشة بضعف رواية ابي بصير وموثقي رواية رفاعة فان كان في ثلج مفروضة حيث لا يمكنه الوصول الى الارض والطين وكذا رواية زرارة لاختصاص فرضها بالمواقف المانع من النزول الى الارض والكل في غير محله لان الاولى حسنة او موثقة مع وجود اعظم الجوابر لها ومنع منع مجرد الثلج من الوصول الى الارض والطين ورواية زرارة المستدل بها هنا ليست ذات فرض المواقف بل المذكورة المتقدمة نعم قد تعارض هذه الروايات بخبر زرارة عن احدهما قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم وليضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي اذ مع وجود الغبار المدلول عليه بقوله في الذيل يضرب بيده على اللبد امره بالتيمم بالطين في صدر الخبر قال الفاضل وتبعه بعض المعاصرين لا دلالة فيه على عدم وجود التراب في الاجمة فلا دلالة لانه في قوله فليتيمم على كونه بالطين فلعل المقصود الامر بالتيمم بالتراب كما يشعر به التعليل بانه الصعيد قلت ويحتمل قوله فانه راكب ان يكون مستانفا لا انه فرض الرجل المذكور اولا فلا دلالة له على وجود الغبار حال الامر بتيممه بالطين هذا مع عدم امكان مقاومته لما مر فلا ينبغي التامل في تقديمه على الطين منها ما هو في غبار الثلاثة المذكورة في المتن ترتيب ام لا المشهور لا فيتخير مع امكانها جميعا بل وامكان

غيرها ايضا

في جواز التيمم بمطلق الغبار وعدمه

غيرها ايضا بكل ذي غبار والاقتصار عليها في المتن وغيره ايضا متابعة لعبارة الاخبار كما هو دابهم واختصاص ذكرها في الاخبار مبني على كونها الغالب مما هو مظنة الغبار لسالك الطريق مع ان العطف عليها في بعض الاخبار بقوله او شيء مغبر وفي آخر او شيء مغبر يرفع توهم الاختصاص وذكرها في الاخبار مختلف الترتيب والاقتصار في بعضها بذكر غير المذكور في الاخر دليل نفي الترتيب مضافا الى وقوع التعليل في بعضها بذكر غير المذكور في الاخر دليل نفي الترتيب مضافا الى وقوع التعليل في بعضها بان فيه غبار الظاهر في كونه المناط وفي النهاية تقديم الاخير من الثلاثة التي في المتن مخيرا بينها على اولها وعن الحلبي تقديم الاول عليها واعترف غير واحد بعدم مستند لها غير ما في المنتهى لترتيب النهاية من كثرة وجود اجزاء التراب غالبا فيهما دون الثوب الظاهر ارادة الفاضل ان ترتيب النهاية منزل على غالب الوقوع من اكثرية غبارهما والا فممنوع لكون غلبة اكثرية ما فيهما دليل تقديمهما مطلقا كما هو ظاهر النهاية هذا مع بناء تعليله على لزوم مراعاة اكثرية الغبار وهذا وان بني عليه ثاني المحققين والشهيدين ومال اليه في الجواهر لكن منعه بعض وبني على المنع في اللوامع قال ظواهر النصوص يدفع تعيين التيمم بالاكثر غبارا ولا يخلو من قوة لاستناد تحري الاكثر الى قربيته الى المبدل وهو اعتبار لم يبلغ مرتبة اللزوم خصوصا مع اطلاق البدل وتعليقه في النصوص على موضوع عرفي ينقطع به ملاحظة الاقربية منها الا ربيئة اعتبار كون الغبار مما يجوز التيمم باصله على القول باجزاء مطلق الارض يعتبر كونه غبار الارض ولو من النورة وعلى القول باعتبار التراب يعتبر كونه غبار التراب مع الامكان والا فغبار الارض واما غبار الخارج من الارض كغبار الدقيق والاشنان مثلا فلا يجزي قطعا ولو الممتزج بغبار التراب على غير وجه الاستهلاك واذا انحصر به ينتقل الى الطين وهو المتفق عليه فتوى للامامية واخبارهم يستكشف من اتفاقها على عدم جواز التيمم بغير الارض فاذا لم يجز باصله فبغباره اولى ودعوى تخصيصه باطلاق الغبار في اخباره مجازفة واضحة لانصرافه جدا الى غبار التراب مع كونه مساقة لبيان اصل الجواز بالغبار واما كونه غبارا اي شيء فموكول الى اصله فلا ينبغي التامل فيه منها ان التيمم بالغبار يكفي فيه ضرب اليد على ذي الغبار مع ثوران الغبار منه بالضرب والمسح لصدق ما في الاخبار به فان لم يخرج غبار اصلا لم يصح حتى لو فرض ان اجزاء فيه غبارا كامنا لعدم تحقق الصدق به وهذا هو المراد من تصريح بعضهم بانه يعتبر الاحساس بالغبار اي لا يكفي الكامن كما في حاشية المدارك وكذا ما في جامع المقاصد ومحكي الكفاية من انه ينفض ثوبه ويستخرج الغبار حتى يعلوه الا ان يتلاشى فيقتصر على الضرب عليه فان قوله يتلاشى هو ثوران الغبار بعد الضرب من غير استقرار على الثوب فيكتفي به وهو الذي يوافقه اطلاق اكثر الاخبار خصوصا من قوله يضرب يده على البرذعة ويتيمم والفتاوى من انه من فقد التراب مثلا يتيمم بغبار الثوب لصدقه على ذلك كما اعترف به في الحدائق من ان عبارات الاصحاب مطلقة حيث قالوا يتيمم بغبار ثوبه ونحو ذلك انتهى وكذا في اللوامع فلا باس بنسبته الى المشهور ولكن في الثاني مع اعترافه بالاطلاق الاكثر قال الظاهر اشتراط الاحساس بالغبار فيلزم نفض محله عند فقده حتى يعلوه الغبار ولا يكفي الغبار الكامن وقضيته ان الثوب اذا لم يكن الغبار بارزا على ظاهره ربما يجب ابرازه عليه بنفضه اولا ثم ضرب اليد على الغبار البارز فلا يكفي مجرد الضرب على الثوب مع ثوران الغبار بالضرب وهو مقتضى عبارة الشيخين والديلمي والاسكافي فعن الاول انه ينفض ويتيمم بغبره وعن الثالث نفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب يتيمم به ونحوها عبارة جماعة من متاخري المتاخرين كبعض كتب الفاضل والحاشية الميسية وارشاد الجعفرية وفي الذكرى والموجز وكشف الالتباس نحو ما مر عن جامع المقاصد فان لم ينزل على ما نزلنا عليه عبارة الجامع فيوافق عبارة الشيخين وان نزل على ما في الجامع فيوافق معه ثم قضية بعضهم كاللوامع انه مع عدم بروز شيء بالنفض مستقر على الثوب يضرب الكف عليه ينتقل الى الطين لكن قضية بعض اخر ان النفض معتبر مع الامكان وان تعذر فيتيمم بنحو ما ذكرناه مقدما على الطين كما هو مقتضى ما سمعته عن الجامع بناء على كونه موافقا للجماعة وربما يظهر من الجواهر ايضا ولعل الاقوى ما ذكرناه اولا لانه مقتضى ما عدا رواية ابي بصير مما تضمن نحو قوله فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره لانه بالضرب على ذي الغبار مع ثوران غباره يصدق بالمسح به التيمم بغباره وتحري ابرازه اولا ثم الضرب عليه لاقربيته الى التراب اعتبار لا يبلغ حد اللزوم مع وجود اطلاق النصوص حتى لو قلنا بوجوب تحري الاكثر غبارا لان الملحوظ هنا مجرد تقديم الابراز وان كان القدر المبرز مساويا لما يهيج بالضرب واما رواية ابي بصير فهي مستند هذا القول كما اعترف به في الحدائق واللوامع فقالا يجب تقييد المطلقات بها ووصفها في اولهما بالصحة والثانية بالحسنة وفي غيرهما بالموثقة قلت مع احتمال خروجها عن محل البحث بارادة النفض وجمع الغبار والضرب عليه بوجه يكون ضربا بمستوي التراب واحتمال دخولها فيما يقوله الاكثر بكون المراد نفضه الحاصل من ضرب الكفين الاستدلال بها اما من مفهوم قوله اذا لم يكن معك ثوب جاف تعذر ان تنفضه فتيمم به بدعوى ان مفهومه اذا كان معك ثوب كذلك فانفضه وتيمم به ومنه يخرج وجه اختصاص اعتبار

النفض بصورة

النفض بصورة الامكان لتقييد المفهوم بان تعذر على نفضه فما عداه يبقى على مقتضى المطلقات او يدعى تنزيل المطلقات على الغالب من عدم وجود ما يستخرج منه غبار يستقر بعد النفض ويبقى ما في هذا المفهوم المقيد بحاله وجوده سليما عن المعارض في ايجاب النفض وعلى كل حال فيه اولا ان مفهومه لا يتم بالتقريب واما انه يجب ان ينفضه اولا ويضرب على منفوضه فلا بل من هذه الحيثية موكول الى ما عداه من الاخبار المطلقة وثانيا ان سلمنا كون المفهوم بتلك العبارة فلا نسلم دلالتها على وجوبه تعيينا لنشأه من ظهور ارادة الخصوصية وكما ان المطلق المساق لبيان حكم اخر من الجواز في الجملة لا اعتبار بعموم الاطلاق لافراده كذلك الخاص الوارد لبيان حكم اخر كما في المقام من عدم جواز التيمم بالطين وتعين التيمم بالغبار في الجملة مع وجود ثوب مغبر لا اعتبار بخصوصية الزائدة على ذلك من كون تيممه بطريق النفض اولا لا غير ومن المنطوق لاشتراطه التيمم بالطين بعدم ثوب كذلك سواء لم يكن معه ثوب مغبر اصلا او كان ولم يكن بحيث ينفض غباره ويتيمم بغباره والثاني هو محل البحث وايجاب التيمم معه بالطين دليل عدم كفايته ومرجعه التمسك باطلاق الشرطية ان تلك الروايات المتضمنة للتيمم بالثوب المغبر اما بحكم المقيد للاطلاق فتقييده بيان ذلك ان هذا الخبر حاكم بانه مع الثوب القابل للنفض والتيمم بمنفوضه يتيمم بغبار الثوب ومع عدم الثوب المغبر اصلا او مع وجوده لكن الغير القابل منه للنفض يتيمم بالطين ولا يتيمم بالغبار وتلك متضمنة لانه مع عدم الثوب المغبر اصلا يتيمم بالطين ومع وجود المغبر القابل منه للنفض وغير القابل يتيمم بغبار الثوب وفيه انه بطل بهذا دعوى كونه مقيدا للمطلقات بل يتعارضان في الثوب المغبر الغير القابل للنفض تعارض العموم من وجه لدخوله تحت عموم قوله لم يكن ثوب تعذر ان تنفضه ومقتضاه التيمم بالطين وكذا تحت التيمم بالثوب المغبر ومقتضاه التيمم به دون الطين والترجيح للاخير لاكثرية العدد واوضحية السند وقوة المعتضد من موافقة فتوى المشهور ودعوى ندرة المغبر القابل للنفض بحيث يوجب تنزيل المطلقات على الغالب من عدم امكانه ليخرج عن المعارضة ممنوعة كدعوى عدم صدق التيمم بغبار الثوب الا بالضرب عليه بعد نفضه ليقع اليد على الغبار ولعله سند لاشتراط الاخبار المعلوم عدم مقاومته لكنها ممنوعة كما ذكر ومع هذا تحري النفض المبرز للغبار على وجه الثوب ان امكن ثم الضرب عليه احوط البتة واما ان امكن جمع غبار من ثوب او ثوبين يستوعب الكفين ويساوي قل مصاديق التراب فيجب تحريه تحصيلا للتراب فانه كالماء يجب تحصيله والتوصل اليه بغير مشقة ودعوى عدم صدق التراب على المجتمع من الغبار كما في المنتهى قائلا ان الصعيد هو التراب الساكن الثابت وتبعه في المدارك فاسدة ومع فقده اي الغبار المذكور تيمم بالوحل والمراد منه في المقام مستى الطين وجواز التيمم به مورد اتفاق النص والفتوى وتاخره عن التيمم بالغبار هو المشهور والمحكي عليه الاجماع مستفيضا ما بين ظاهر وصريح حسب ما تقدم وقد تقدم دلالة الاخبار عليه ايضا فلا ينبغي التامل فيه ويعتبر في الطين المتيمم به على القول بان ما يتيمم به هو الارض عدم امتزاجه بغير الاجزاء الارضية مما عدا الماء على وجه غير مستهلك والا لم يصح مطلقا وعلى القول بانه التراب عدم امتزاجه بغير التراب ان امكن ومع تعذره انتقل الى الممزوج بما لا يخرج عن الارض ضرورة كون الحكم فيه تابعا للاصل كما سمعت مثله في الغبار وانما الذي سمعته في شرعه من حيثية عدم الجفاف ولا يعتبر في الطين كون ما امتزج به من الماء مطلقا وان قال في شرح البغية ومع تعذر الغبار تيمم بالطين الممزوج من ماء مطلق وارض وهو المعنى بقوله صعيدا طيبا وماء طهورا انتهى لكن لم اجد لغيره ولا تساعده الادلة لاناطتها بموضوع الطين وما اختلطه من الماء ليس ملحوظا في حال الطينية قطعا حتى يراعى طهوريته والتعليل المذكور لا اعتماد فيه على الصعيد الطيب ولذا اكتفى بذكره في خبر اخر والمراد انه صعيد بالاصل وهو تقريب للجواز فكان مراده صعيدا طيبا وان كان معه ماء طاهر لان مطلق الندى ليس داخلا في هذه المرتبة بل يجوز التيمم به اختيارا واما ما لم يبلغ الندى حد الطينية كما صرح به الفاضلان وغيرهما بل في التذكرة نسبته الى علمائنا ويوافقه الدليل من صدق التراب والارض وربما حكي عن بعض المحدثين الميل الى عدم جوازه مع وجود اليابس وكانه نظر الى قوله في الصحيح انظر اجف موضع تجده فتيمم به وفيه ان فرض انتفاء التراب فيه او لا دليل كون المراد هو الاجف من نفس الطين نعم فيه دلالة على لزوم مراعاة الاجف فالاجف من الطين اذا انتقل اليه وهو ما احتمله بعض وجعله بعض احوط وعلى كل حال لا ريب في ضعف هذا القول ولو زاد الذوبان عن حد الطين والوحل كالدبق جدا كان خارجا عن مرتبة جواز التيمم به ولو حال الاضطرار لان موضوع الجائز في النص والفتوى هو الطين وان اوهم جوازه التعليق في المتن وغيره كالمرسل المعلل بانه الصعيد على الوحل وتفسيره في بعض كتب اللغة بانه الطين الرقيق وان امكن تجفيف الطين في الوقت وجب تحصيلا للصعيد وقطع به في المدارك وفي الرياض نفي الخلاف فيه ويساعده التتبع واما طريق التيمم بالطين فقد صرح الحلي بانه كالتيمم بالارض لظاهر الاخبار وعن المقنعة انه يضع يديه ثم يرفعهما فيمسح احدهما بالاخرى حتى لا يبقى فيهما نداوة ثم يمسح بهما وجهه وعن كتب الشيخ انه يضع يديه في الطين ثم يفركه

ويتيمم به

وتيمم به وعن الوسيلة يضرب بيديه على الوحل قليلاً ويتركهما عليها حتى ييبس ثم ينفضهما عن اليدين ويتيمم به وربما علل ما عن الشيخين بكونه مقتضى
ظاهر النصوص وضعفه واضح ثم ان اريد بالفرك ازالة ما يكون به حائلاً فى مباشرة المسح فلا بأس او ما يكون بمكان النفض فى التراب فكذلك لان المقصود
بالنفض هو عدم التشويه فهنا اولى لكنه استحبابى وان اريد الازالة بالمرة فلا دليل عليه كما ان وجوب الانتظار لليبس ان كان المراد حيث
يمكن بتجفيف الطين ورده صعيداً فى الوقت فهو حسن لكنه خارج عن التيمم بالطين بل هو بالصعيد ومع ذلك ينبغى تقييد بتجفيفه بما قبل ضرب
اليد ولا ينافى الموالاة غالباً وعلى كل حال الاقوى ما عن الحلى مع ازالة الحائل ان حصل دون الزائد نعم كما لا يلزم فركه وازالته عن اليدين قبل
المسح بهما كذلك لا يلزم ابقاؤه لعدم الدليل على شئ منهما وصدق التيمم بالطين مع كل منهما وظاهر المتن كما فى الشرائع وغيره انتهاء مراتب
التيمم بالتيمم بالطين فمع تعذره يجرى حكم فاقد الطهورين وان وجد الثلج وعليه الاكثر وصرح جماعة بوجوب استعمال الثلج فى الطهارة والصلوة
هنا واختلف كلام هؤلاء فى ان التطهير به وضوء وغسل ام تيمم ثم انه مقدم على التراب ام متاخر عنه وتهذيب الكلام فيه انه اما واجد ثلج يمكنه
تحصيل بلل منه يجرى على اعضاء الطهارة باقل مصداق الغسل بالمعنى المتقدم فى الوضوء او واجد ثلج لا يمكنه تحصيله منه وعلى الثانى اما
يمكنه تحصيل بلل منه بقدر الدهن من الاعضاء بالمعنى المتقدم من عدم انتقال الماء بما يتحقق العرفية الى غير ملاقيه او لا يمكنه ذلك ايضاً وعلى
التقادير اما هو غير واجد لغيره مما له مدخلية فى التطهير ام واجد لغيره والغير اما ماء او تراب فما اذا وجد ثلجاً يحصل منه ما يتحقق به اقل الغسل
فلا ريب فى تعين استعماله وجد تراباً ام لم يجد بل ان وجد الماء تخير بينه وبينه لان هذا الثلج بمرتبة الماء ولا ينبغى التردد فيه فضلاً عن
الخلاف وفى الكشف نسب الخلاف فيه الى المقنعة والمبسوط والوسيلة وبعد نقل عبارة الاول قال هو نص على تاخير التطهير بالثلج عن التيمم
بالتراب وان قدر على غسل الاعضاء فوق الدهن ومنشأه قوله ان حصل فى ارض قد غطاها الثلج وليس له سبيل الى التراب فليكسره وليتوضأ
بمائه وان خاف على نفسه من ذلك الى اخر كلامه الذى مقتضاه وجوب الدهن به وان خاف منه ايضاً فكفاقد الطهورين حيث قيد بعدم
السبيل الى التراب والظاهر عدم ارادته التقييد بل مراده ان من كان كذلك ان امكنه الكسر كسر وتوضأ وان خاف على نفسه استعمله دهناً
ثم بعد نقل عبارة المبسوط من قوله ومن لم يجد الا الثلج ولم يقدر على ماء فيتوضأ ولا على ارض فيتيمم تطهر بالثلج بان يعتمد على الثلج حتى
تتندى يده ويغسل اعضاءه الى اخره قال وهو يعم الدهن وما فوقه ولكن ظاهره من قوله ان لم يقدر على ماء يتوضأ كون مراده من الاعتماد
على الثلج والغسل بنداوته الدهن به ثم نقل عبارة الوسيلة فان لم يجد شيئاً من التراب والحجر ووجد الثلج وضع يديه عليه باعتماد حتى تتندى
ويمسح الوجه واليدين على ترتيب الوضوء مثل الدهن ثم قال وهذا المسح يحتمل الجريان لكن هذا منه مبنى على جعله فى اول المسئلة الدهن
من اقسام الغسل مع الجريان وعلى كل حال فنسبة المخالفة الى هؤلاء الاعاظم لنحو هذه العبارات مما لا ينبغى ثم تعليله بالحرج والمشقة لعله مما
لا يرضى صاحبه على تقدير المخالفة لاقتضائه عدم وجوب التيمم به مع الانحصار لا اشتراط وجوبه بعدم السبيل الى التراب ومن هنا قال
فى اللوامع ان تمكن من وضع يده عليه باعتماد حتى يحصل من الماء ما يسمى به غاسلاً وجب الطهارة به ولم يجز له التيمم بالاجماع وان وجد
ثلجاً لا يحصل منه نداوة بقدر الدهن من الاعضاء قال فى اللوامع لم يستعمل الثلج وانتقل الى التيمم اجماعاً ومراده التيمم بالتراب ونحوه ولم اعرف
كيف حصل له هذا الاجماع مع ان الفاضل فى النهاية افتى بانه ان تمكن من تحصيل ما يسمى به غاسلاً من الثلج وجب مقدماً على التيمم بالتراب
لتمكنه من طهارة اختيارية وان لم يتمكن منه بل من نداوة دون ذلك تيمم بالتراب وان فقده توضأ بنداوة الثلج او اغتسل به وان لم يحصل
نداوة قال فالاقوى امساس اعضاء الطهارة بالثلج وظاهره بعد فقد التراب ثم قال وقيل يتيمم به مطلقاً اى وان حصلت النداوة القسم
وقيل ان لم يحصل نداوة اخر الصلوة وظاهره ان القيل الاول للمرتضى وسلار ومن تبعهما فهم قائلون بالتيمم به مع امكان الدهن به وما
دونه بل فى الجواهر صرح بان السيد وسلار والكاتب اوجبوا التيمم بالثلج حيث لا يوجد غيره ولا يمكن حصول مسمى الغسل به ولو كان باله
بالدهن وعلى كل حال مع عدم امكان مقدار الدهن قولان المعروف هو حكم فاقد الطهورين ان لم يجد غيره والاخر للفاضل وغيره وهو
وجوب التيمم به مع فقد التراب والغبار والوحل والصلوة معه وان وجد ثلجاً يحصل منه مقدار الدهن فالاكثر على انه بحكم العدم
فان لم يجد غيره كان فاقد الطهورين والشيخان فى المقنعة والتهذيب ويحكى الاستبصار على انه يجب الوضوء او الغسل الدهنى وتبعهما
ابنا حمزة وسعيد وجماعة حتى الفاضل فى بعض كتبه وذهب المرتضى والكاتب وسلار الى انه يجب التيمم به فى اخر المراتب بعد التراب
وما بحكمه وتبعهم الفاضل فى بعض كتبه وظاهر الثلاثة انه بكيفية التيمم بالتراب وربما حمل التيمم فى عبارتهم كما فى المختلف فى عبارة
النص على مسح اعضاء الطهارة باجمعها قال اما بنحو الحقيقة اللغوية او المجاز الشرعى ثم على القول بالوضوء والغسل الدهنى هل

وما دونه اذ الظاهر من قوله مثل الدهن ارادة عدم الجريان صح

يقدمان على

يقدمان على التيمم بالتراب ام هما بعد فقد التراب وما بحكمه مقتضى ما فى الجواهر من رد خبرى على بن جعفر وقاعدة الميسور تا
باقتضائهما ما لا يقوله الخصم من تقديم التطهير به على التيمم اتفاقاً ثم على كونه متاخراً عنه بل صرح فى الحدائق بان ظاهرهم الاتفاق عليه
لكن صرح الشيخ فى التهذيب تقديمه على التراب كما اعترف به فى الحدائق وفى المختلف انه شرط الشيخ فى النهاية فى استعمال الثلج عدم
الماء والتراب وفى كتابى الاخبار اوجب استعمال الثلج فان عجز استعمل التراب واختاره فى الحدائق وتبعهما فى اللوامع بل هو فى القواعد
ايضاً على تقرير الكشف له الا ان يكون مراد الجواهر من الخصم غير هؤلاء ممن نسب اليهم القول مع ان منهم الشيخ والمحدث البحرانى المصرحين بالتقديم
على التيمم وعلى كل حال الاقوى عندى لقاء الثلج ما اذا يحصل منه مسمى الغسل فلا كلام فى تشريع الوضوء او الغسل به بغير اقل الجرى ولا التيمم لنا
على الثانى عموم ما دل على اعتبار الارضية ثبت الغبار والوحل بدليلهما بقى غيرها منفياً واما صحيحة ابن مسلم التى استدل بها المرتضى
او حسنته فى الرجل يجنب فى السفر ولا يجد الا الثلج او ماء جامداً قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التى توبق
دينه فلا حجة فيها على ارادة ان لا يجد غير الثلج شيئاً ويحتمل ارادة ان لا يجد من جنس الماء الا جامداً وعليه فالمراد بالتيمم هو المعهود مما يقع
بالتراب لا ينافيه قوله ارض توبق دينه لفوات الطهارة الاصلية فيها وان سلمنا الدلالة فلا تقاوم ما دل على اعتبار الارضية المعتضد
بموافقة الكتاب والسنة بغير مختص ثابت فى المقام لان توهم اما من اخبار الدهن او اخبار الثلج فالاولى هى ما تضمن كفاية امساس الماء
الجسد مما تقدم فى الوضوء والتمسح المفيد لذلك والجمع بينها وبين ما دل على اعتبار الغسل بحمل الغسل على الاختيار من وجود الماء الوافى
والدهن على الاضطرار بعدم وجود ما يزيد على مجرد الامساس وقد مر فى الوضوء الجواب بحملها على ما يحصل به اقل الجرى لعدم مكافئتها لما
يدل على الغسل لمعاضدته بموافقة الكتاب والشهرة ونقول هنا انه لا بد من ارتكاب تقييدها لاطلاقها بالنسبة الى حالتى الاختيار
والاضطرار وقد اجمعوا على عدم اجزائه حال الاختيار فلا بد من تقييدها بحالة الاضطرار وليس تقييدها بها اولى من تقييدها بما يحصل معه
اقل الجرى بل هو اولى لتوافق مضامين الاخبار بذلك وظهور اخبار الدهن من نحو قوله حسبك ما مس جلدك وبلت يمينك فى توسيع
الشارع بالاكتفاء به اختياراً مع ان الجمع فرع المكافئة المفقودة والثانية ما بين خال من التعرض لاستعماله فى التطهير كالصحيحين والموثق
المتقدمات فى التيمم بالغبار والوحل التى منها صحيحة رفاعة اذا كانت الارض مبتلة وليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم
فان ذلك توسيع من الله عز وجل فان كان ثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او شئ مغبر وان كان فى حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم
منه بل استقصاء الحالات فيها مع عدم التعرض للتيمم بالثلج فى حاله قد يكون مشعراً بعدم كونه مما يتيمم به فى الاضطرار وما بين متضمن لاستعماله
فيه بنحو الاطلاق من حيثية حصول اقل الجرى من استعماله او ما دونه من الدهن وغيره وهى اربع روايات رواية معوية بن شريح قال يصيبنا
الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ ولم نجد الا ماء جامداً فكيف اتوضأ ادلك به جلدى قال نعم ورواية محمد بن مسلم عن الرجل يجنب فى السفر لم
يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وخبر على بن جعفر عن الرجل الجنب او على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجاً وصعيداً
ايهما افضل يتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل رأسه وجسده افضل وان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم ومثله خبره الاخر المنقول فى
قرب الاسناد والاخيران اما ظاهران فى ارادة مسمى الغسل من البل فيهما ولو بقرينة قوله وان لم يقدر على ان يغتسل به فيخرجان عن الدلالة على
محل البحث والبل فيهما على الاطلاق الشامل لما دونه مما لا يتحقق معه الا الدهن فيتعارضان ح مما كالذين قبلهما من الخبرين الاخرين مع ادلة
الغسل تعارض العمومين من وجه لاقتضاء اعتبار الغسل عدم كفاية غيره سواء كان ثلجاً او غيره ودلالة هذه الاخبار الاربعة على كفاية خصوص
الثلج سواء كان محصلاً للغسل او لغيره مما هو دونه فليطلب المرجح ولا ريب فى كونه من جانب ادلة الغسل لموافقتها لعموم الكتاب والشهرة مع
الغض عن اكثرية العدد واصحية السند لضعفها جميعاً ما عدا الاول كما فى الجواهر هذا مضافاً الى امكان دعوى خروج ظاهرها عن محل البحث
ففى الاول لظهوره فى ارادة الدلك المحقق للوضوء بقرينة قوله كيف اتوضأ وكذا فى الثانى لعود قوله فيه يغتسل بالثلج بل هو اظهر لمساواته مع ماء
النهر مع انه لا يساوى الماء الا الماء واما الاعراض بانه لم يذكر ماء نهر حتى يتساويا وبه فيشترك الورود فاما يراد المساواة على تقدير وجوده
او يراد من جموده ما كان من جنس الماء من ثلج وماء نهر جامد وفى الاخير من ظاهر ارادة ما ذكر لما اشير اليه من قوله فيهما وان لم يقدر على
ان يغتسل به صح فقوله فيهما فليتيمم محمول على المعهود من التيمم بالصعيد وتبع صاحب الحدائق من حملها على ما يتحقق معه مسمى الوضوء
حتى قال كيف والروايتان انما تضمنتا البلل الذى هو عبارة عن مجرد مماسة الماء ورطوبة الجسد اين هذا من الجريان فى غير محله لان ما
ادعيناه انما هو بواسطة قوله ان لم يقدر على ان يغتسل به لظهوره جداً فى كون المراد من البلل الذى حكم معه سابقاً بافضلية الثلج

والشهرة وعلى الاول عموم ما دل على اعتبار الغسل من الكتاب صح

واما ما فى

واما ما في المختلف من انا ولا نمنع دخول الجريان في مفهوم الاغتسال ثانيا سلمنا لكن الاغتسال اذا علق بشيء اقتضى جريان ذلك الشيء على العضو ونلتزم بموجبه لان الثلج يجب اجراءه على الاعضاء او يعتمد على الثلج بيده فلا يخفى ضعفه لعدم مجال انكار ظهور الملاقاة في مسمى الجري مع ان دعواه ذلك بما هو في الخبر الثاني واغرب منه في روايتي علي بن جعفر بظهور الاغتسال المشروط عدم القدرة عليه فيما يتحقق معه الجريان وتبين مما ذكرناه دليل غير المختار من الوضوء والغسل بالثلج وان لم يتحقق اقل الجريان كما عن الشيخين فانه الاخبار المذكورة وقد عرفت الجواب عنها ومن التيمم به اما بعد فقد التراب فيما يحكم مطلقا كما عن السيد وفيه ان امكن الادهن به وبنداوته ان لم تكن نداوة كما عن نهاية الفاضل فانه نزوله بمنزلة الضرورة في صحيحتي ابن مسلم وقد عرفت الجواب عنه مع ما ذكره الفاضل من ان نوع امر ان امساس جسده بالماء والجزائه عليه وبتعذر الثاني لا يسقط الاول لقاعدة الميسور وغيرها وان الصلوة لا تترك بحال وضعفهما مغن عن البيان لعدم تركب الغسل من امرين ليجري قاعدة الميسور بل هو امر واحد وعدم شرع الثاني طهارة والا لجرى فيما فقد الثلج ايضا واستصحاب الشغل مع انقطاعه بفقد الطهور الشرعي لا يوافق جميع صور المسألة وان تنزلنا بالبناء على شرعية استعمال الثلج فقد يشكل الحكم كما عن الاكثر ان لم يكن عن الجميع بتاخيره عن التيمم بالتراب لان اخبار الدهن منها ما فيه يكون من الطهارة المائية الاضطرارية بالنسبة الى وجود الماء لا التراب خبري علي بن جعفر مصرحان بتقديمه على الصعيد وما تضمن التيمم بالغبار مع الثلج مما تقدم القاضي بتقديم التراب عليه ايضا محمول على صورة عدم قدرة استعمال الثلج لشهادة ما في خبري علي بن جعفر الا ان لا يكون نظر الجماعة الى اخبار الدهن بل الى اخبار الثلج ما عدا خبري علي بن جعفر فاسقطوهما لضعفهما كما صرح به في الجواهر وغيره وما عدا هما اما بين مصرح بالتيمم بالغبار مع وجود الثلج من غير استفصال القاضي باولوية التراب بذلك كالصحيحين والموثقين المتقدمات في الغبار كخبر ابي بصير او الاغتسال به كماء النهر كخبر ابن مسلم لكن مع فرض عدم وجود شيء غير الثلج فلا يشرع ما لو وجد غيره من تراب وغبار ونحو او وحل لعدم الدليل عليه لكن الاكتفاء في شرعه مع عدم غيره بالخبرين من غير جابر ايضا مشكل فالاولى ان يقال انهم لحظوا اخبار الثلج التي منها روايتا علي بن جعفر وجمعوا بحمل ما تقدم في الغبار على ما لم يقدر على استعمال الثلج بالشهادة المشار اليها واذا قدر عليه فيتوضأ او يغتسل به مقدما على التراب للتصريح به في خبري علي بن جعفر مع حمل الخبرين الاخرين لابن مسلم وشريح عليه ايضا بحمله بجد الا الثلج او ماء جامدا على عدم وجود جنس الماء الا كذلك لا عدم وجود شيء الا الثلج حتى ينحصر دليل استعماله مع وجود غيره بخبري علي بن جعفر فعلى كل حال المتجه بعد الغض عما اخترناه هو وجوب تقديم الدهن بالثلج ان امكن مقدما على التيمم بالتراب فان لم يحصل منه الدهن فلا يشرع استعماله اصلا وراسا لعدم ما يصلح لافادته الا اطلاق خبري ابن مسلم وشريح المشار اليهما والمفروض انهما معارضان باطلاق الاخبار المتقدمة في الغبار لتضمنها التيمم به مع وجوده دون الثلج من غير استفصال كما عرفت والجمع بينهما هو بحمل الاطلاقين على التفصيل الذي في خبري علي بن جعفر وعليه فالمراد من الخبرين الثلج الحاصل منه الدهن وبل الراس والجسد والحكم به لكونه وضوءا واغتسالا وبنفي استعمال الثلج الذي لا يحصل به البل والدهن غير منصوص به الا بصحيحتي ابن مسلم المتقدمة دليلا للسيد وقد عرفت عدم نهوضها باثباته ايضا فتلخص مما ذكرناه انتهاء مراتب التيمم بالوحل وقد استفيد حكم الثلج بجميع صوره ومما انه يعتبر فيما يتيمم به امور منها ان يعلق منه بالكفين شيء حين الضرب والوضع عليه في قول اختاره البهائي ووالده وصاحب الحدائق واللوامع ونسبه في المفاتيح واللوامع الى السيد ونقلها الى جماعة ايضا ولعله توهم من اختيارهم تعيين التراب فقد نسب في المعتبر الى السيد في شرح الرسالة عدم اعتبار العلوق وهو اعرف بمذاهب السيد الا ان يكون قد اختلف فتواه في كتبه نعم هو مذهب الاسكافي ان صرح بوجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين وفي شرح المفاتيح ربما استظهر من المشهور وبل بالغ وجعله قضية كلام الجميع من قولهم باستحباب النفض مطلقا بتقريب ان النفض فرع وجود ما ينفض لكن غير خفي انه من الاستظهارات الغير اللائقة وما كان التوثق وقوعها منه كيف وفي جامع المقاصد لم ينقله الا عن بعض العامة وابن الجنيد من اصحابنا ثم قال والاجماع على خلافه وبالجملة لا ريب في ان مذهب المشهور هو عدم اعتبار العلوق كما اعترف به في الحدائق ويساعده التتبع وفي المنتهى لا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا خلافا وانما الخلاف فيه عن الشافعي وهو مؤذن باتفاق اصحابنا فانظر الى استظهار شارح المفاتيح اين هو من هذا النقل وعلى كل حال الظاهر ان القول باعتباره غير خارج من القائلين باعتبار التراب كما يفيده عبارة شيخنا البهائي حيث قال ان ابن الجنيد وكل من شرط العلوق لا يجوزون التيمم بالحجر انتهى والقول بعدم اعتباره هو الاقوى للاصل مع خلو الروايات البيانية عنه وبطلان ما استند اليه في اعتباره من اخبار رجحان النفض بالتقريب المشار اليه وفيه

مما ينبغي التنبيه للوضوء بذلك مع

في عدم اعتبار العلوق فيما يتيمم به

ان مدلولها انما هو الامر بنفض ما يعلق لا الامر بالتعليق قال في شرح المفاتيح الامر بالنفض مطلقا يقتضي ايجاد العلوق في التيمم مطلقا اذ ما لم يوجد لم يتحقق النفض المنه وطلب النفض مطلقا مشروط بوجود العلوق فدل على اشتراط العلوق وكونه ماخوذا في التيمم ومعتبرا في تحققه لحكمهم باستحبابه مطلقا الا اذا انتفى العلوق الى ان قال ومما ذكر ظهر دلالة الاخبار الدالة على النفض على اشتراط العلوق واعتباره انتهى وفيه مع كون بعض اخبار النفض كرواية ابن ابي المقدام وغيرها حكاية فعل لا اطلاق فيها ان اطلاق الامر بالنفض وارد مورد الغالب من وقوع التيمم بالتراب وبما عليه منه بقدر ما يعلق وبه يتوجه اطلاق الامر بالنفض مع كون المقصود الامر بنفض ما يعلق لا الامر بايجاد العلوق مقدمة للنفض مع ان في كلامه خلطا ومغالطة لانا لو سلمنا كون الامر بالنفض مستحبا مطلقا وفي جميع التيممات فقضاراه لزوم وقوع التيمم بما يعلق ليستقيم ما ادعى ظهوره من كون الامر بالنفض مطلقا لكن اعتبار هذا غير اعتبار ابقاء ما يعلق حتى يمسح به والمقصود بالبحث هنا هو الثاني دون الاول ولا ينافي التزام الاول منع الثاني ولذا حكي عن اكثر القائلين باعتبار التراب فيما يتيمم به القول بعدم اعتبار العلوق فكيف يدعي دلالة اخبار النفض على اشتراط العلوق ودعوى كون محل البحث اعتبار مجرد تعلقه بالكف حين الضرب دون الابقاء للمسح مجازفة واضحة وربما توجد في كلمات بعض من لا تدبر له ومنه اخبار ان التراب كالماء وبمنزلته لان الماء يجري في الاعضاء فكذا التراب وفيه كفاية حمله على كونه مثله في كونه طهورا دون الكيفية كيف لا وهي مختلفة فيهما جدا قطعا ومنه ما تضمن ان الصعيد طهور وانه احد الطهورين لان التطهير انما هو بملاقاة المطهر وفيه ان لزومه ان سلم بتقريب كونه مركوزا في اذهان المتشرعة من اطلاق التطهير بالشيء كما تعقله في المياه فهو في الطهارة الخبثية دون الحدثية العبادية التي تابعة لاختراع الشارع كيف لا مع ان ملاقاة بعض الاعضاء المطهر رفع الحدث عن جميعها وهنا الملاقاة في الجملة ايضا حاصلة بالضرب عليه لا محالة ومنه ما تضمن التيمم من الارض والصعيد من الاية والرواية وهو عمدة ما يصلح للاستدلال العقيلة بتقريب ظهور كلمة من في التبعيضية وهي على ظاهرها قاضية بنقل التراب فيه ان الاية قد تقدم ما فيها من الاحتمالات التي لا يتم الاستدلال مع قيامها وكذا من الرواية صحيح زرارة المتضمن للسؤال عن الباقر عليه السلام وجه كون المسح ببعض الراس والرجلين واما الصحيحان الاخران للحلبي وابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا فليمسح من الارض فدلالتهما بتقريب تعين التمسح منه على تبعيضية الجار فيقيد بها سائر الاطلاقات لكنه مع عدم مقاومتها للمطلقات جدا واردان مورد الغالب من وقوع التيمم بالتراب وما عليه منه بقدر ما يعلق بالكف ويتحقق به التمسح منه وقد تقرر في محله ان كل مقيد غالبي لا يفيد تقييدا للاطلاق وهذا الجواب جار في الاية ايضا وان ختل الاستدلال بها لكفاية مطلق الارض حسبما تقدم لكن اثباتها غير خصوص الاية ويؤيده عدم اعتبار العلوق انه لو كان الغرض متعلقا به لكان للتمسح به وينافي هذا الغرض الامر بنفض الكفين بعد ضربهما عما تعلق بهما ومعالجة شارح المفاتيح وغيره بكون المقصود من النفض دفع زيادته المشوهة للوجه بمسها مع بقاء شيء منه يحصل غرض التمسح به هو من المعالجات لظهور النفض في الاطلاق جدا الشامل لاستيصال الاثر وانما يتكلف نحو هذه المعالجات فيما لا مجال لمنع دلالته ودلالة اوامر النفض على اعتبار العلوق ليس بهذه المثابة ولذا ترى الاصحاب لا يشكون في رجحان النفض وارادته وجلهم او كلهم منعوا ارادة المسح بالعلوق فالمناسب نفي اعتبار العلوق بظاهر الامر بالنفض ويؤيده تاييدا ان غرض التمسح به ينافي كفاية الضربة الواحدة لعدم بقاء ما يتعلق فيها لمسح اليدين وعالجه في شرح المفاتيح بالتزام تجديد الضربة اذا لم يبق من الاثر لمسح الكفين ولا اظن التزام اهل العلوق ذلك ومما يؤكده تمام التاكيد الاجماع من القائلين باعتبار التراب فضلا عن غيرهم على جواز التيمم بالحجر في الضرورة مع وجود الغبار وتقديمه عليه ولو كانوا يعتبرون العلوق في مسح الاعضاء لاوجبوا مع وجود الغبار الجمع بينهما بوضع شيء من الغبار على الحجر وضرب الكف عليه ليكون متيمما بالحجر مع مراعاة شرط العلوق مع امكانه ولم اجد من يوجب ذلك غير السبزواري في كفايته فانه مع اكتفائه فيما يتيمم به بمطلق وجه الارض قال لكن لا يبعد ان يعتبر وجود غبار ونحوه على الحجر حتى يعلق ولا ريب في توهمه فيما لم يستبعده لان من تتبع كلماتهم يجد القول بالتيمم بالحجر اختيارا مقابلا للقول باعتبار العلوق فانهم يحكون في مقابل مذهب اصحابنا بالتيمم بالحجر اختيارا قول الشافعي باعتبار العلوق ويعطيه جعل تجويز التيمم بالحجر في جامع المقاصد ردا على قول ابن الجنيد باعتبار العلوق وقد سمعت عن شيخنا البهائي ايضا ما يفيد ذلك فكان السبزواري خارق فيما احتمله للاجماع المركب و منها خلوص ما يقع عليه الكفان من اجزاء ما لا يصح التيمم به بغير استهلاك اجماعا لعدم صدق ضرب مجموع الكف هو ظاهر الادلة بالصعيد الا الاطلاق المبني على المسامحة ولا عبرة به واذا كان مستهلكا فالمشهور جواز التيمم به لبقاء الاسم وعن الخلاف كما حكاه في المنتهى المنع من التيمم به ولعله ظاهر كل من اطلق المنع من الخالط بل اطلاقه هو معقد اجماع الغنية ولعل وجهه العلم بعدم مماسة جزء من الكف الصعيد

قال في الكشف وينبغي اعتبار عدم الاحساس بالخليط مع ذلك كما في الذكرى فعند يكون تنبيه محسوسة يحجب الكف عن التراب مع انها الاشلية الاسم انتهى لكنه خص المنع بالحاجب المحسوس مع انه ينبغي التعميم لما لا يحس من الحاجب ان علم وجوده والذي يقتضيه النظر مراعاة اقسام الخلط الثلاثة المتقدمة في باب المضاف الممزوج بالمطلق الا ان الاشتراط منها خارجة من محل البحث هنا والقسمان الاخران وان ذكرنا هناك ان الحكم فيهما للغالب لكن حيث ان المعتبر هنا هو الاساس لا يبتني في غلبة التراب اساس الجزء الغير الترابي مومانع من مساس التراب لمكان الحيلولة الا اذا فرض زيادة سحق بمزجان كالمائين فلا يحول ويصح من حيث صدق ملاقاة التراب وان صدق ملاقاة غيره ايضا لكن فرضه في غير المايعات بعيد وان امكن موضوع البحث منه ومع علم الحائل لجزء من الكف او اقل القليل لا يحكم بصحة التيمم وينبغي القطع به كما في اجزاء الوجه والكف الممسوح وما في الجواهر هنا من تقوية الصحة وان اخل مثل قدر شعرة او تنبيه في غير محله لان الكف اسم للمجموع والبناء في كل ما علق الحكم على نحو ذلك من النظائر انما هو لزوم الاستيعاب وعدم الاعتبار بالاطلاق العرفي بغير استيعاب لبنائه على المسامحة في الاطلاقات العرفية كما اعترف هو به في استيعاب العضو الممسوح منها الطهارة ما يتيمم به اجماعا مستفيضا يساعده التتبع وكفى به دليلا وكانه مبني على ما هو المقرر عندهم في سائر المقامات من ان الاصل اعتبار الطاهرية في المطهرية بمعنى كونه طاهرا قبل الاستعمال التطهيري وقد تكرر ذكر ذلك في مسائل المياه واستدل عليه ايضا بقوله صعيدا طيبا بتفسيره بالطاهر كما في جامع المقاصد يشعر به ما في بعض النصوص كالرضوي وما في معاني الاخبار من ان الطيب الموضع الذي يجد عنه الماء وفي الحدائق الاولى الاستدلال له باخبار جعل الارض مسجدا وطهورا بتقريب ان الطهور هو الطاهر المطهر وتبعه في اللوامع قال فكل نص دل على كون شيء من الارض مطهر الحدث وخبث دل على كونه طاهرا انتهى واستدل غيرهما بها في الروض وفي دلالتها على اعتبار الطاهرية حال المطهرية منع لرجوعها الى افادتها الملازمة بين وجود الوصفين فيها دائما وهي في حيز المنع ولذا لم يستدل لو في اعتبار طهارة ماء الوضوء والغسل بحديث خلق الله الماء طهورا وعلى كل حال هل يجزي تكرر التيمم بالمشتبهين المحصورين يبنى على مثله في ماء الوضوء بالمشتبهين بل الاجزاء هنا اقوى لعدم شمول نص اهراقهما للتراب كذا في كشف الغطاء مع بنائه في المائين على عدم الاجزاء به بالتكرر واحتمل الاجزاء هنا والفرق في محله لامكان منع تنقيح المناط القطعي منها اباحة ما يتيمم به والمراد اباحة التصرف بالضرب عليه اما لملوكيته او لاذن مالكه به بخصوصه او بعمومه وبما يقضي به فحواه ولقيام شاهد الحال بالرضا على حد ماء الوضوء والغسل فلو تيمم بمغصوب بطل اجماعا مستفيضا ولكون الضرب ووضعه عليه تصرفا ممنوعا هو اما جزء او شرط معتبر فيه لنيته وقد تقرر اقتضائه فيها الفساد خصوصا اذا كان في المقام مع المسح بعلوفه ولو وضع المباح من التراب في محل مغصوب من انيه وغيرها منع الضرب عليه لحصول الاعتماد بالضرب على المغصوب كاعتماد المصلي على ملكه الموضوع في الارض المغصوبة ولو كان التراب المضروب عليه مع محله مباحين لكن مكان المتيمم مغصوب ففي المدارك ان الاصح الصحة لان الكون ليس من افعال التيمم بل هو من ضروريات الجسم وهو جيد اذا كان مكان الارض خاصة كذلك اما اذا كان ارضا وفضاء مغصوبا فالمتجه البطلان لان تحريك اليد في الضرب والمسح الذي هو فعل التيمم تصرف في الفضاء كما مر مثله في الوضوء ولعل مراده من المكان الارض كما ان المراد مما حكى الاجماع عليه في اللوامع مرة والشهرة اخرى من بطلان التيمم بالتراب المباح في المكان المغصوب هو مع الفضاء كما هو المنساق من لفظ المكان ولو حبس في مكان مغصوب ففي جامع المقاصد تيمم بترابه وان وجد غيره واستشعر من الذكرى ايضا تجويز التيمم في المغصوب حيث يجوز الصلوة عليه للحبس فيه وتبعه في الكشف لكن في الروض جعل جواز تيمم المحبوس بتراب مكانه وعدم جوازه وجهين وتبعه في اللوامع قائلين من خروجه بالاكراه عن النهي فصارت الاكوان مباحة لامتناع التكليف بما لا يطاق وهو الذي استند اليه للجواز في الجامع ومن افتقار التيمم الى تصرف في المغصوب زائد على اصل الكون وفيهما وفي الجامع ان هذا بخلاف الطهارة بماء المكان المغصوب لانه يتضمن اتلاف غير ماذون فيه ولا تدعو اليه ضرورة انتهى قلت ما في الجامع من جواز التيمم هو الاقوى ضرورة ان اصل بطلان التيمم في المغصوب انما هو لعدم اجتماع الامر والنهي والمحبوس مرفوع الحجر فلا اجتماع ثم ارتفاع حجر غير مقيد بكيفية خاصة لان المقتضي لرفعه وهو عدم التكليف بما لا يطاق يقتضيه كذلك فان الاكوان على اختلافها من ضروراته والحركات التيممية لا يتفاوت معها الا بالنية القلبية وليس كل التصرف بامثال الخروج عن الاكوان الضرورية له كما انه كذلك التصرف بمكانه لو خرج عن الضرورية المتعارفة كالدق عليه بالمعاول ونحو ذلك لكن في جامع المقاصد في طي ما استند اليه للجواز قال وحق الغير يتدارك بلزوم الاجرة وهذا ظاهر في تجويز التصرف مع لزوم الاجرة فان كان مراده على الحابس فلا باس به وعليه اجرة المكان مدة الحبس وان كان مراده المتيمم فغير متجه للقطع بعدم اجرة على المحبوس

ومما يعتبر فيما يتيمم به اباحته

في مقابل كونه في المكان والتيمم لا يزيد عليه الا بالنية وفي الروض قيد محل الوجهين بتيمم المحبوس بتراب مكانه مع عدم وجود غيره وفي الجامع التصريح بالتيمم به وان وجد غيره ولعله الاقوى لان ترابه مع فرض رفع الحجر مساو لغيره والنظر الثالث في كيفيته وربما يدخل خصوصية زمان الفعل في كيفيته وتوسعا في العرف وان كان الزمان مقابلا للكيف في الحقيقة فلذا نتعرض لوقت فعل التيمم هنا ولا باس بكون تعرضه لوقته مقدمة وعلى كل حال لا يصح فعله للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت اجماعا محكيا في ربعة عشر كتابا من كتب اصحابنا وخالف فيه ابو حنيفة ويدل عليه فحوى اخبار التضييق به في الوقت مما تسمعها وبذلك يخصص عموم البدلية عن المائية بناء على شرعية المائية لذات الوقت قبل الوقت بالتاهب لها ودعوى ان التاهب غاية في نفسه فالمائية ايضا غير مشروعة لذات الوقت فلا فرق بين المائية والترابية في ذلك ضعيفة لان التاهب ليس الا الفعل لذات الوقت في اول وقتها وعليه فالتيمم للتاهب داخل في معقد الاجماعات المانعة نعم اذا تيمم قبل وقت الموقتة لا لها بل لاجل غاية اخرى واجبة او مستحبة لم يدخل في معقد الاجماع فيصح لعموم البدلية ثم يجوز اتيان الفريضة به في الوقت ويصح بل يجب فعله ما قبل اخر الوقت الفريضة مع تضييقه بلا خلاف والمفروغية عنه اوضح من الاول ولذا لم يتعد الذكر الاجماع فيه كالاول ومع ذلك فصرح عليه بالاجماع في ثمانية كتب من كتب اصحابنا وهو زيادة على ما يقتضيه الدليل الواضح من تضيق وجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وفي صحته مع السعة في الوقت قولان مشهورهما عند المتقدمين واحوطهما وجوب التاخير بل عن الناصريات والانتصار وشرح جمل القاضي والغنية واحكام الراوندي الاجماع عليه وفي الروضة حكى الاجماع عن الشيخ ايضا لكن في الذكرى ان الشيخ لم يستدل عليه في الخلاف وفي مفتاح الكرامة لم اجده في المبسوط والنهاية وغيره لم يجد فيهما ولا في الاقتصاد والجمل وكتابي الحديث والظاهر اغتراره في حكاية الاجماع عنه بما في المختلف حيث قال احتج الشيخ والسيد بالاجماع وبعموم الاخبار مع احتمال ارادة احتجاجهما بالاجماع المنقول وارادة الاحتجاج بهما منهما وان كان من السيد بالاجماع ومن الشيخ بالعموم او عثر عليه في غير موضع من جملة الكتب والقول الاخر لكثير من متاخري المتاخرين ويميل لاكثرهم وظاهر المهذب البارع انه كالقول الاول في الشهرة لقوله وانما قال المص قولا واهمل الثالث لشهرتهما انتهى وان قال في مفتاح الكرامة انه عجيب منه واشهر نقل هذا القول عن الصدوق وفي الى المعتبر عن مقنعه مع ان عبارته صريحة في القول الاول نعم مصرحة بانه اذا تيمم في اخر الوقت صلى به صلوة الليل والنهار وستعرف تجويز جل المانعين ذلك وهنا قول ثالث وهو الفرق بين ما كان راجيا لزوال العذر فالقول الاول وما كان يائسا من الزوال فالقول الثاني وهو للقديمين وفي جامع المقاصد لاكثر المتاخرين وفي الروضة لاشهرهم وعندي ان اضعف الاقوال دليلا هو الاول واقواها الثاني وعكسه في شرح المفاتيح اما الاول فلانه لا دليل عليه بالنسبة الى عصرنا الا الاجماعات المحكية ولا ريب في وهنها مع ما نجده في عصرنا من شهرة الخلاف حتى قال في المتن وغيره انما قولان وفي الشرائع وغيره ان فيهما ترددا وخصوصا مع ذهاب مشهور المتاخرين الى الثالث واما النصوص فان الدال منها على القول الاول منحصر في عبارة فقه الرضا المعلوم حاله لاسيما مع ان الصدوق الذي هو عمدة سبب اعتباره عامل بخلافه في ما اشتهر عنه وفي رواية زرارة الضعيفة باحمد بن هلال وان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبرذعة مع الامام في التيمم بغير الغبار بعدم القول بالفصل من هذه الحيثية واما الثاني فللمستفيضة الواردة بان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يعيد الصلوة في ست روايات صحيحة زرارة ان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وفي التقريب فرض بقاء الوقت بعد الصلوة وقد حكم بالصحة فدل على ان التضييق بالصلوة غير واجب والا الحكم بالاعادة من جهته ومثله في المتن الاربعة الباقية بل هي اوضح وهي موثق يعقوب بن سالم وموثق ابي بصير المروي عن عثمان بن عيسى من اصحاب الاجماع ورواية معوية بن ميسرة المروية عن ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع وروايتا ابن اسباط وابن سالم وفيها بلاغ في الحجية مضافة الى ما تضمن وجدان الماء في اثناء الصلوة كصحيحة زرارة وابن مسلم في رجل لا يصيب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضا ثم يصلي قال لا ولكن يمضي في صلوته فيتمها ولا ينقضها لمكان الماء لانه دخلها وهو على طهر بتيمم لظهورها في سعة الوقت لو اراد قطعها او الاستيناف مع الوضوء خصوصا مع ملاحظة تعليل المضي بالدخول على طهر اذ لو كان في الضيق كان التعليل به بناء على المشهور من وجوب التيمم لضيق الوقت كالتنبيه في الاحكام اولى واظهر منها فيما ذكر نتيجة صحيحة زرارة الاخرى فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضا ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وبمضمونها غيرها ايضا فان التفصيل الذي فيها انما يتم مع فرض الصلوة في السعة وقد حكم معه بالصحة ان كان ركع ولا ينافي الاحتجاج بهذه الاخبار ما ورد في بعضها بالاعادة اذا وجد الماء في الوقت

كصحيحة يعقوب بن يقطين عن رجل تيمم وصلى فاصاب بعد صلوته ماء يتوضأ ويعيد الصلوة ام يجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضى
الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه لحمل الاصحاب الاعادة فيها على الندب كما يظهر من قول على ع اما انا فان كنت فاعلا
فانى كنت توضأت واعيد ولذا لم يوجبوا اعادة المتيمم ما صلى بتيممه بعد وجدان الماء لا فى الوقت ولا فى خارجه كما تسمعه فى الاحكام مع انها
دالة على المقصود ايضا لان مفهوم الشرطية الاولى انه ان لم يجد الماء قبل مضى الوقت لا يعيد سواء كان شئ من الوقت باقيا بعد صلوته
ام لا وكذلك مقتضى عموم منطوق الشرطية الثانية من انه اذا وجده بعد ان مضى الوقت لا يعيد وان فرغ من الصلوة وشئ من الوقت
باق مضافا الى ظهور اناطة الاعادة وعدمها بوجدان الماء فى الوقت وبعد الوقت فى كون علة الاعادة انما هى وجدان الماء فى الوقت
ولو كان التضييق واجبا لكان عدم التأخير ايضا علة ويدل على المقصود ايضا عموم الاخبار المتضمنة لان فاقد الماء اذا تيمم وصلى ثم
وجد الماء لا يعيد بقول مطلق لشمولها واجد الماء فى الوقت القاضى ببقاء الوقت بعد الصلوة المستلزم لوقوع التيمم فى السعة حسبما
عرفت فى الروايات الاولة والظاهر تواترها معنى كما صرح به فى عدة كتب منها صحيحة العيص فى رجل ياتى الماء وهو جنب وقد صلى قال لا
يغتسل ولا يعيد الصلوة وفى جملة منها التعليل بان رب الماء رب الصعيد حتى من اجلها حمل الاصحاب الاعادة ان وجده فى الوقت فى بعض
الاخبار على الاستحباب وقد عرفت مما تقدم ان ما تضمن وجوب التأخير مطلقا من الرضوى وخبر زرارة الضعيف باحمد غير قابل للمعارضة
بعض هذه الاخبار فكيف بجميعها نعم قد يعارضها بانضمام ما تضمن التأخير مع رجاء زوال العذر ويترجيحها عليها يستند القائلون به
بالتفصيل المتقدم وهى اربع روايات كلها ظاهرة فى حالة الرجاء لقوله فى حسن زرارة المتقدم الذى هو منها فليطلب ما دام فى الوقت
فاذا خاف ان يفوت الوقت فليتيمم وليصل فى اخر الوقت فان ظاهر الطلب حالة الرجاء الا انه فى طريق اخر ورد مكان فليطلب فليمسك
ولا ظهور معه فى الرجاء وجعلهما فى المنتهى والكشف روايتين وصحيح ابن مسلم سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر
الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثق ابن بكير اذا تيمم الرجل فليكن ذلك فى اخر الوقت فان فاته الماء لم تفته الارض وموثقة
الاخر الرجل اجنب فلم يجد الماء فيتيمم ويصلى قال لا حتى اخر الوقت ان فاته الماء لم تفته الارض وقوله فيما عدا الاول ان فاته الماء ظاهر
فى احتمال عدم فوته وهو الرجاء وعدها الاولان وفى ثانيهما اضمار وان لم يوجب السقوط عن الحجية من مثل محمد بن مسلم لكن فى مقام
المعارضة والمكافئة بعيد بوهن والاول كطريقة الاول لحسن بابن هاشم لكن ظاهره من الطلب فى تمام الوقت متروك وتاويله غير منحصر
بما يفيد مقصود الخصم وطريقة الثانى دلالته واضحة على وجوب التأخير لكن فى سنده ضعف بقاسم بن عروة وان لم يعد بزوا بن
فينقدح باضطراب المتن وحال الرضوى المتضمن للتأخير مطلقا معروف وقد تقدم ضعف ما تضمنه ايضا خبر زرارة باحمد
هلال مع انه ليس امرا بل مفهوم شرط لا يعارض المنطوق وهذه الاخبار مع هذا الحال بعد وهن الاجماع المنقول بما تقدم تقصر
عن قوة المكافئة للاخبار الاولة بنفسها فضلا عن معاضدتها بالعمومات المتواترة معنى المشار اليها وبعموم الكتاب من قوله اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا ومناقشة المرتضى بمنع ان القيام الى الصلوة وارادتها ما لم تتضيق وقتها مع كونها
مدفوعة بان مقتضى العموم انه متى اراد الصلوة فى الخارج ولم يجد الماء تيمم حتى يثبت المنع وبان المراد ليست الارادة المتصلة بالفعل
قطعا لشرعية الطهارة المنفصلة والممنوع على تقديره هو المتصلة فيجوز ان يريد فى السعة فعل الصلوة عند الضيق وبه يتحقق
الشرط فيلزم المشروط وهو التيمم لا يجرى من اصلها فى الاية الاخرى من قوله لا تقربوا الصلوة الى قوله فتيمموا صعيدا وعموم قوله اقم
الصلوة لدلوك الشمس وكلما دل على سببية الوقت للوجوب فان الجماعة يشترطون وجوب الصلوة بدخول الزمان المضيق وبعموم
ما علق التيمم على الجنابة وفقد الماء كالصحيح فى امام قوم اجنب ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل قال يتيمم ويؤمهم والله جعل التراب
طهورا كما جعل الماء طهورا خصوصا نحو قوله ايما رجل من امتى اراد الصلوة فلم يجد ماء ووجد الارض فقد جعلت له مسجدا وطهورا
وقوله اينما ادركتنى الصلوة تيممت وصليت وما ورد فى امام قوم اجنب وحضرت الصلوة وكان بعض القوم على وضوء ايتقدم
من كان على وضوء قال لا بل يتيمم هذا الامام ويؤمهم وعموم ما دل على افضلية اول الوقت وعموم المنزلة وانه احد الطهورين و
عموم ما ورد بجواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد وربما استدل به مستقلا بناء على ان المقصود بالتضييق تأخير الصلوة
ولو صلى فى اول الوقت التيمم السابق الواقع فى ضيق وقت صلوته لم تتأخر الصلوة الثانية وهو خلاف الفرض وان كان المقصود
من المضايقة وجوب تأخير التيمم وان تأخر الصلوة بالتبعية فالدلالة واضح وبعض هذه العمومات ان لم يستقل دليلا بدعوى

سوق الطلاقة الراجع الى العموم لبيان حكم اخر ما اشير اليه دون الشمول للوقت الموسع والمضيق لكن يصلح مرجحا فيترجح ما يوافقها من
الاخبار على ما يخالفها ودعوى معارضته ترجيح هذه الاخبار بموافقة تلك للقاعدة من ان الاصل هو التكليف بالمائية وانما ينتقل
منها بواسطة العجز عنها ولا يتحقق العجز الا بالضيق ومن اجله جرى الحكم بالتضييق فى غير التيمم من سائر الابدال لعذر تبرى فى خبر المنع بدعوى ان
التكليف بالصلوة فى كل جزء من الزمن الموسع فيه يتبع حال المكلف فيه حتى لو علم زوال العذر لا يجب انتظاره لكنه خرج بالاجماع بقى
غيره مع ان الترجيح بموافقة القاعدة لا يعارض الترجيح بالعموم ضرورة ان القاعدة يخرج عنها باقل نص سلمنا ان لا مرجح فى البين والا
دائر بين صرف الامر بالتأخير فى الاخبار الاخيرة الى الندب الشايع فى الاخبار بعضره واخبار عدم الاعادة الى بعض المحامل التى يحتمله الخصم
وتاول بعضها الشيخ فى كتبه من وقوع الصلوة قبل الضيق باعتقاد الضيق فتبين خطائه مع وجدان الماء فيجزى ما فعله وحملها على ما
تيمم فى الضيق وصلى به ثم صلى الاخرى به فى السعة بناء على عدم الضيق فى التيمم المستدام او على جعل الوقت الذى فرض بقاؤه فى الاخبار
متعلقا بالصلوة دون اصابة الماء اى حين صلى كان فى الوقت لا حين اصاب الماء او على كون المراد من اصاب الماء وهو فى الوقت لكنه غير دارغ
من الصلوة وانما صلى منها ركعة او ركعتين فلا ينقض تلك الصلوة ويعيدها او على من صلى فى السعة جاهلا بحكم وجوب التضييق عدة
لجهله فى المقام كما فى بعض مقامات اخر او بحمل اخر الوقت فى اخبار الامر بالتأخير على الاخر العرفى فلا ينافى فرض وجدان الماء فيه بعد
الصلوة وحمل الامر فى تلك الاخبار على الاستحباب ارجح خصوصا مع وجود الشاهد من رواية ابن حمران قال كنهما واعلم انه ليس ينبغى لاحد
ان يتيمم الا فى اخر الوقت وخبر الدعائم لا ينبغى ان يتيمم من لم يجد الماء الا فى اخر الوقت وقول على ع فى موثق ابن حازم بعد السؤال عمن
تيمم وصلى ثم اصاب الماء اما انا فان كنت فاعلا انى كنت توضأت واعيد لمنافاة اختصاصه بنفسه للوجوب مؤيدة بقرائن اخرى من الحرج
فى التضييق واداءه كثيرا الى فوت الصلوة والسهل على المواسعة فى النظائر من ذوى الاعذار كالمستحاضة والمسلوس وذوى الجبائر وغيرها
ارجح بلا تامل من حمل الاخبار المقابلة على تلك المحامل البعيدة التى تقرب من التمحلات وجملة منها من الفروض النادرة وان رتضى فى
تعليقة الروضة اخيرها من كون التضييق اللازم عرفيا لا ينافيه وجدان الماء بعد الصلوة قبل خروج الوقت قلت مع منافاته لما صرح
به بعض ائمة اهل هذا القول كالحلى فى السرائر من عدم تصوير وجدان الماء على القول بالتضييق وانما يتصور على قول المخالفين من المواسعة
وكالمصنف فى المعتبر وغيره فى غيره من عدم جواز التيمم قبل ازالة النجاسة مع القول بالتضييق ومنافاته لما فى حسنة زرارة من التعليق على خوف
فوات الصلوة ان سلم عدم منافاة مطلق وجدان الماء ينافيه ظاهر الوجدان المذكور فى الاخبار من مثل قوله فى موثقة ابى بصير الرجل تيمم
وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت وفى خبر ابن سالم اتيمم واصلى ثم اجد الماء وقد بقى على وقت لظهورها جدا فى بقاء مقدار معتد
من الوقت خصوصا مع ملاحظة قوله لا تعد الظاهر فى بقاء مقدار للاعادة مع الوضوء او الغسل اذا اراد وهو مناف مع التضييق الذى
يعتبره الجماعة قطعا الا ان يحدث قولا اخر فى التضييق ويحمل النص على الاعادة ولو بوقوع جزء فى الوقت والباقى فى الخارج وهو مع كونه
من نوادر الفروض التى لا يحمل عليها الاطلاق مبنى على تقديم درك الطهارة المائية على درك الاداء فى الوقت فى الفرض المذكور وقد عرفت منعه
بل الفاضل وهو ممن منعه فى التعليقة كما تحرر فى مسئلة الطلب وارتضى لها شيخنا فى الروضة او ما ورد من الاخبار التى استدل بها مجوز
التقديم لم تدل نصا على جواز التقديم بل على امكان وموعد ونحن نقول به فان المعتبر فى الضيق الظن فلو تكشف خلافه لجزم الامتثال ولمفهوم
الاخبار المذكورة وحملها على ما اذا علم او ظن فوت الماء ليكون دليلا للتفصيل ان اريد لو دلت على جواز التقديم نصا فيجمع اى فيتقاوم النصان ويجمع
بينهما بالحمل عليه والتقدير عدمه بخلاف اخبار التضييق اى فانها صريحة فى الامر بالتأخير وقد تقرر فى الاصول ان ما دل نصا رجح على غيره مع
التعارض وعلى ما حققناه من امكان ارادة ما وقع بظن الضيق لا معارضة ومنه يظهر ضعف حمل اخبار التأخير على الاستحباب ترجيحا لجانب
التوسعة والقول بالتفصيل بالعلم وعدمه متوجه لعدم الفائدة فى التأخير على تقديره لكن قوة الدليل النقلى لا يساعد عليه انتهى ولقد اجاد
بحسن تعبير مختصر حوى لب الاقوال الثلاثة لكن فيه مع عدم وفائه بمدعاه من ايجاب التضييق مطلقا والاخبار التى يدعى نصوصيتها
غايتها الدلالة مع رجاء الحصول ما عدا الرضوى حسبما عرفت ان دلالة اخبار السعة على جوازها اظهر من اخباره التى يدعى دلالتها على الملازم
المنع حتى افرط فى الروضة وقال الاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا ومراده به الاخيرة وبعضها غير مناف له ومراده به الاولة بعد حملها
على ظن الضيق وتقريب منعه دلالة الاولة وهو انها لم تصرح بانه يجوز التيمم فى السعة المبحوث عنها لانها مصرحة بعدم الاعادة فى فرض
وقع فيه التيمم فى وقت موسع وهو اعم من بقاعه مع اعتقاد السعة الذى هو محل البحث لانا لا نبحث فى الصحة اذا وقع بظن الضيق ثم انكشف

بموافقة هذه العمومات

السعة بل تلتزم بالاجزاء فيه وتلك الاخبار صالحة لارادة هذه الصورة وفيه انها ان لم تكن ظاهرة في غيرها من التيمم مع المعرفة بالسعة لاشعار العطف بثم وغيره من السبك والسياق بذلك فلا اقل من اطلاقها بل عمومها الترك الاستفصال فيها كما يدعيها الجماعة وكيف صار هذا الشمول بالاطلاق او العموم اضعف من شمول مواردنا التاخير لصورة العلم ببقاء العذر مع انه بنحو الاطلاق ايضا لكن مع ظهور غير الرضوي منها في الرجاء جدا كما سمعت وبعيد هذا من طريق الانصاف بل لا ينبغي التامل في خلاف ما يدعيه من نصوصيتها في اطلاق المنع وان كان تامل في نفيها ومن دلالتها على المنع في خصوص حالة الرجاء زوال العذر لدلالة الاولة على جواز التقديم مطلقا والانصاف انها من حيث الدلالة وان توجه صرف الاوامر نظرا الى الخارج لايقال بعد ان كان مدلول احدها التقديم مطلقا والاخر التاخير في صورة رجاء الزوال فمعارضتهما من معارضة المطلق والمقيد والتقييد اظهر وجوه الجمع فيها ويتبع منه القول بالتفصيل لانا نقول التقييد هنا موجب لحمل المطلقات الكثيرة على الصورة النادرة من التيمم بظن الضيق مع تبين الخطاء والتجوز خصوصا بارادة الندب ارجح من هذا التقييد قطعا ومن هنا يتجه بناء على القول بجواز التقديم مطلقا استحباب التاخير مع الاقتصار في استحبابه على صورة الرجاء لانها مورد الاوامر دون صورة الياس والرضوي غير معتنى بما ينفرد به في هذا المضمار وان اطلق بعض استحبابه نعم لا باس به مع الياس ايضا من باب حسن الاحتياط و الخروج عن شبهة الخلاف والاجماع وتبين مما تقدم وجه القول بالتفصيل وهو الجمع به بين اخبار الطرفين مع الجواب عنه بانه موجب لحمل المطلق على الفرد النادر مضافا الى استبعاد ارادته لعدم فائدة للتاخير مع العلم ببقاء العذر كما نبه عليه في الروض وغيره وفي كفاية دليلا الحكم ما لا يخفى فالجمع بالتجوز في الامر متعين وينبغي التنبيه على امور منها ان هذا الخلاف هل هو جار في العذر بغير فقدان الماء ام لا وعلى تقدير الاول فهل هو جار في غير التيمم من سائر الابدال الاضطرارية ام لا اما الاول فلان النصوص وان كان مورد اكثرها فقدان الماء ولكن مع اطلاق بعضها كموثق ابن بكير اذا تيمم الرجل فليكن ذلك اخر الوقت والرضوي وظهور اختصاص فقدان الماء بالذكر فيها لكونه غالب الوقوع بل مع امكان دعوى تنقيح المناط وعموم التعليل بان رب الماء رب التراب لا قائل بالفصل في هذه المسئلة من هذه الحيثية كما صرح به في الروض قال الاجماع منعقد على عدم التفصيل بالتاخير للفاقد دون المريض خائف الضرر بل اما الجواز مطلقا او وجوب التاخير مطلقا مع الرجاء وبدونه فالقول بالتفصيل على هذا الوجه احداث قول مبطل لما حصل عليه الاجماع انتهى واما الثاني فالاجماع المذكور منتف فيه وينبغي بناؤه على تحقيق ان مقتضى القاعدة مع الغض عن الاخبار المتقدمة هو التوسعة او التضييق فعلى الاول يجوز لذوي الاعذار مطلقا البدار وعلى الثاني يجب المضايقة في سائر الاعذار والظاهر ان مقتضى القاعدة هو الثاني وان اشرنا سابقا الى كونه في حيز المنع لكن النظر الصحيح يقضي بذلك في الموقتات لان الواجب فيها صلوة واحدة مثلا واقعة فيما بين الزوال الى الغروب وهي متعلق الامر والواقعة في كل جزء من هذا الزمان مصداق للطبيعة المامور بها مع معلومية ان مطلوبيتها مع الطهارة المائية مع امكانها ومع العجز عنها مع الترابية ويضاف للقدرة والعجز الى الصلوة فيما بين الحدين ولا يتحقق العجز عن الطبيعة الا بالعجز عن جميع مصاديقها ولا يثبت ذلك الا بحضور اخر الوقت والياس العادي قبله وبحكم الموقت المحدود بحد غير الوقت وكذلك في غير الموقت من الفوري الى الياس او خوف فوت الفورية واما غير الموقت والفوري بحيث انه ليس المطلوب منه الواقع في زمان مخصوص حتى يلاحظ عجز ايقاعه فيه فيضاف الى حين ايقاعه وبه يصدق العجز ومثل غير الموقت الغايات المباحة المتوقفة على الطهارة كمس كتابة القران ونحوه ولا يتفاوت في القسمين بين الواجب والمستحب وح فان عملنا في المقام باخبار التضييق فالقاعدة مؤكدة لها وحيث عملنا في المقام باخبار التوسعة فهي مخصصة للقاعدة ولنقتصر في التخصيص على موردها من التيمم بالنسبة الى الصلوة دون سائر الاعذار فيضيق فيها ومورده وان كان التيمم للفريضة الموقتة لكن يتعدى في جواز التقديم الى النافلة الموقتة ايضا للاولوية وفاقا للمصابيح والتهذيب وكذا اللوامع لكن فيه لا دليلا لانه قال فيه لعموم الادلة وظهور اختصاص الضيق بالتيمم للفريضة كما هو المتبادر انتهى ثم استظهر فيه وفي الذخيرة من الروض عدم جوازه لها لجعله حيلة لجواز الدخول في الفريضة الموقتة في سعة وقتها ومنها ان ينذر نافلة فيتيمم لها ثم يدخل به في الحاضرة ولو كان يجوزه للنافلة لما احتاج الى نذر النافلة وقال في اللوامع وهو مبني على عدم تجويزه للنافلة في سعة وقتها قلت ويحتمل الحاجة الى نذر النافلة المبتدأة للخروج عن شبهة التطوع وقت الفريضة وعلى كل حال يتبين مما ذكر جواز التيمم في السعة للفريضة الغير الموقتة ومنها قضاء الفائتة وان قلنا فيها بالمواسعة وللنافلة المبتدأة عند ارادة فعلها وكذا كل غاية واجبة او مستحبة متوقفة على الطهارة لكن بشرط توجه الخطاب بالغاية لما اشير اليه من ان زمان ايقاع الفعل في كل ذلك بمنزلة الزمان الضيق للموقت في تحقق عجز فعلها المامور به مع المائية بذلك ومنه

ينقدح دعوى كون تقديم فعل الغاية ح مع التيمم افضل من الانتظار ومع ارادة فعل الغاية متصلا بالتيمم اتصالا عرفيا اذا تيمم ثم عدل عن فعل الغاية فلا باس به وبفعل ما اراده في تلك الغاية وغيرها بل اذا عدل عن فعل تلك الغاية اصلا دخل به في غيرها منها انه اذا تيمم لصلوة في ضيق وقتها او لغاية ثم دخل وقت موقتة اخرى جاز فعل الثانية بذلك التيمم المستمر في اول وقتها صرح به جماعة وصرح بعضهم بان محل خلاف التوسعة في التيمم انما هو احداث التيمم لا في استدامه واشهر نقل جوازه عن الشيخ وفي الايضاح انه قال في المبسوط اذا تيمم لنافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت حاضرة جاز ذلك فاذا دخل وقت الفريضة جاز ان يصلي بذلك التيمم قال وهذا احكم منه بجواز الصلوة به في اول الوقت لانه اثبت جواز الصلوة بهذا التيمم عقيب دخول الوقت بلا تاخير لان الفاء للتعقيب بلا تاخير انتهى ولا يخفى ان استفادة ضعيفة من عبارة الشيخ والعبارة محتملة لارادة مجرد فعل الثانية في وقتها بمعنى انه لا يجدده للثانية فان هنا مسائل ثلاث احدها هل يجوز ان يصلي بتيمم واحد صلوات متعددة ام لا اتفق اصحابنا على جوازه وبه نصوص مستفيضة وحملوا ما ورد بالتيمم لكل صلوة على الاستحباب مع احتمال ارادة جواز التيمم لكل نوع من الصلوة ولا يختص شرعه بالمكتوبة والمخالف هنا من العامة ثانيها اذا تيمم لغاية غير موقتة او لموقتة في اخر وقتها هل يجوز ان يصلي به اذا دخل بعد ذلك وقت فريضة موقتة ولو في اخر وقتها ام لا المعروف بين اصحابنا الجواز وحكى في الايضاح قولا بعدم جوازه معللا بانه بحكم التيمم قبل الوقت بالنسبة الى هذه الموقتة وضعفه واضح ولعل القائل من العامة بناء منه على المنع في المسئلة الاولى وعبارة الشيخ محتملة او ظاهرة في التجويز هنا الثالثة هل يجوز الدخول به في الثانية في سعة وقتها على القول بالمضايقة للحاضرة فيما تقدم ام لا يفعلها به الا في اخر وقتها كالسابقة المعروف هو الاول وعن المصابيح والبيان و بعض متاخري المتاخرين الثاني ودليل المعروف ان مانع تقديمها هو اوامر تاخير التيمم والظاهر اختصاصها باحداث التيمم فلا تتناول التيمم المتبقي فادلة الجواز في السعة من غير تخصيص وتشذ لو ايضا بالصحيحة المتقدمة يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار وما بمعناها وفيه ان المراد من النصوص المذكورة هو المسئلة الاولى واما ارتفاع المانع فمبني على كونه هو وجوب تاخير ايجاد التيمم تعبدا للنصوص وتاخير الصلوة انما هو بالتبعية ففيما كان خارجا من ظاهر النص لا يجب التاخير وقد عرفت فيما مضى ان التاخير هو مقتضى القاعدة وان الاخبار الامرة به مؤكدة لمقتضاها ففيما لا يشمله النص يجب التاخير للقاعدة ومقتضاها تاخير الصلوة بالاصالة لا بالتبع بل التيمم تاخيره بالتبع ح مع ظهور قوله في موثقة ابن بكير فليتيمم وليصل الوقت بل قوله في حسنة زرارة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل وبالجملة مقتضى التاخير على القاعدة هو تحقق العجز عن ايجادها بالمائية وهذا المقتضي موجود في المقام ايضا وغايته عدم تجديد التيمم الى الضيق فيصلي به الثانية كما مر في المسئلة الاولى الا ان يكون اقتضاء القاعدة عندهم المواسعة ولعل ما ذكرناه هو المراد مما في جامع المقاصد من بناء جواز التقديم وعدمه هنا على ان مقتضى الحكم بالتاخير هو امكان استعمال الماء فلا يجوز لانه موجود هنا او عدم صحة التيمم اذا رجي زوال العذر فيجوز لانتفائها الحكم بصحة التيمم قال والاظهر هو الاول منها على القول بالمضايقة في التيمم للحاضرة من كان عليه فائتة تيمم في كل وقت اراد فعلها وللاصحاب فيه خلاف خصوصا على القول بوجوب الفورية في القضاء لعموم نصوص البدلية من غير معارض حتى القاعدة التي تقرر مقتضاها ثم بالتيمم الواقع للقضاء يجوز الدخول في الفريضة الحاضرة الموقتة ولو في سعة وقتها عند مشهور اهل القول بالمضايقة في التيمم للمكتوبة وعندنا على تقدير القول به لا يجوز الا في اخر وقت الحاضرة وفي اللوامع ان ظاهر بعضهم التوقف في اصل فعل الحاضرة بالتيمم للفائتة ولا وجه له انتهى وهو كما قال لا يعرف وجهه وعلى هذا النمط اذا تيمم لنافلة دخل به في الفريضة اجماعا كما في اللوامع ومحكي الخلاف والغاية واجبة ومستحبة غير الصلوة او مباحة متوقفة على الطهارة ويدخل به في الصلوة وفي كل غاية اخرى واجبة او مستحبة او مباحة متوقفة على الطهارة للعموم من غير معارض ولا خلاف اجده في شيء من ذلك وفي ظاهر التذكرة الوفاق على ان من تيمم لمس المصحف او قرائته يستبيح به كل مشروط بالطهارة وسيأتي في الاحكام مزيد وضوح لهذا الحكم منها انه على القول بالمضايقة الظاهر عدم انحصار الطريق الى التضيق بالعلم لكون الحصر فيه عسرا وحرجا لتعسر حصوله غالبا وافضائه الى الفوت كثيرا لعدم القطع ببقاء يسير من الوقت جدا وكثيرا ما يتبين عدم وفائه بتمام الفعل وللاخبار المعلقة للتيمم على خوف فوت الوقت الشامل لظنه غايته الامر خروج صورة الشك بقي الكلام في ان المراد بالضيق في المقام حسبما تقتضيه القاعدة المومى اليها والقائلون بالمضايقة ايضا معترفون به هو ان لا يبقى من الوقت الا قدر فعل الصلوة مع ما يريد فعله من مستحباتها الداخلة والخارجة المتقدمة كالاذان والاقامة دون المتاخرة كبعض الاذكار التعقيبية وان كان بعض المقدمات المقدورة غير موجودة كالساتر اذا كان غير حاضر او كان

بحيث لا يريد تطهيره فيستثنى له من الوقت ايضا في وجه والاقوى خلافه ووجوب فعلها قبل التيمم كما تتميمه في المسئلة الاتية ولا يجب المبادرة
في زمان الاشتغال بالمقدمات الغير الحاصلة بسرعة المتولية مثلا او في الشاغلة لها بل يلاحظ فيه العرف والعادة وان تعمد الى فعل التيمم
فيما يسع اربعة مما ذكر بطل عند اهل القول بالمضايقة وما عسى يوهمه كلام الخوانساري في تاويل اخبار المواسعة بحملها على اخر الوقت
العرفي كيلا ينافي وجدان الماء في الوقت بعد الصلوة حسبما سمعته اذا اراد عدم قدح ما يزيد على ما ذكر عمدا فلا يرتضيه اهل القول بالمضايقة
فهو قول اخر في البين لا يبعد منعه وان اراد العرفي في مقابل الحكمي فهو كذلك لكن لا يجديه فيما يحاوله بالتاويل المذكور فلا تغفل منها انه
على القول بالمضايقة اذا لم يبق من الوقت الا مقدار الصلوة مع بعض مقدمات مفقودة غير حاصلة كاحضار ثوب طاهر او مكان مباح
ونحو ذلك فهل يجوز فعل التيمم اولا ثم المقدمات الغير الحاصلة او يتعين تاخير التيمم عن جميعها حتى يتبادر الدخول في الصلوة لم اجد تصريحا
وامثاله ذلك وربما اشعر كلام بعضهم كالملا في عبارة الروضة ولكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد بقي منه مقدار فعله مع باقي شرائط
الصلوة المفقودة بجواز تقديم فعل التيمم على الشرائط كما ان اطلاق قول الباقي لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة او عند تضيقها ونحو
ذلك ربما يشعر بمقارنة التيمم بالصلوة المقارن لاخرها بخروج الوقت ولعل الاقوى لا تراوق بالمقصود من التاخير من احتمال التمكن من الماء
وكذا بتعبدية التاخير على تقدير وجوبه ولو مع الياس من زوال العذر منها انه اذا تيمم بظن الضيق وصلى ثم تبين السعة ففي الاعادة وعدمها
قولان ظن الشيخ القول بوجوب الاعادة ووجهه واضح وهو شرطية الضيق فان مقتضى شرطيته الواقعية بطلان الواقع قبله وما دفعه في
المعتبر حيث اختار عدم الاعادة كما عليه جماعة بل اكثر المضايقين قال لا يقال شرط التيمم التضييق والظاهر انه كذلك لان الشرع ما لم يحظر
منه على التضييق لا انه دلت على حالته على الظن انتهى غير تام لان عدم اعتبار الظن غير محتاج الى الدلالة لجواز اتكاله الى قاعدة الاشتراط
بل كفاية الظن هو المحتاج الى الدلالة وحيث لا دلالة فلا كفاية ولكن الشيخ لم يصرح بهذا الحكم في شيء من كتبه وفي المعتبر نسبه اليه في كتبه الا[خبارية]
وتخصيصه بكتبه الاخبارية يعطي استفادته منه بالنظر الى تاويله قوله في خبر يعقوب بن سالم المتقدم اصاب الماء وهو في وقت بتعليق في
وقت الصلوة لا بالاصابة قائلا لانه لو كان في اصابة الماء الوقت باقيا لوجب عليه اعادة الصلوة فان اطلاقه وجوب الاعادة على تقدير
اصابة الماء في الوقت المستلزم لوقوع التيمم في السعة يعطي البناء على عدم الاجزاء ولو مع ظن الضيق بل عدم حمله مع الاخبار الباقية على
التيمم الواقع بظن الضيق وارتكابه التاويلات البعيدة ظاهر في بنائه على الاعادة ولذا لم يحل عليه وعلى كل حال الاولى بناء الحكم بالاعادة
وعدم الاعادة هنا على مسئلة اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي وعدمه فعلى القول بالاجزاء لا يعيد وعلى القول بعدم الاجزاء يعيد وكذا
لو انكشف السعة بعد التيمم قبل الدخول في الصلوة فعلى الكلام في مسئلة الاجزاء اذ لا دليل مخصوص بالمقام الا اخبار عدم اعادة من تيمم وصلى
ثم وجد الماء في الوقت فان من حملها من اهل القول بالمضايقة على من تيمم بظن الضيق فبان خطاؤه يصح له الاستدلال بها على الاجزاء كما
في المعتبر قال ويمكن ان يستدل على ذلك اي الاجزاء برواية زرارة ومعوية بن ميسرة ويعقوب بن سالم في رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل
خروج الوقت فقال ليس عليه اعادة ولا وجه لها على القول بالتضييق الا ما ذكرناه اي الاجزاء انتهى لكن قد عرفت ان تاويل الاخبار بناء على
القول بالمضايقة لم ينحصر بذلك فلاجل هذا قلنا الاولى بناء على القول هنا على مسئلة الاجزاء ومرادنا القول الذي يصح للجميع لا خصوص
البعض المأول للنصوص بما ذكر منه ومنها هل يجب استيعاب الوجه والذراعين بالمسح فيه روايتان اشهرهما اختصاص المسح بالجبهة وظاهر
الكفين هذه العبارة متضمنة لمسائل منها ان الواجب الثاني من افعال التيمم مسح وجهه بكفيه بعد ضربهما على الارض وهو مجملا ثابت
بالكتاب والسنة واجماع المسلمين فلا ينبغي الاطالة فيه انما التردد في تعيين ما يجب مسحه من الوجه فنسب الى علي بن بابويه وجوب
مسحه جميعا تعيينا وفي الذكرى ان في كلام الجعفي اشعارا به وفي المعتبر ان الحق في الجمع بين خبري مسح الوجه ومسح الجبهة هو التخيير
بين مسح الوجه ومسح الجبهة هو التخيير بين مسح الوجه ومسح بعضه لكن لا يقتصر على اقل من الجبهة واستفاده ايضا من كلام العماني وفي الكشف
من كلام ابي علي ايضا ويحتمل ما في المعتبر التخيير بمعنى ان له مسح الازيد من الجبهة ولو استحبابا كسائر موارد التخيير بين الاقل والاكثر
بقرينة جمعه بنحو ذلك في خبري مسح الذراعين والكفين ايضا وقوله هناك الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح
الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب ما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى ونحوه جار في عبارة القد[يمين]
على تقدير خلافه فهو ضعيف لان الجمع فرع المكافئة المفقودة هنا كما تعرف ثم التخيير الحقيقي بين الاقل والاكثر خصوصا التدريجي
الجاري هنا بناء على مراعاة الترتيب من الاعلى فيه من المنع ما هو مقرر في محله والجمع بحمل المجمل على المبين والظاهر على النص كما ستعرف

في بيان كيفية مسح الوجه والكفين

الظهر بل

الظهر بل التخيير مخالف لظاهر الاصحاب من الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب واما ما انسب الى والد الصدوق فيبعده جزم ولده في كتبه بكفاية
مسح البعض وظاهر ما انسب المفيد وغيره عنه ولو كان والده يذهب الى وجوب الاستيعاب لذكره بل لم يتخطه كما هو دابه وعلى تقدير خلافه
فهو في غاية السقوط لانتفاء الكتاب والسنة على رده اما الاول فقوله فامسحوا بوجوهكم فان الباء فيه اما للتبعيض اما لحجيتها له في كلام
العرب وان انكره سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا كما حكي لكن اثبتها الاخفش والمثبت مقدم او لانها اذا دخلت على مفعول الفعل
المتعدي بنفسه افادت التبعيض والا كانت زائدة او لتفسيرها بها في صحيحة زرارة المتقدمة حسبما عرفت واما للالصاق ويصدق بمسح
البعض كما يصدق لو مسك بيده وجذب بثوبه ما لم يلزم بعضها الى غير ذلك ودعوى عدم الصدق الا بمسح الجميع في حيز المنع واما الثاني
فالمستفيضة المتضمنة للاقتصار على مسح الجبين او الجبهة لاسيما في مقام البيان ولا بد من حمل الظاهر وهو المتضمن للوجه على النص وهو
المقتصر على بعضه واما الثالث فلاستفاضة الاجماع على عدم وجوب استيعاب الوجه كما عن الناصريات والانتصار والغنية وعندي ان
ذلك غير خفي على اصحابنا وانما وقع التعبير بالوجه من بعض قدمائنا متابعة لعبارة الاخبار فان ما عدا اليسير منها بلفظ الوجه والكتاب
موافق لها ودأب القدماء التعبير بما في النصوص فلا ينبغي التامل في نفي وجوبه انما التردد في تعيين البعض بعد المفروغية عن وجوب
مسح الجبهة بل في المصابيح انه ضروري الدين فالتردد بين الاقتصار عليه او وجوب الزيادة بوجوه احدها الاقتصار عليه ونسبه في الحدائق
والرياض وغيرهما الى المشهور وكانه لكون الاكثر ما بين التصريح بمسح الجبهة كما وقع من الفاضلين والشهيدين وغيرهم والتعبير
بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف كما وقع من السيدين وكثير ممن تقدم والا فالتصريح بالاقتصار على الجبهة ليس مشهورا ثانيها وجوب
مسح الجبينين معها كما صرح به في جامع المقاصد تبعه جماعة كما في المسالك والمدارك وشرح المفاتيح والدرة وظاهر
الكشف وممن تقدم عن الفقيه والهداية والمقنعة وابي علي وظاهر ابن ابي عقيل وغيرهم ثالثها وجوب مسح الحاجبين معها وصرح به في
جامع المقاصد ونفى عنه الباس في الذكرى وذكره في الفقيه ومحكي الهداية وصرح كثير بعدم وجوبه وعن الكفاية ان عدم الوجوب هو
المشهور وقيل يحتمل ارادة المصرحين بمسحهما وجوبه من باب المقدمة وقد يعطيه الاستدلال على وجوب مسحهما في جامع المقاصد
بقاعدة المقدمية والاخبار كالاقوال ففي صحيحة زرارة الاقتصار على مسح الجبهة وفي صحيحتين اخريين عنه وحسنة ابن ابي المقدام
الاقتصار على مسح الجبين في بعضها مفردا وفي اخر بصيغة المثنى وفي ذيل عبارة فقه الرضا ما يوافقه ايضا كما تسمع وفي باقي الاخبار
ذكر الوجه متعلق المسح وهي احد عشر صحيح ايوب الخزاز وصحيح داود بن النعمان وحسن الكاهلي وموثق زرارة في حكاية فعل الباقر ع و
صحيحه في حكاية فعل النبي ص وروايته الاخرى وصحيح ابن همام وكذا لابن مسلم ورواية الليث وموثق سماعة وصحيح اخر لابن مسلم وفي
عبارة فقه الرضا تمسح وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف وقال بعد ذلك واروي اذا اردت التيمم اضرب على الارض
ضربة واحدة الى قوله ثم تمسح باطراف اصابعك وجهك من فوق حاجبيك وبقي ما بقي الحديث فالقائل بوجوب مسح الجميع على تقدير
تحققه يستند الى ما تضمن لفظ الوجه لكثرتها والتاويل في الباقي والباقون بمساعدة الاجماع يصرفونها عن ظاهرها فالمشهور يصرفونها
الى نص الجبهة ويأولون خبر الجبين بمعناها والجماعة يصرفونها الى نص الجبين والجبهة عند هؤلاء اما خالية من النص لعدم ثبوت
طريقه او يأولون نصه بمعنى الجبين ثم المشهور لا يعملون بما تضمنه الرضوي من مسح الحاجبين لعدم نهوضه وحده مع معروفية حاله
باثبات ذلك وبعضهم يعمل به بموجب اضافته في المسح تلك لا مجال لطرح الروايات الكثيرة المتضمنة للوجه الموافقة للكتاب من هنا عمل
بظاهرها ابن بابويه على تقدير مخالفته لكنا علمنا بالاجماع وغيره كون الوجه فيها مصروفا الى البعض بل مع قطع النظر عن الاجماع
معارضة نص الجبهة والجبين معها معارضة النص والظاهر بل مع معلومية كون المراد بالوجه بعضه من باب ورود المجمل والمبين
والعمل بالمبين قطعا كما انه لا ريب في وجوب حمل الظاهر على النص فيسقط بذلك مقالة ابن بابويه ان تحقق وما في المعتبر ان اراد ظاهر
التخيير ويبقى التردد في حمل هذا المجمل والظاهر على المبين المنصوص به بالجبهة او الجبين واما ما تضمن الحاجبين فليس مما يقابل في
هذا المضمار وتعيين احدهما مبني على تحقيق نص الجبهة فان تحقق في رواية موثقة حجة بظاهرها معتضدة بظاهر صدر الرضوي
المنجبر في هذا الحكم بالشهرة ولا يعارضها نص الجبين وان كان اكثر منه عددا لان مخالفة ظاهرها من كفاية مسح الجبين للاجماع
مانعة من حجيتها وارتكاب التاويل فيها ليصلح الاستدلال بها ثم المعارضة بها لما هو حجة في نفسه ومن غير تاويل خلاف القاعدة فالواجب
العمل بموثقة او صحيحة زرارة المتضمنة للجبهة وارتكاب التاويل في الاخر بما لا ينافيها ولو بالتجوز بالمجاورة بارادة الجبهة من لفظ الجبين

ويؤيده

ويؤيد باستعماله فيها في السجود كما في الحسنة والموثقة لا صلاة لمن لا يصيب انفه ما يصيب جبينه اي جبهته ويقوى المشهور بمسحها بتا على شهرته باعتبار بعد فتوى امام بمسحها مع ورود الاخبار ما عدا ذلك بمسح الجبين فلعلهم قد فهموا من الجبين في تلك الاخبار الجبهة ومما يشهد ايضا لفهمهم ذلك دعوى العماني تواتر الاخبار بان النبي ص حين علم عمارا مسح بكفيه جبهته وكفيه مع انه لم يرد في تلك القضية الا مسح الجبين واما الجبهة فانما هي في فعل الباقر ع تعليما لزرارة حين سئل عن التيمم فلعله فهم وغاعن ارادتها من الجبين حتى ادعى تواترها وان كان يبعد في الجملة ارادتها من نص الجبين الذي ورد بلفظ التثنية وامر مسحه بالكفين معا لعدم اتساع الجبهة وحدها بقدر الكفين وفي الجواهر جمع على تقدير ثبوت نص الجبهة بعينه وبين ما نص الجبين بايجاب مسحهما معا قال لانه عمل بالنصين حيث انه لا معارضة بينهما الا ان ما نص الجبين غايته الزيادة على الجبهة والزيادة الغير المنافية مقبولة وكذا في الروض واللوامع وغيرهما وفيه ان كلا من النصين وارد مورد البيان لموضوع التيمم وهو فاض بنفي ما عداه فالمعارضة موجودة والمنافاة محققة واوهن منه ترجيح نص الجبين والعمل به ومعالجة مخالفته الاجماع بالتاويل فيه بارادة ما يشمل على الجبينين مع الجبهة كما ورد بهذا المعنى في اللغة قال في القاموس الجبينان حرفان يكتنفان الجبهة من جانبيها او حروف الجبهة بين الصدغين متصلا عدا الناصية كل جبين لانه مجرد هذا لا يثبت الحقيقة فهو تاويل ولا يرتكب التاويل في خبر ثم يعارض به المأول النص فالوجه ان يقال مخالفته مضمونه للاجماع مانع من اعتباره فلا يعارض به نص الجبهة على تقدير ثبوته نعم بعد ترجيح نصها لا باس بالتجوز والتاويل في نص الجبين لكن بما لا ينافي نص الجبهة ولو بارادة الجبهة بنحو مجاز المجاورة او غيرها الغرض كونه الجرح وهذا هو الفارق بين تاويلنا على هذا التقدير[2] الاخر الذي نمنعه من انحصار البيان فيه اذ التجوز منه على ذلك التقدير لا ينافي حجيته لانحصارها فيه ثم لا يراعى على ذلك التقدير فتاويله المواضعة مع غيره من جهة معارضته له بل ما يخرج به عن مخالفة الاجماع فلا تغفل ولا تخلط لكن الشان في ثبوت نص الجبهة فان الظاهر ان صحيحة زرارة او موثقة المتضمنة للجبهة مع صحيحة المتضمنة للجبين رواية واحدة وردت بطريقين فان المتن ما عدا كلمة الجبين او الجبهة واحد والراوي واحد والمروي عنه واحد والسند من احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابن بكير عن زرارة واحد والقضية واحدة هي فعل ابي جعفر ع لتعليم زرارة حين سئل عن كيفية التيمم لم يقع مرتين قطعا وقد اعترف بذلك في الوسائل وصرح به جماعة منهم في الحدائق وان كان ظاهر الشيخ في التهذيب اعتقاد كونهما روايتين ولذا رواهما اولا في كيفية التيمم بلفظ الجبهة واستدل بها على ذلك وثانيا في عدد الضربة بلفظ الجبين واستدل بها للتعدد الا ان ملاحظة ما ذكر قاضية باتحاد الرواية ولو كانتا روايتين وهما معا في الكليني لرواهما معا لوجود داعي النقل له ايضا فينبغي ترجيح احد طريقيها وحيث انها بلفظ الجبين في الكافي بهذا السند فهو مرجح له لمعروفية ضبط الكليني مضافا الى موافقته لرواية زرارة في فعل النبي ص لعمار ورواية ابي المقدام ولاشتراك الشيخ معه في نقل ما رواه دون العكس فانه منفرد بما رواه فعلى هذا لم يكن في الاقتصار على الجبهة نص واما عبارة فقه الرضا فمع عدم التصريح فيها بالجبهة فان ظاهر من صدرها الجبهة ومن ذيلها الجبين فكالروايات المتدافعة لا تصلح لها والتعبير عما في الذيل بما روي غير صريح في كونه عن الغير ليخرج عن التدافع في نفسه مع انه لا يخرج من التدافع وقع في التعارض وح ينحصر ما عدا اخبار الوجه فيما تضمن الجبين من الاخبار الثلاثة ويختص بها ان اخذ لها بها وبه يسقط القول الثاني لكنا حيث اجمعنا على وجوب مسح الجبهة علمنا ان المراد بالجبين هنا هو المنضم الى غيره ويحصل منه القول بوجوب مسح الجبهة والجبين وفي الحدائق اعترف بكونهما رواية واحدة مختلفة النقل قال انها بعينها رواها في الكافي بلفظ الجبين والشيخ قد رواها عنه ايضا في مواضع اخر بلفظ الجبين ثم رجح طريق الكافي قال لا ريب في ترجيح نقل الكافي المتايد بنقل الشيخ لها كذلك دون ما انفرد هو بنقله لاحتمال تطرق الشبهة اليه انتهى لكن رجح كون لفظ الجبين فيها بمعنى الجبهة خاصة ومثله في الرياض الا انه لم يصرح بكونهما رواية واحدة بطريقين وقد يظهر منه ذلك لكنه مصرح ايضا بان الجبين في نصه بمعنى الجبهة خاصة وذكر امرجحات لتاويل الجبين بالجبهة عندهما ان لا يخلو القول المشهور من حجة معتبرة ولو كان يقول لموافقة المشهور كان اجود ونقل العماني تواتر الجبهة ومنه عدم ثبوت كونها المشهور لتعبير الاكثر بما بين القصاص الى طرف الانف وفي الكشف ان مسح الجبين يمكن ان يدخل في مقصود الاكثر من ذلك وفي المصابيح الظاهر دخول الجبين في كلام الاصحاب الا من صرح بارادة خصوص الجبهة وان المحكي عن العماني هو القول الثاني حسبما عرفت وهو لبل كون الجبهة المتواترة عنده هي المنضمة الى الجبين دون المنفردة وفهم ذلك ايضا من روايات الجبين مضافا الى ما اشير اليه مما يبعده لكن الشان في البناء على اتحاد الرواية لتكون الوظيفة النظر في تعارضهما والتامل فيه بعكسه بمجال الاختلاف السند فيما قبل احمد بن محمد بن ابي نصر فقد روى في التهذيب ما تضمن الجبهة عن المفيد عن احمد بن محمد

وعلى التقدير ع

[2] عن ابن بكير عن زرارة سئلت اباجعفر ع وما تضمن الجبين عن المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن احمد بن محمد

عن ابيه وعلي بن محمد عن سهل بن زياد جميعا عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابن بكير عن زرارة قال سئلت اباجعفر ع وعلى فرض الشك في الاتحاد والتعدد يبقى ما تضمن الجبين بغير معارض معلوم فيعود الكلام المتقدم على تقديره وفرضه والاصل ايضا ساعد محصله من مسح الجبين مع الجبهة لعدم يقين الخروج عن العهدة مع اجمال الوجه الا به فينبغي بناء العمل عليه خصوصا مع تاني الاحتياط بذلك ثم ان الجبين ورد في خبر بلفظ المفرد وفي خبرين بلفظ التثنية ويحكم الثاني بموجب القاعدة مع انه لا تنافي بينهما لانه من افراد الجنس الذي يجتمع مع التعدد ومنها ان الواجب الثالث من افعال التيمم مسح ظاهر الكفين وهما من رؤس الاصابع الى مفصل الزند كلا منهما بباطن الاخر وهو مجملا ثابت بالكتاب والسنة واجماع المسلمين كمسح الوجه ولا ينبغي الا ظاهر فيه انما التردد في تعيين مقدار ما يجب مسحه منهما فمن العامة ذهب ابو حنيفة والشافعي الى وجوب مسحهما الى المرفقين بطنا وظهرا وقال احمد بن حنبل يقتصر على ظاهر الكفين واما اصحابنا ففي المعتبر وغيره حكى عن ابن بابويه المسح من المرفقين الى الاصابع ويوافق ما تقدم عنه في الوجه للاجماع المركب ممن اوجب استيعاب الوجه على وجوبه في اليدين والتامل في النسبة هنا كالوجه وعن المشهور وجوب مسحهما الى الزند وعن الناصريه والغنية الاجماع عليه وفي المدارك والحدائق ان ظاهرهم الاجماع عليه وهو ظاهر محكي الانتصار لنسبته الى الامامية وكشف الرموز لنسبته الى عمل الاصحاب والظاهر كونه محصلا بالنسبة الى عدم الزيادة وحكي ابن ادريس عن بعض الاصحاب وجوب مسح ما بين اصول الاصابع الى اطرافها وعن المقنع ذلك احدى اليدين بالاخرى فوق الكف قليلا وعن الفقيه مثله في التيمم بدل الجنابة ولعل مراده للمقدمة وعدم الاختصاص بالغسل فلا مخالفة وفي المعتبر عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن والاحتمال فيه كما تقدم عنه في الوجه بل هنا اراد به كون الزيادة يدل على المشهور وبعد الاية بالتقريب المتقدم في الوجه لعطفها على الوجوه المدخولة للباء الروايات المتضمنة للكف ولا يعارضها ما تضمن اليد لانها مع الكف نظير ما تضمن الوجه مع ما تضمن الجبهة والجبين بحكم ما فيه الكف لما مر في الوجه بل هنا اولى لان الكف من معاني لفظ اليد بل ربما ادعى صرف اطلاق اليد اليه مع انها لا تنافي بينها اذا عارضها كالانفاق ومنها ايضا ما تضمن المسح على الذراع لموافقته التقية عن معظم المخالف وان كان مسح الكف منه مستحبا واعتضاد ما تضمن الكف بالاجماع المستفيض ان لم يكن محصلا بالنسبة الى الزيادة المومى اليها ومنه يتضح بطلان الجمع بالتخيير الذي في المعتبر على تقدير مخالفته لكونه فرع التكافؤ وكذا القول بوجوب الزيادة قليلا لبعض نصوص تضمنه منها في تعليم عمار فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا مع احتمال المقدمية كالمنوي به او كون القليل فيها ايضا صفة للمسح اي مسحا غير مستقصي فيه الخلل والفرج بين الاصابع ونحوها والمراد بفوق الكف ظهره وكذا ما استدل به للقول بالمسح من رؤس الاصابع من مرسلة حماد بن عيسى ان الصادق ع سئل عن التيمم فتلا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال فامسح على كفيك من حيث موضع القطع قال وما كان ربك نسيا بتقريب ان موضع القطع عند الامامية اصول الاصابع ومناسبة تلاوة اية السرقة والوضوء وانتظام الحديث يقتضي ارادة الزند من موضع القطع فان الظاهر تعليم الامام الراوي الاستدلال على رد العامة في ايجابهم المسح الى المرفق بان اطلاق اليد في الكتاب محمول على الكف الا اذا قيد كما في اية الوضوء فلذلك اطلق في اية السرقة قلنا بالقطع من الزند واذ لم اية اليد فاذا كان كذلك فيقتضي المسح هنا ايضا من مكان القطع لاطلاق لفظ اليد في اية التيمم ايضا فلم قلتم فيه الى المرفق وما كان ربك نسيا ما فرق في كتابه من اقتضاء الاطلاق والتقييد في اليد ويمكن تنظيم الحديث مع تفسير موضع القطع بما هو عندنا فيدل على قول القائل المستدل بان يكون تلاوة اية السرقة والوضوء لبيان ان موافقة اليد في اية السرقة والتيمم من حيث الاطلاق متوافقان بخلاف اية الوضوء فالموافقة دليل كون الحكم في الاوليين واحدا والقطع من اصول الاصابع فالمسح كذلك مثل قاعدة غلبه اضافة حيث الى الجملة تقضي بتقدير مبتدء بعد حيث وموضع القطع خبره والجملة تعليل لمسح الكف والمعنى امسح كفيك من حيث الكف موضع وقوع القطع فيه وفي وجه التعليل به ان كان غموض وشك في تعليلات الاخبار غير عزيز الا ان ما هذا شانه من حيث السند والدلالة لا يقابل المستفيضة المعتضدة بما مر وان وافقه من عبارة فقه الرضا قوله فيما ارواه اخبرا ثم تضع اصابعك اليسرى على اصابعك اليمنى من فوق الكف ثم تمرها على مقدمها على ظهر الكف ثم تضع اصابعك اليمنى على اصابعك اليسرى فتصنع بيدك اليمنى ما صنعت بيدك اليسرى على اليمنى مرة واحدة وهذه اجزاء التيمم ومنها ان حد الجبهة من قصاص شعر الراس من مسامتة الانف الى داخل الانف من طرفه الاعلى كذا في عبارة جماعة وعليه فمسح ما بين الحاجبين ولعله العرف واللغة لا يساعدان دخول ما بين الحاجبين في موضوع الجبهة ولذا لا يجوز السجود عليه فيكلام الاصحاب متفق على دخوله منافاة

مستحب الطهر مما تقدم عنه وهو دليل وجوابا كما ذكر في الوجه مع

ثم اجماعا والا كان ممنوعا وحوله بل ينتهي الحد الى ما فوقه تحكيما للعرف واللغة ومنه يتبين سخافة احتمال وجوب المسح الى طرف الانف الاسفل كما عن الافنيه بل في السرائر بعد ذكر المسح من قصاص الشعر الى طرف انفه الذي يرغم به في سجوده قال وقد اشتبه على كثير من المتفقهة الطرف المذكور وظن انه الطرف الذي هو المارن لاطلاق القول به في الكتب انتهى لكن في الامالي من دين الامامية الى طرف الانف الاعلى والى الاسفل اولى وكذا في بعض العبارات وفي المنتهى عن بعض انه المارن كما حكاه في السرائر ولعل الفتوى به من البعض من جهة وقوع لفظ طرف الانف مطلقا في عبارات القدماء كعبارة فقه الرضا وملاحظة انه يسجد عليه كالجبهة وان كان في الجامع ان الذي يرغم في السجود هو الطرف الاعلى وعلى كل حال الثابت وجوب مسحه من الجبهة الى ما فوق الحاجبين ثم للمقدمة يضاف اليه شيء ولعل من اوجب مسح ما بين الحاجبين مراده الدخول للمقدمة ايضا الانه ليس ازيد مما يحصل به المقدمة منها ان ما حكم بوجوب مسحه من الجبهة والجبين والكفين يجب استيعابه بالمسح فلا يجوز الاخلال بشيء منه ولو اليسير وفي ظاهر المنتهى والكشف الاجماع عليه في اليدين والتتبع يساعده بل ربما يساعد انعقاده في مسح الوجه ايضا وفي الجواهر التامل في ترك بعض لا يخرجه عن مسمى مسح العضو عرفا وقوى الصحة فيما تقدم من مسئلة ضرب الكفين بالارض وهنا قوى عدمها الا ان عرفت انه مفرق او غادل وفي المجمع قال لو مسح ظهر الكف بالبطن بحيث ما تهاون وما قصر في الاستيعاب بكفيه ذلك وان لم يستوعب جميع الظهر بحيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام ويعفى الخلل لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة ولا التاكيد في التخليل قال والاصحاب لا يستحب التخليل ويجب الاستيعاب لعله يراد بمعنى ايصال جميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التقصير انتهى اما ما في الجواهر فقد عرفت في الضرب بالارض انه من الاطلاق العرفي المبني على المسامحة ولا عبرة به كما اعترف هو به هنا واما ما ذكره في المجمع فبالنسبة الى الخلل بين الاصابع مسلم عدم وجوب مسحها لعدم شمول غالب المسح الذي في الاخبار من الامرار الواحد واما التعدي الى غيره ما ان كان مراده فممنوع لما اشير اليه في ضرب الكفين من اقتضاء التعليق على موضوع بحو ذلك الاستيعاب كما في النظائر مراعاة لحقيقة اللفظ فانها المجموع والمسامحات العرفية لا عبرة بها بل في الرياض دعوى الاجماع على وجوب الاستيعاب الاعضاء الممسوحة وعلى المختار لو اخل بشيء عمدا او سهوا وجب العود عليه وتكرير ما بعده لذلك للترتيب لم يفت الموالاة وان لم يمكن الا بفواتها استانف منها انه لا يجب استيعاب الماسح لا في مسح الجبهة والجبين ولا في مسح الكفين صرح به في جامع المقاصد والروض وغيرهما الماني صحيحة زرارة من قوله ثم مسح جبينه باصابعه ومعلوميته اضافة الجبهة لعدم الاكتفاء بمسح الجبين انها كما اورد عليه في اللوامع لا يقضي باضافة تمام باقي الكف الى الاصابع ايضا مضافا الى كون الماسح في اكثر اخبار المسح لم يذكر عضوا حتى يحكم منه مراعاة حقيقة من المجموع نعم في بعضها المسح بالكف والكفين وكانه سند الاردبيلي واللوامع ممن اوجب استيعاب الماسح بل صرح بالاستناد اليه في ثانيهما وفيه انه فرق بين التعبير بالعضو ممسوحا وماسحا والظاهر في الاول الاستيعاب وفي الثاني ارادة كون الالة من هذا الجنس والنوع فلا يفيد الاستيعاب ومن هنا كان الاقوى في مسح الجبهة والجبين عدم لزوم استيعاب الكفين في الماسحية وان وجب كونه منهما معا الا باحدهما وبالجملة النظر في مسح الوجه من جهتين احدهما انه هل يجب كونه بكلتا اليدين ولو ببعض من كل منهما او يكفي كون الماسح احدهما فيه اقوال ثلاثة المشهور اعتبار المسح بهما معا للتصريح بكونه بهما في كثير من الاخبار فيقيد بهما ما اطلق كما هو الدأب واختاره في مجمع الفائدة وتعليقة الروضة للخوانساري كفاية المسح باحدهما نظرا الى اطلاق الاية وبعض الاخبار وفي ثانيهما كما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب انتهى وفيه مع انه ذا جرى فيما وقع فعلا بيانيا فغير جار فيما وقع بالامر به كقوله في رواية الليث المرادي تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك ان البناء في الفعل الواقع في مقام البيان على اصالة الاتيان على صورة ما يقع وتعيينه الا ما ظهر خلافه وعن الاسكافي كفاية المسح بخصوص اليمنى ولا يعرف دليل خصوصها ولعله القياس على الوضوء وفيه مع عدم تماميته في بدل الغسل ما لا يخفى فلعل بناء المشهور الجهة الثانية ان المسح بهما معا بناء على لزومه هل معناه احدهما كون كل جزء من الكفين يمر بكل جزء من الممسوح وهذا مقطوع بعدم لزومه لتعذره او تعسره لتوقفه على ترديد الماسح على الممسوح كرات غير متناهية ثانيهما ان يمر تمام كل من الكفين على تمام الممسوح وهذا استظهره في الجواهر من عبارة المدارك من قوله والاولى المسح بمجموع الكفين مع ان ظاهره غير ذلك من بعض الصور الاتية بل ظاهره مقابلة ابن الجنيد في الاكتفاء باليمنى وحدها وعلى كل حال هو ايضا غير لازم لما تقدم في الوجه الثالث الذي هو كذلك لكن بنحو توزيع الممسوح على الماسح بان يمر كل اليمنى على بعض الممسوح وتمام اليسرى على الباقي فيستوعب الممسوح بمجموع الكفين وظاهر اللوامع انه المراد من مسح الوجه باليدين وهو مع سابقه مبنيان على لزوم استيعاب الماسح في المسح كالممسوح وحيث ابطلنا

في الكفين والظاهر عدم القول بالفرق بل في الرياض دعوى الاجماع على وجوب استيعاب مسح

وجوب استيعاب الماسح اصلا فيه وفي مسح اليدين فلا يلزم ذلك ايضا اذ يكفيه ان يمر كل من الكفين ولو بعض كل منهما على جميع اجزاء الممسوح و نسبه في اللوامع الى القيل ولا دليل على لزومه ايضا الا ان غاية ما يستفاد من الادلة وجوب مسح جميع اجزاء الجبهة والجبين بمجموع اليدين ولو ببعض من كل منهما وهو يحصل بغيره مما يأتي فلا يتعين خامسها مطلقها ما يصدق معه مسح الوجه باليدين الحاصل بامرار كل من اليدين ولو ببعضه نظرا الى عدم لزوم استيعاب الماسح على الممسوح ولو على بعضه لكن بحيث لا يبقى من الممسوح ما لا يمر عليه بعض احدى الكفين نظرا الى لزوم استيعاب الممسوح والظاهر ان المراد هنا الميسور منه وعدم تعذره او تعسره مع انطباقه على المستفاد من الادلة من استيعاب الممسوح وعدم استيعاب الماسح منها ان الماسح اختيارا للوجه واليدين هو باطن الكفين ونسبه في الذخيرة الى الاصحاب وفي الجواهر بلا خلاف يعرف وفي الرياض دعوى الاجماع عليه في مسح اليدين والظاهر عدم القول بالفرق بينه وبين مسح الوجه وعلى كل حال يدل عليه التبادر من النصوص وظهور كون المسح بما يضرب بالارض ليحصل به الغرض من اثر الصعيد وبعد ثبوت الضرب بالبطن بدليل غير ما اشير اليه هناك من اخذه من لزوم المسح به لا ينبغي التامل في كون المسح به ايضا مضافا الى ما صرح فيه بكون الممسوح هو الظهر من اليدين كحسنة الكاهلي وصحيحة زرارة التي في المستطرفات فانه ظاهر جدا في كون الماسح هو بطن الاخرى لعدم تبادر مسح الظهر بالظهر جدا خصوصا مع ملاحظة عدم حصول استيعاب الظهر بالمسح اذا كان الماسح ايضا ظهرا الا بمعالجة هي خلاف ظاهر الاخبار بل صريح بعضها من الاكتفاء بالمسح مرة متعارفة والممسوح اختيارا هو ظهر الكفين بالاجماع المستفيض بين صريح وظاهر وللصحيح والحسن المومى اليهما فيقيد بهما الاطلاق الباقي والاية فيه وفي الماسح واذا تعذر البطن في الماسح قام الظهر مقامه كما في الضرب لما مر هناك واذا تعذر بعد ضربه مثل المسح جدد الضرب بالظهر ليقع المسح بما ضرب واذا تعذر الظهر في الممسوح كان كالاقطع ولا يقوم البطن مقامه والفرق ان الظهر في الممسوح مشخص العضو والبطن في الماسح يجب تقديمه مهما امكن حسبما اشير اليه في الضرب ومن هنا لم يذكر احد بدلية البطن عن الظهر في الممسوح كما ذكروا عكسه في الماسح وفي عدد الضربات التي يجب لمسح الوجه والكفين اقوال اجودها المشهور ان للتيمم الذي بدل الوضوء ضربة واحدة وللتيمم الذي بدل الغسل اثنتان وفي الامالي ان من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ان من لم يجد الماء فليتيمم كما قال الله عز وجل صعيدا طيبا الى ان قال يضرب بيديه الارض ضربة للوضوء ويمسح بها وجهه الى ان قال يضرب بدل غسل الجنابة ضربتين الخ وفي التبيان ومجمع البيان انه مذهبنا وفي الذكرى نسبه الى عمل الاصحاب واستظهر من هذه العبارات دعوى الاجماع بل في الجواهر نسبه الى التهذيب مثل ما في التبيان ولم اجده فيه بل ولا ما يعطيه وفي شرح المفاتيح ظاهره كونه من مذهب الشيعة وفيه ما لا يخفى وفي الجواهر ايضا انه لم يعرف القول بغيره من المتاخرين الى زمن الاردبيلي والكاشاني ففتحا باب المناقشة للاصحاب وربما يساعده التتبع من زمان المصنف وما بعده وعلى كل حال عن القديمين والقاضي وغرية المفيد وجمل القاضي وشرح الرسالة والغنية واختاره في المدارك والحدائق والرياض كفاية المرة مطلقا ونسبه في الذخيرة الى اكثر المتاخرين ومتاخريهم وفي السرائر نسبه الى قوم من اصحابنا ويحكى عن اركان المفيد ووالد الصدوق والمنتهى اعتبار الضربتين مطلقا وفي نقل اخر عن والد الصدوق القول باعتبار ثلاث ضربات كما حكاه في المعتبر عن قوم من اصحابنا والذي تحققناه ان عبارة رسالة والد الصدوق وعين عبارة صحيحة ابن مسلم الاتية المتضمنة لضرب الكفين على الارض ومسح بهما وجهه ثم ضرب شماله بالارض ومسح بها يمينه من المرفق الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب يمينه بالارض ويصنع بشماله ما صنع بيمينه وكان منشأ اختلاف النسبة الى والد الصدوق هو اختلاف فهم المراد من التثليث المحكي قولا في المعتبر وغيره بين فهم منه ضرب الكفين معا ثلاث مرات ينسب الى والد الصدوق القول بالمرتين غايته مع التفريق في ضرب الكفين في الضربة الثانية وقد جوزه الفاضل والمصنف في المعتبر وعن الشيخ في الاستبصار والحر في الوسائل ايضا جوازه وهو متفرع على القول بتثنية الضرب هو انه على تثنية الضرب هل يجوز التفريق بين الكفين في الضربة الثانية ام يتعين ام يجب الضم والجمع بينهما وضربهما معا كالاولى ومن فهم من التثليث المحكي مجرد الضرب بالارض ثلاثا ينسب اليه القول بالتثليث كما صرح به بعض قائلا ان مقتضى كلام علي بن بابويه في الرسالة اعتبار التثليث والاظهر ان المراد من القول بالتثليث هو الاول ومقالة ابن بابويه هي اعتبار الضربتين مطلقا لكن مع التفريق كمقالة الفاضلين لكن مع تجويزهما التفريق وعدمه وعلى كل حال استدل للقول بكفاية الضربة الواحدة مطلقا بالاية وعدة روايات متضمنة لضرب اليدين بالارض ومسح الوجه بهما ثم مسح اليدين فان ظاهرها عدم الضرب الا مرة واحدة مضافا الى التصريح بالمرة في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبينه وكفيه مرة واحدة ونحوها صحيحة ابن ابي مقدام وفي صحيحة الاخرى في بيان فعل النبي ص لعمار فوضع يديه على الصعيد ثم مسح بهما جبينه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد وفيه انه اما المصرحة فالظاهر من السياق فيها هو كون المرة قيد للمسح جبهته

بيان عدد الضربات لمسح الوجه والكفين في التيمم

انه في مظنة التكرير كالغسل في الوضوء فمنفاه ومنه ذيل الرضوى المتقدم اشد ظهورا لتقييد الضربة بالواحدة فيه وهو مغن عن ارادة ذكر المرة فتكون هي المتبع وقد تكون هي قرينة لغيرها ايضا وكذا قوله لم يبعد مع احتمال كونه يكون للعين بمعنى لم يتجاوز الى غير الاعضاء المذكورة واما موثقة عمار من ان التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فغايتها المساواة الحاصلة بكل من الاطلاقين مع احتمالها المساواة في غير هذه الحيثية واما ما عدا المصرحة بالمرة فغير الواردة منها في فعل النبي ص لعمار وابي جعفر ع لزرارة كرواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك ليس الا ظهورا ناشئا من الاقتصار على ذكر الضرب على الارض مرة وهذا لا يعارض التصريح بالزيادة من التعيين بالمرتين وكذا حال الاية مع هذا التصريح فيتبين الجواب عن الاية ايضا واما ما ورد في مقام التعليم وهو عمدة ما يستدل به لكفاية الضربة باعتبار خلو جميع اخباره من ذكر المرتين فهو وان كان بملاحظة مقام تعليم الكيفية والبيان ظاهرا في نفي الزائد لكنه ايضا من الظاهر لا يعارض التنصيص بالمرتين في صحيحة الكندي عن الرضا ع التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة ابن مسلم عن احدهما سألته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وصحيحة زرارة الاتية القائلة ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ورواية ليث وصحيحة ابن مسلم المستدل بها للمقالة ابن بابويه بناء على ما استظهرناه من موافقتها للمرتين والرضوي وحملها على التقية مع الغض عن عدم موجب له لوجود القول من العامة بكل منهما وقد ذهب الى الضربة الواحدة احمد ومالك والشعبي وعطاء والاوزاعي ورواها جمهورهم عن علي ع وابن عباس وعمار وعن جميع من الناس بان كان القائل بالضربتين منهم اكثر قال في شرح المفاتيح العامة قائلون بهما وانها معروفة منهم اكثرهم يقولون بالضربتين مطلقا والباقون منهم بضربة واحدة مطلقا انتهى ومنافيها من حيثية تضمن المرتين ان كانت توافق التقية من حيثية تضمن الاولى والخامسة للكفين والثالثة للنفض والرابعة لهما معا والرضوي للمسح الى الزند والاقتصار على الجبهة والجبين تخالف التقية ومنافيها كثيرا من الاخبار المقابلة ايضا موافقة للتقية لتضمنها مسح الوجه ولا ينافيها تضمن بعض تلك للمسح على الكف لكونه مع المسح للوجه فهو لا يجامعه ثم ان الحمل على التقية انما يتكلف في غير ما كان معروفا بالعمل به بين الاصحاب واخبار المرتين معمول بها عند الكثير بل الاكثر ما بين العامل بها مطلقا او في البدل من الغسل وما كان هذا شانه لا يرمى بالخروج مخرج التقية ولذا بعض من اختار الضربة مطلقا حملها على الاستحباب نعم قد يقال انها الانكافؤ ما دل على كفاية الضربة الواحدة لانها عشر روايات وصدر الرضوي حادي عشرها لكن النص لا يعارضه الظاهر حتى يحتاج الى المكافئة ومنه يتبين وجه الاستدلال للقول باعتبار المرتين مطلقا بل وترجيحه لكن ندرة القول به من الاماميه تمنع من البناء عليه وقد يرمى من اجلها بالشذوذ والمانع لكن الشذوذ بتلك المرتبة غير متحقق ايضا نعم ارجاع الظاهر الى النص متعين حيث لا يقوم شاهد معتبر على الجمع بينهما بالتفصيل بارادة التيمم بدل الوضوء مما دل على المرة والتيمم بدل الغسل مما صرح بالمرتين وهنا قام من مراسيل جملة من اعاظم اصحابنا وكتبهم الفقهية مع صحيحتين في كتب الاخبار اما الاولى فالصيمري قال ان بالتفصيل روايات والمصنف في المعتبر قال روى في بعض الاخبار التفصيل من ذلك رواية حريز عن زرارة وفي الغنية قال قد روى اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين ثم قال فطريقة الاحتياط يقتضي ذلك وفي جمل السيد قال وقد روى ان تيممه ان كان من جنابة وما اشبهها ثني ما ذكرناه من الضربة وفي السرائر قال انه الاظهر في الروايات والعمل عليه انتهى مع انه لا يعمل بالآحاد والشيخ افتى به في النهاية التي متون الاخبار وكذا الصدوق في اماليه والفقيه الذي اخذ على نفسه ان لا يروي فيه الا ما هو حجة له عنده وبه واما الثانية فالاولى منهما صحيحة زرارة وهي في كتب الاخبار هكذا قلت لابي جعفر ع كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث بناء على كون المراد من الضرب الواحد النوع الواحدة وكون الواو في قوله والغسل استينافية وان الغسل مبتدأ وجملة تضرب بيديك مرتين خبره ورواها في المعتبر هكذا هو ضربة واحدة للوضوء وللغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين الخ وعليه يتعين التفصيل معنى الحديث لبس الا والثانية صحيحة ابن مسلم وهي بعين العبارة المتقدمة عن رسالة ابن بابويه بزيادة قوله بعد ذلك هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى ما كان عليه مسح الرأس والقدمين ولا يؤم بالصعيد فان الشيخ في التهذيب نقل من هذا الخبر التفصيل المذكور وقد صرح بدلالته على ذلك من غير ان يبين وجه الدلالة وكذا الفاضل في المنتهى وكانه من قوله هذا اي ما ذكر من تعدد الضربة على ما كان اي بسبب حدث كان الواجب فيه الغسل وان قوله وفي الوضوء استيناف واستينافيته ظاهرة في مغايرته مع ما تقدم مما فيه الغسل لكن لا اعرف كيفية استفادة ان المغايرة بكونه بضربة واحدة ثم في معنى ما بعده عوض الى قوله والقى اي اسقط واهمل الشارع في التيمم ما كان عليه حين الوضوء من مسح الراس والقدمين

فلا يؤم ولا يمسح بأثر الصعيد ويجوز كون الفعل بالغين والمعنى لك بالبناء للمعلوم او المجهول في الفراشين هذا وفي المنتهى حكى عن الشيخ انه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتين فان اراد ان الشيخ رواه بغير الصحيحة المتقدمة كما قد يظهر من مراجعة كلامه فهو توهم لان الذي في التهذيب هكذا بعد ان اورد صحيحتي زرارة وابن مسلم المتقدمين وبعض اخبار اخر قال اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن زرارة عن ابي جعفر ع والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان انتهى وقوله اخيرا ان التيمم من الوضوء مرة الخ تعبير من الشيخ بحصل ما فهمه من الصحيحة المتقدمين من التفصيل بين التيممين لا انه رواية مستقلة فان حمله الفاضل على الحديث المستقل فهو وهم واضح والا فاين الرواية الثالثة التي نسبها اليه الا ان يكون وجدها في غير التهذيب ولا اظنه فهذه الاخبار معتضدة بالاجماع المستظهر من الامالي تصلح شاهدا للجمع ومنه يتبين وجه الاستدلال للقول بالتفصيل فان قيل لو كان الحكم كذلك لاقتضى الضرب مرتين في تيمم النبي ص لتعليم عمار لان عمار تيمم بدل غسل الجنابة وتمعك بدنه في التراب فاراد النبي ص تعليمه مع ان المحكي من فعل النبي ص ليس فيه الا ضربة واحدة باتفاق الروايات قلنا مقصود النبي ص بذلك التيمم لم يكن الا مجرد تعليم عمار مواضع المسح في التيمم حيث انه تمعك بدنه لا حكم الضربة والضربتين فلم يكن بيان الضربة والضربتين محل حاجة فجاز الاكتفاء في ذلك البيان بضربة كما تسمعه قريبا وهذا الجمع حسن لو تم اعتبار الشاهد ولا يخلو من مناقشة اما الاجماع فغير محقق ارادته من قول من بنا الاستعمال في تعظيم المتكلم كثيرا وما يجب الاقرار به في عبارة الامالي يحتمل كونه اول ما ذكره من ان فاقد الماء يتيمم والانصاف معلومية عدم مخالفة القول بكفاية الضربة مطلقا للاجماع والمرسل في عبارة كل واحد من هؤلاء المذكورين مع ضعف بعضها بعدم عمل راويه به لم يتبين انه غيرما ارسله الاخر حتى يكون متعددا بل لم يتبين ايضا كونه غير الصحيحين اللذين دلالتهما مخدوشة اما الاول منهما فبان العبرة فيه بنسخة الضرب كما في كتب الاخبار ويحتمل كونه بمعنى النوع والواو عاطفة فلو كان المراد ان التيمم مطلقا ضربتان ويؤيده نص المساواة من موثقة عمار ونحوها واما الثانية فقد عرفت ان استفادة كون التيمم بدل الوضوء بضربة واحدة منها غير معلوم الوجه بل الحديث من قوله هذا التيمم على ما كان الخ لا يتضح له معنى الا بقراءة الغسل بالفتح واسقاط الواو التي قبل في الوضوء كما في بعض النسخ والمعنى ان التيمم انما شرع بمسح الاعضاء التي تغسل في الوضوء دون ما تمسح كما تضمنه غيره منها مما تقدم في اول التيمم فيما يجد ماء دون كفاية الطهارة من قوله اما ترى انه جعل نصف الوضوء ولذا ابن بابويه لم يستدل بهذا الحديث الا بما قبله ولم ياخذ منه غير تعدد الضربة حسبما سمعت ومن اجل هذا لم ير كثيرا والاكثر من الاصحاب الجمع بين نصوص المرة والمرتين بهذا التفصيل بل حمل اخبار المرتين على الاستحباب واستحسنه في المدارك وغيره وهو ايضا محتاج الى الشاهد ومجرد شيوع الامر في الندب غير كاف للحمل عليه وسماجته في نحو قوله التيمم ضربتان غير خفية وعندي ان امعان النظر في اخبار الضربة والضربتين قاض بهذا التفصيل من غير شاهد خارجي ولذا قال في السرائر هو الاظهر في الروايات والاولى بمعنى هو بنحو الشواهد المذكورة وتوضيحه ان خبر الضربتين وان كان نصا في تعدد الضربة لكنه ظاهر من حيثية الشمول للتيمم بدل الغسل والوضوء معا لانه ليس بازيد من الاطلاق وخبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا من حيث عدد الضربة لكنه ظاهر لا يأول بالنص لان معنى رجوعه اليه هو كون المراد منه وقوع ضربتين من النبي ص في تعليمه عمارا والراوي لم ينقل احدهما وهو في غاية المخالفة وان احتمله في الجواهر لكن غير خفي ان نفع باب احتماله لا يبقى وثوقا بنقل الاخبار نعم هو من حيثية شمول بدل الوضوء والغسل او الاختصاص باحدهما قضية مهملة لان ما تضمنه فعل لا دلالة له فيه عموما او اطلاقا او خصوصا ولا تعبير بازيد من الجزئية فهو مع اطلاق الضربتين بحكم المطلق المقيد بمجمل ومرجعها الى معلومية مشروعية كل من القسمين من غير ما يعين كلا في كل وقضية الاجمال وان كان وجوب الاحتياط في كل من القسمين بكل من نوعي الضربة والضربتين لكن لا قائل به والاجماع على خلافه كما ان التخيير ايضا كذلك مع انه لا موقع له في المقام فلم يبق الا التفصيل بكون احد القسمين بضربة تعيينا والاخر بضربتين كذلك ومع ذلك فلا يخلو اما ان الضربة الواحدة للوضوء والضربتين للغسل او بالعكس ولا سبيل الى العكس لعدم قائل به من الخاصة والعامة والاعتبار ايضا ناف به لان الغسل اكثر استعمالا للماء من الوضوء فكيف يكون بدلها بالعكس بالنسبة الى التراب فيتعين كون ذي الضربة الواحدة مختصا ببدل الوضوء وذي الضربتين ببدل الغسل فيخرج المراسيل واستظهار الاجماع من العبارات المتقدمة مؤيدات مع مساعدة الاعتبار من كون بدل الوضوء اخف من بدل الغسل في استعمال الطهور الاضطراري كما في الاختياري لا يقال فعل النبي ص المتضمن للمرة وقع تعليما لعمار وهو تيممه كان بدل الغسل فتعليمه ظاهر في بدل الغسل لانا نقول المقصود من فعل النبي ص انما هو بيان خطاء

ما ر مواضع المسح في نوع التيمم اصلا حيث زعمها جميع البدن فكان ممن يحتاج الآن الى بيان ان التيمم هو مسح اي عضو من غير التفات الى كونه بدل غسل او وضوء لانه قد يصلي بتيمم اجتهادي ثم تخرج الوقت فقد اجزاه فساوى غيره من حيثية عدم الحاجة فعلا الى معرفة حكم الضربة والضربتين بل قد يقال المناسب لمقام تعليم كيفية الموضوع بيان القسم الغالب لو وقع منه كما في الوضوء البياني والصلاة البيانية ولما هو بدل الوضوء ولا اقل من جواز البيان لكل من القسمين اقتصارا على محل الحاجة الفعلية فان قلت اقتصار الامام على حكاية فعل النبي ص في جواب السؤال عن كيفية التيمم ظاهر في بنائه على كونه الاعم ولذا اقتصر على حكايته في جواب السؤال عن الاعم فهو في حكم الكلية دون المهملة ويعارض بنحو العومين مع اخبار المرتين قلنا هذا ايضا فرع تحقق كون السؤال عن كيفية جميع الاقسام المشروعة وكون ذلك مفهوما للامام ع والسؤال عن التيمم او عن كيفية التيمم الذي في عبارة السائل لا يقتضي بازيد من كون السؤال عن كيفية النوع بل هو ظاهر فيه فلم يكن الزايد محل حاجة فعلية ولو لعدم التفات السائل في ظاهر سؤاله الى غيره حتى يلزم على الامام بيانه كما ان جملة من احكام التيمم لم يبين في هذا الخبر حيث لم تكن مسئولة عنها فهو بحكم المهملة من حيثية شمول بدل الغسل والوضوء وعليه يحمل ايضا ما تضمن فعل الامام تعليما للراوي كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وحسنة الكاهلي وابن ابي المقدام لانها ايضا فعل لا عموم فيه ولا في سؤالها ما يقتضي بارادة العموم منها ويبقى ما عداها مما هو قول يدل على المرة لا حكاية فعل رواية واحدة رواها الشيخ قال عن زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك بذلك وهذه مع جريان الحمل المذكور فيها ايضا من ارادة بيان نوع التيمم من حيثية مواضع المسح يصلح حمل ما عداها من عشر روايات على ما ذكر واتحاد جملة منها مع هذه راويا ومرويا عنه ومورد البيان من كيفية التيمم قرينة على كون المراد منها ما في تلك من ارادة كيفية نوع التيمم في الجملة واما ما في ذيل عبارة فقه الرضا من قوله واروي الخ وان كان قولا وبمضمون هذه الرواية لكنه مع جريان القرينة المذكورة فيه ايضا معارض بما في صدرها من عبارة نفس الفقه من التصريح بالضربتين واما الاية التي هي من القول ايضا فسوقها لبيان نوع التيمم في الجملة لمن لم يجد الماء بانه مسح الوجه واليدين باثر الصعيد في مقابلة ما تقدمه من وجوب الطهارة المائية لمن يجد الماء في غاية الظهور لغير المكابر وربما يشهد له التعبير بمسح الوجه واليدين مع ان الممسوح بعضهما وان عولج بالباء التبعيضية لارادة بعضها فليس بمعين لذلك البعض فيدل على ارادة البيان في الجملة كما هو مبنى احكام الكتاب غالبا وتلخص من جميع ما ذكرناه قوة القول بالتفصيل لكن لا ينبغي ترك الاحتياط في مقام العمل بالجمع بين القول بكفاية الضربة مطلقا واعتبار الضربتين في بدل الغسل والاجود طرقا ان يكون التيمم بالطريقين بل الاحتياط به في التيمم بدل الوضوء ايضا لا باس به مراعاة للقول بلزوم الضربتين مطلقا واما القول بالثلاث ضربات بالكفين معا فلغاية شذوذه قائله وسخافة دليله لاختصاصه بالخبر المذكور المخالف لجميع الاخبار مع عدم وضوح دلالته غير مقتض للاحتياط بمراعاته اصلا فتدبر جيدا فان المسئلة من المشكلات وربما استقلت برسالة ولا يقصر ما حررناه عن الرسالة وحقايق الاحكام عند اهل بيت الرسالة

من واجبات التيمم النية وفي احكامها

والواجب فيه النية واستدامة حكمها كما في ساير العبادات باجماع المسلمين الا الشاذ من العامة ولا ينبغي فيه الاطالة ولا فيما يشارك نيته غيره من العبادات لحصول الفرض غيره عما يلزم مراعاته ولا يلزم في نية الوضوء بل المهم تنقيح ما يختص به التيمم وهو امور منها من حيثية نية الغاية وهي وان لم تعتبر عندنا المأمور في نية الوضوء ولكن على القول بلزوم نيتها او اذا اراد قصدها فليقصد الاستباحة ولا اشكال ح واما لو نوى رفع الحدث ففيه تردد اما نيته رفعه دائما فلا تصح اجماعا اذ ليس فيه هذا الاثر ولا له لانتقاضه بوجود الماء لان الحدث المرتفع لا يعود الا بتجدد سببه وليس منه وجود الماء قطعا اذ لم يعد من الاحداث في نص ولا فتوى ثم ان الترابية لو اثرته لم يبق معه وجه لاضطراريتها وبدليتها وكذلك نية الاستباحة الدائمة لمساواتها الرفع وهي ايضا اثر الماء دون التراب نعم يجوز نية مطلق الاستباحة لجامعها ما هو اثر الترابية من الاستباحة الى حد هو الحدث او وجود الماء واما نية الرفع الى امد فوجدت عبارات من بعض اصحابنا ظاهرة في صحتها منها ما في قواعد الشهيد من انه ليس المراد من رفع الحدث الا رفع الحالة المانعة من الصلوة ومتى ابيحت ارتفع المانع وان كان الى غاية مخصوصة هي التمكن من الماء وهو حصول الحدث في الطهارة المائية فلا ينافي الرفع قبله ومثله في اللوامع واستجوده بعض ومنها ما في الذكرى قال اذا نوى رفع الحدث فقد نوى ما لا يمكن حصوله نعم لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة قال في جامع المقاصد بعد نقله عنه وهو عجيب فان المانع هو الحدث ثم يرتفع به المنع لحصول الاباحة وكانه اراد بالمانع المنع انتهى ولم يحمله عليه ابتداء ولا يتعجب لظهور ارادته رفع المانع بوصفه العنواني وليس الا صفة المنع ومنها ما في البيان قال لا رفع الحدث فيبطل الا ان يقصد به رفع ما مضى ومراده الحدث الماضي كما صرح به في الدروس يصح نية رفع الحدث الماضي دون المقارن واللاحق كما في دائم

الحدث وفي جامع المقاصد ان هذا اعجب مما في الذكرى اذ الفرض انه غير دائم الحدث ليكون له حدث ماض وغيره انتهى اما كونه غير دائم الحدث فمعلوم لكن مراد الشهيد هو التشبيه به في الجملة من حيثية عدم امكان قصد ارتفاع المستقبل وان كان في دائم الحدث من جهة اتصال خروج الدم مثلا وفي التيمم من جهة كونه في معرض انقضاء امد ارتفاعه بوجود الماء في كل لحظة لكن كونه في معرض الانقضاء غير قادح في قصد الرفع ما لم يوجد الماء مع انه لو فرضناه كما قال ايضا دائم الحدث لم يكن التيمم رافعا للحدث الماضي لا غيره وكلامه الثاني غير خاف به واما كلامه الاول فمبني على معرفة ان خروج البول مثلا يوجب حالات ثلاث احدها الاتصاف بانه بال وهذا خارج عن محل البحث هنا اذ لا يمكن ارتفاعه بوجه حتى بالوضوء ثانيها حالة نقص في النفس لا يعرف كيفيتها مفصلة نسميها الحدث ثالثها حالة الممنوعية معه من فعل ما يتوقف على الطهارة وهي مسببة عن الثانية وهي مسببة عن الاولى ح نسميها حالة المانعية من العبادة بالوصف العنواني ثم المانع هنا يطلق مرة ويراد به ذات المانع وان لم يكن بصفة المنع فعلا اما من باب اطلاق المشتق على غير حالة التلبس او باعتبار قيام المقتضي للمنع او القوة والمشاكلة ثم وهو الذي فهمه الكركي من عبارة الذكرى اولا والمراد به نفس الحالة الثانية ومرة يراد به المانع بوصفه العنواني وهو الذي حمل عليه الكركي عبارة الذكرى ثانيا وهو الحالة الثالثة من حالة الممنوعية من العبادة والحدث قد يطلق ويراد به نفس البول مثلا كما يقال البول من الاحداث ومنه قولهم الوضوء لا ينقضه الا حدث وقد يراد به الحالة الثانية ومنه قولهم البول سبب الحدث وقولهم الحدث كالطهارة حالة نفسانية وقد يراد به الحالة الثالثة ومنه ما في النص والفتوى من ان التيمم طهور او الطهور رافع الحدث وهو لا يرفع عندنا الا الحالة الثالثة بل بعض متاخري اصحابنا قال لم يتحقق معنى الحدث غير الثالثة وانكر الحالة الثانية اذا عرفت هذا فاعلم ان التيمم يرتفع به الحالة الثالثة قطعا لان ارتفاعها ملازم مع اباحة الصلوة لكن لا يستلزم ارتفاعها ارتفاع الحالة الثانية وما في اللوامع تبعا لغيره من ان رفع المنع ورفع المانع متلازمان ان اراد به المانع بوصفه العنواني فمسلم وهو الذي اراده في الذكرى في تجويزه نية رفع المانع لكنه غير المبحوث عنه وان اراد به ذات المانع الذي هو الحالة النفسانية فممنوع لامكان بقاء حالة النقص النفسانية وتجويز الدخول معها في العبادة اذ ليس التفاوت ما يفعله ح لم يبق محل للبحث بعد القطع بعدم ارتفاع الحالة الاولى الا ارتفاع الحالة الثانية وارتفاع الحدث بهذا المعنى من معانيه الثلاثة واليه يعود ارتفاع المانع بمعنى ذاته لا وصفه العنواني فما جوزه في الذكرى مسلم وهو غير محل البحث وما جوزه في القواعد هو محل البحث وهو ممنوع ولو الى امد لان وجود الماء بغير تجدد بول وغيره من الامد قطعا وباعتراف الشهيد ومن وافقه وهو ليس من الاحداث قطعا فيلزم عود الحالة النفسانية والحدث بلا سبب من اسبابه من بول وغائط او ريح وغيرها وهو باطل فالملزوم مثله ويكفي في نفي ارتفاع هذه الحالة الاستصحاب واتضح مما ذكر ان ما في اللوامع في تقويته صحة نية رفع الحدث الى امد من قوله الحدث بمعنى الحالة المانعة من الدخول في العبادة يزول بالتيمم ومتى زال حصل الرفع والاستباحة غاية الامر ان رفع الحدث بهذا المعنى قد يكون مطلقا كما في طهارة المختار وقد تكون الى غاية كما في التيمم وطهارة دائم الحدث انتهى لا يجدي شيئا لان قوله متى زال حصل الرفع ان كان مراده حصول رفع الحالة المانعة بالوصف العنواني فمسلم لانها في معنى الحالة الثالثة حسبما عرفت ولكن رفعها غير المبحوث عنه وان كان مراده حصول رفع الحالة الثانية فممنوع وهو محل البحث وبعد هذا التقرير لا اظن ان يبقى غبار بل شبهة عن وجه المسئلة وهو عدم ارتفاع الحدث بالتيمم ولو الى امد واذا تشخص الغاية التي يصح قصدها فاذا نوى الاعم منها كالاستباحة الدائمة على نحو الحاصلة بالمائية او خلافها كرفع الحدث بنحو الوصفية بان ينوي تيمما رافعا او العلية بان ينوي لرفع الحدث او بغيرهما بان ينوي رفع الحدث بالتيمم وعلى التقادير عالما عامدا او جاهلا او ذاهلا والكلام فيها على القول بعدم اعتبار الغاية من اصلها وعلى القول باعتبار قصدها على الكلام في مثل هذه الصور في نية غاية الوضوء وفي نية الوجه فيه ويعرف الحكم بمراجعته اذ الجميع من باب واحد ومنها نية البدلية عن الوضوء او الغسل وفي اعتبارها مطلقا وعدمه مطلقا واعتبارها اذا فرق بين التيمم بدل الوضوء وبدل الغسل بعدد الضربة وعدم اعتبارها اذا لم يفرق او اعتبارها اذا كان مخاطبا بهما معا وعدمه اذا كان مخاطبا باحدهما لا غير اقوال المنسوب الى الاكثر هو الثاني ولعله الاقوى لان البدلية معنى ينتزع من جعل الشارع التيمم وظيفة المحدث بالاصغر او الاكبر اذا لم يتمكن من الماء فالواجب هو فعل التيمم واذا وقع كان بدلا قصد البدلية ام لم يقصد فلا مقتضي لقصدها ولا دليل عليه بعد تحقق الامتثال بدونه والاصل ينفيه فلا يلزم قصد بدليته الوضوء او الغسل ولا في بدل الغسل قصد بدليته عن غسل الجنابة او الحيض واذا نوى المخالف كالجنب ينوي البدلية عن الوضوء لم يصح وظاهر المدارك واللوامع بل جماعة تفريع الصحة على القول بعدم اعتبار نية البدلية والبطلان على القول باعتبارها وفيه ان الصحة مع عدم قصده لا يقتضي بها مع قصد خلافها حسبما عرفت

نظيره في نية الوضوء من قصد الوجه المخالف والغاية المخالفة فالكلام فيه نظير الوضوء ولو قصد مع البدلية المخالفة متعلق الامر الشخصي الواقعي كائنا ما كان فقد تقدم ايضا نظيره في نية الوضوء وكونه من قبيل تعارض الاسم والاشارة ولو كان مخاطبا بالتيممين بدل الوضوء والغسل يجب تشخيص كل منهما للزوم تشخيص امتثال الامر المعين مع تعدده حسبما مر في بعض التنبيهات المتقدمة في مسائل نية الوضوء وكذا يجب التشخيص ان كان احدهما عن غسل الحيض والاخر عن غسل المس مثلا لما ذكر لكن لا يتعين التشخيص بنية البدلية الخاصة بل كلما يخرجه عن التردد والاجمال بين الامرين لكون المقصود مجرد دفع الابهام دون تعلق الغرض بقصد الاوصاف الخاصة ووجه القول بلزوم قصد البدلية عن كل منهما ولو مع اتحاد ما في الذمة كما هو الوجه الاول البناء على ما مر في الوضوء حسبما صرح به جماعة من لزوم قصد المامور به على ما هو عليه في الواقع من الوجوه والاوصاف التي يوجب نية الغاية يوجب نية البدلية عنهما لعدم الفرق والجواب منع قصد الغاية ايضا بل كلما هو زائد على قصد طبيعة متعلق الامر واذا وجد حصلت الاوصاف والاثار قصدت ام لم تقصد وفي صورة تعدد ما في الذمة ان وجب التمييز فهو غير منحصر بقصد البدلية عن كذا وكذا كما اشرنا اليه ومع هذا فرق بين الغاية والصفة فان قلنا بلزوم جعل غاية الفعل في القصد كما جعله الشارع ليتاكد الامتثال فلا يستلزم ذلك قصد الاوصاف ايضا ووجه التفصيل بين التساوي في عدد الضربة وعدمه ان لزوم التمييز انما هو مع اختلاف الحقيقتين دون المتساويين في الحقيقة والاختلاف غير ثابت ما لم يختلف الصورة وهذا التفريع يندفع بما اجيب عنه بان عكس هذا التفصيل اولى منه لاغناء التميز بالصورة عن التمييز بالنية بخلاف ما اذا اتحدت الصورة فيحتاج الى التمييز بالنية لان اختلاف الحقيقة موجب لنية احدهما بشخصه وهذا الايجاب لا انكار له لكنه يدعي ان اختلاف الحقيقة انما هو على تقدير اختلاف الصورة فالاولى الجواب بان اختلافهما حقيقة غير مبني على اختلافهما في الصورة فان الظهرين حقيقتان من الصلوة وصورتهما متساوية والقصر والتمام مختلفان و الحقيقة واحدة فالشان في ثبوت تعددهما نوعا والذي اراه ان بناء اعتبار قصد بدلية الوضوء والغسل عليه اولى مما تقدم والا لم يقبل منا الامر قال باعتبار قصد الغاية مع انه ليس كذلك بل بعض من لم يعتبر قصد الغاية يعتبر قصد البدلية بل في غاية الضعف قياسها على الغاية لامكان الفرق حسبما اشير اليه ومجرد الاتصاف بالشيء في الواقع غير موجب لدخوله في النية فالاولى كون منشأ الاختلاف هو ان التيمم مشروع نوعا واحدا في مقابل الوضوء والغسل وان كونه من الحدث بالاصغر بضربة ومن الحدث بالاكبر بضربتين من جملة احكامه و اختلاف الحكم ولو لاختلاف بعض الكيفيات الطارية لا يوجب تعدد النوع كما ان حكم الحاضر التمامية والمسافر القصرية والنوع واحد وهو صلوة الظهر مثلا وكذلك الجماعة والفرادى الى غير ذلك من اختلاف الاحكام الذي لا يوجب الدخول في النية او انه مشروع نوعين فبدل الوضوء نوع وبدل الغسل نوع اخر ويؤيده كون مبدلهما نوعين قطعا فالبدل كذلك فعلى الثاني يجب قصد بدليته عن احدهما الا انه من تمييز نوع المامور به كصلوة الظهرية والعصرية مثلا وهو لازم وعلى الاول لا يجب كما لا يجب نية القصرية والتمامية والاول اظهر كما يشير اليه ما تسمعه في عبارة كشف الغطاء في تداخل التيممات وقد يشهد له الادلة التي هي العمدة في شرع التيمم على كثرتها على ذكر مسح الوجه واليدين بآثار الصعيد لم يتعرض لذكر ما هو المائز عندنا على ما هو التحقيق بين القسمين من عدد الضربة اصلا فظهر ان مطمح النظر في الجعل مقابل المائية هو الاعم ويؤيده مساواة بدل الوضوء والغسل في جملة من كيفيات الفعل من الموالاة والترتيب بين اجزاء العضو مع اختلاف الوضوء والغسل في ذلك وكذا مساواتهما في كفاية الضربة الواحدة فيهما على القول به فان هذه المساواة مع اختلاف المبدل فيهما اوفق لكونه نوعا واحدا واما وجه التفصيل بين ما لو كان في الذمة احد التيممين فلا يقصد بدليته عن احدهما والتيممان معا فيقصد فواضح من انه مع تعدد الامر يجب التعيين في الاول كما يعرفه بالجميع وح فليميز بما هو جهة اختلافهما من بدلية الوضوء والغسل والجواب عنه واضح من ان اللازم مطلق التشخيص ولا يتعين في قصد البدلية عن كذا وكذا وبما يتميز به قصد ذي الضربة الواحدة او الضربتين لا يقال هو في معنى قصد البدلية عن الوضوء او الغسل ايضا لانه اذا توسع في المراد من البدلية المنوية بكلما يرجع اليه فقد يرتفع النزاع او يعود لفظيا اذ لا بحث في لزوم التمييز مع تعدد ما في الذمة بما يميزه من الفصول اما قصد البدلية او غيرها انما البحث في لزوم قصد خصوص البدلية مع ان التشخيص ممكن بغيرها ايضا بكلما يشخص هذا الامر حتى لو فرض احدهما من الكتاب والاخر من السنة مثلا او احدهما من رواية زرارة والاخر من رواية ابن مسلم الى غير ذلك كفى التعيين به واحتمل في الكشف عدم الحاجة الى التشخيص مع تعدد ما في الذمة ايضا وظاهره مع البناء على كونه نوعا واحدا فتعدده مع اتحاد النوع كالمامور بتكريره ولا يلزم فيه التشخيص وفيه ان ذلك فيما كان التعدد بمجرد تكرير الشيء الواحد وهنا شيئان مختلفان بالكيفية وان كانا من نوع واحد فهو من تعدد الامر لا تعدد متعلقه كما في التكرير ولا يخفى ان ما ذكرناه من التعدد في اعتبار قصد البدلية

فيما اذا كان في الذمة التيممان فيجب التشخيص كل منهما

فانها مع تقديم ذكر الحدث بالاصغر و الاكبر معا المتروك في بيانها لكيفية التيمم صح

عن هذا الامر صح

انما هو التيمم

انما هو التيمم المحقق بدليته عن المائية واما المشروع مع التمكن من المائية كالتيمم لصلوة الجنازة او للنوم او لخروج الجنب عن المسجدين ففي جامع المقاصد سقوط نية البدلية مبنيا على اختلاف صورتهما وان اعتباره انما هو لتمييز احد المختلفين كما استند المفصل اليه فهو جار في هذه التيممات ايضا لثبوت الضربة والضربتين فيها وان كان في شمول الضربتين لبدل الغسل لمثل هذا التيمم الذي مر تبعيته في حال الاختيار تامل خصوصا في القسم الثالث وعلى تقدير شموله ينوي فعل ما هو بضربتين وان نوى بدلية الغسل فباعتبار انه الذي بضربتين ويفيد مفاده واما بناء على ان قصد البدلية عن احدهما انما هو من باب قصد الصفة الاضطرارية التي من صفات المامور به التي هو عليها في الواقع فلا يجري هنا لما مر في صلوة الجنازة من ان حقيقة بدليته مترتبة على المائية وحيث لا ترتب لا بدلية وقد عرفت هناك ان ما عن الروض والروضة من احتمال عموم البدلية لما يجعلها بدلا اختياريا وتبعهما في الجواهر لا محصل له مع انها في الثالث منفية ولو اختيارا بناء على شرعية المائية نعم يمكن معنى للبدلية في الثالث هو جعل الشارع اياه بدلا عما كان يقتضيه الحدث بالاصالة من الغسل ولو مع التمكن منه لضرورة في نظر الشارع لكنه ليس في عداد الامور التي يلزم التعرض له في النية اذ ليس مدار الوجوب عند اهل تلك المقالة على كل صفة انتزاعية والا لم ينته الاضافات منها ان جواز التداخل في التيمم وعدمه ليس له بيان في كلام الاصحاب نعم في كشف الغطا قال والمداخلة في البدل بحكم المداخلة في المبدل منه فيداخل بين اقسام الاغسال القابلة لبدلية التيمم دون الوضوء والغسل وان قلنا باتحاد الكيفية ومراده ان المبدل من الاغسال حيث انه يجوز التداخل فيها فيجوز في بدلها والوضوء والغسل حيث انهما لا يتداخلان فلا يجوز في بدلهما و ان اتحد صورة البدلين فان العبرة بالجواز في المبدل ثم قال والظاهر وجوب التداخل وعدم التفريق فيه بين الابدال بخلاف الاغسال وان امكن القول بالمساواة باعتبار اختلاف الجهة وعلى الاول متى قصد واحدا بلا شرط ارتفع الجميع بناء على وحدة نوع التيمم ومع شرط لا يشكل القول بالصحة انتهى ومراده ان ما جاز التداخل فيه من التيممات البدل عن الاغسال القابلة يكون التداخل فيها واجبا وان كان في الاغسال جائزا لا مع احتمال الجواز فيه كنفس الاغسال ولا يخفى ان التداخل بين بدل الغسل والوضوء على تقدير اختلاف الصورة غير معقول والمساواة في الضربة الاولى غير كافية لعدم ثبوت التداخل في جزء من العمل دون الباقي وعلى تقدير مساواة صورة البدلين حيث ان المبدلين لا يتداخلان فلا تداخل بينهما مطلقا بل الاولوية كما صرح بها في الكشف تبعا لجامع المقاصد في الذكرى والكشف وغيرهما احتمال الاكتفاء بتيمم واحد لمن عليه غسل معه وضوء لرواية عمار وابي بصير من ان تيمم الجنب والحائض سواء ولا يخفى ضعفه لاحتمالها المساواة في الكيفية بل ظهورهما فيها كما صرح به في جامع المقاصد فيبقى عدم التداخل على اصالته واما بين ابدال الاغسال ففيه وجهان المنع لكونه بخلاف الاصل ولم يرد في التيمم والجواز بدعوى تنقيح المناط مما ورد في الغسل مضافا الى عموم التعليل في الغسل بقوله لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة وقوله اذا اجتمعت لله عليك حقوق والى عموم المنزلة والبدلية القاضيين باتحاد الحكم والاخبار بان حكم المائية فيه الا ما خرج وعموم رب الماء رب الصعيد ونحو ذلك ولعله الاقوى لكن مفاده الجواز لا الوجوب كما في كشف الغطاء ولم اجد لغيره وهو وجه ثالث وكان نظره الى كون التداخل هنا قهريا لان الملحوظ في التيمم الاباحة وهي امر واحد متى حصلت من جهة حصلت من الجهات الباقية كما يعطيه قوله ارتفع الجميع بناء على وحدة نوع التيمم وفيه اما وحدة التيمم نوعا فان سلمنا فانما المعنى المشار اليه سابقا من عدم تغاير حقيقته النوعية الموجب للتمييز في النية لا عدم التعدد اصلا واما كون الاباحة متى حصلت من جهة حصلت من الجهات الباقية فممنوع لان وحدة النوع المسلم غير ضايرة بل الموانع متغايرة يمكن ارتفاع منع احدها وبقاء الباقي كما هو مقتضى الموانع المتعددة والدخول في العبادة موقوف على ارتفاعه من الجميع وهو اما بتكرير التيمم لكل منها او بتيمم واحد ينوى فيه رفع منع الجميع بنحو التداخل على حد رفع الحدث بل لم يتحقق في اكثر المسببات التي يحكمون باصالة تعددها بتعدد اسبابها تغاير وراء تعدد الاضافة الى هذا السبب وذاك السبب حسبما قررناه في بعض مسائل نية الوضوء ولا يقصر عنها اضافة الممنوعية من الصلوة هنا الى هذا السبب وذاك السبب فهي كافية في التعدد الموجب لاصالة عدم التداخل وهذا هو الذي اشار اليه بقوله باعتبار اختلاف الجهة ثم على القول بجواز التداخل ينوي الجميع مراعاة لقاعدة النية حسبما قرر في تداخل الاغسال فينوي بالتيمم الواحد انه تيمم للجنابة والحيض او بدلا عن غسل الجنابة وغسل الحيض وهكذا والاولى ان ينوي به انه تيمم بدلا عن غسل جامع بين غسل الجنابة وغسل الحيض مراعاة لاحتمال المنع من التداخل في التيمم اذ الممنوع على تقديره اتيان تيمم واحد عن اغسال متعددة او عن تيممات متعددة ولا مجال للمنع هنا لانه تيمم واحد عن غسل واحد مخاطب به من عليه الاغسال لكونه مخيرا بينه وبين تكرير الغسل ولاحتمال وحدة التيمم بالمعنى المحاول في كشف الغطاء فان محصله ان من عليه اغسال اذا لم يتمكن من الماء لا يجب عليه الا تيمم واحد منها ان وقت النية هنا كسائر العبادات مقارن لاول اجزاء الفعل فاذا اخرها عن اول مسح الجبهة

والذي يقتضيه النظر انه بناء على كون قصد البدلية صح

بطل اجماعا

بطل اجماعا وكذا اذا قدمها على ضرب الكفين بالارض الا اذا كان مستمرا عليها وتعيين وقتها عند الضرب والمسح قولان صرح الفاضلان و
الشهيدان بالاول فاذا اخرها عنه بطل وصرح ابن سعيد في الجامع والعاشاني بالثاني فاذا قدمها عليه بطل وهما مبنيان على ان اول اجزائه هو
الضرب في الاول والمسح في الثاني وان جاز التقديم مع الاستدامة كتقديم نية الوضوء والفاضل في النهاية اختار كون المسح اول الاجزاء وخير بين
النية عنده او عند الضرب مع الاستدامة حكما على نحو تقديم نية الوضوء عند غسل اليدين مع انه ليس من اجزاء الوضوء ثم بعد ان حكم بان
اول فروضه نقل التراب مرادا به ضرب اليد بالارض وصرح بانه ليس جزء ولا منافاة بينهما قال لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادها
ونزاد العزوب بالمرة بحيث لم يبق الاستدامة الحكمية الى ان قال الثاني النية ولا يجوز تقديمها على اول جزء من التيمم وهذا مما لا اشكال فيه قال
واول افعاله المفروضة الضرب قلت وهذا لا يقضي بانه اول اجزائه ولذا استدرك توهمه بقوله لكن لا يتضيق عنده اي النية لا تتضيق بل يجوز تاخيرها
الى اول المسح ولو كان الضرب جزءا لما جاز تاخيرها عنه ثم قال ولا يشترط بقاؤها اي لو نوى عند الضرب لا يشترط بقاء نفس النية الى المسح بل يكفي
حكمها قال فلو قارنت النية اول الفعل اي الضرب حسبما صرح بانه اول افعاله المفروضة ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه فالاقرب الصحة اي
عزوبا مستدام الحكمها بقرينة قوله مقدما بل حكما وهذا الاقوى منه مبني على كون الاقوى الصحة لو قدم النية عند اول غسل الوجه في الوضوء
في زمان غسل اليدين المندوب والاغتراف من الاناء واستدام على حكمها الى اول غسل الوجه قال ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا اي لو كانت
فعلية الى اول المسح ثم عزبت مستدام الحكمها في اثناء المسح وانما كانت الصحة قطعية لان كفاية الاستدامة الحكمية في اثناء العمل مقطوع
بها بخلاف ما قبل الدخول في العمل وان كان هو الاقوى بناء على الدعوى وعلى ما سمعت من تفسيرنا عبارة النهاية لا تدافع فيها كما زعم جماعة منهم
الفاضل الجمال قال كلام العلامة في النهاية مضطرب منها ان المصحح لم يصرح بما هو اول افعال التيمم اجماعا من تلقي الصعيد باليدين وانه هل
هو التلقي بنحو الضرب عليه معينا او هو الوضع بدفع واعتماد كما هو المشهور بل في المصابيح شهرة مقاربة للاجماع وان اشعر عبارة المتن من قوله في
عدد الضربات فوالله بان مختاره كونه الضرب ويكفي تلقاه بمطلق وضعهما عليه كما صرح به جماعة فلنهذب الكلام فيه فنقول التعبير بالضرب
واقع في اكثر الروايات وفي بعضها وقع بلفظ الوضع والاية لا تدل على احدهما لكن لا يتحصل منها ازيد من الوضع بناء على كون التيمم فيها بمعنى
القصد غايته عدم ارادة القلبي بل القصد بالمماسة فلا يفيد ازيد من الوضع وتشخيص كيفية التعارض بين الاخبار مبني على تشخيص معنى
اللفظين لينظر في عموم المعارض وخصوصه والطلاقه وغير ذلك اما الضرب فلا ديبخي تقيده بامر وجودي زايد على مجرد التلقي من كونه بدفع
واعتماد ونحوهما واما الوضع فالظاهر كونه مطلق الجعل على الشيء اوفيه بالنحو الاعم من الضرب فهو منه وعلى هذا المعارضة بنحو المطلق والمقيد
ويجب حمل المطلق على المقيد ويتلخص منه القول باعتبار الضرب قال جدي العلامة في المصابيح وقد يقال ان الوضع حقيقة مباينة للضرب
فانه يقال وضع ولم يضرب ضرب ولم يضع الى ان قال ولعل الاقرب كونه اعم من الضرب لتنتفي المباينة بتقييد الوضع بالجعل بلا دفع واعتماد وعلى
هذا المعارضة بنحو التباين وياتي الجمع بينهما بالتخيير ويتلخص منه القول بكفاية الوضع وهذا هو عمدة الاستدلال لعدم اعتبار الضرب دون
ما في جامع المقاصد من استفادته من اختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع فيدل على ان المراد بهما واحد لما اورد
عليه في الروض بما محصله ان الاختلاف لا يدل على كون المراد واحدا بل يحمل على ارادة معنى واحد بحمل مطلقها على مقيدها وحاصله اعتبار الضرب
مع وروده ان ذلك المعنى الواحد غير متعين انه الوضع ولعله الضرب لكن الشان اولا في ثبوت مباينة الوضع فان الظاهر كونه اعم كما صرح
به المصابيح والذي يظهر لي ان معنى الوضع هو حال الملاقاة وما قبلها غير ملحوظ فيه ومعنى الضرب هو حال الملاقاة مع ما قبلها مقيدا
بكونه دفعا وثانيا ان التخيير فرع البناء على الجمع وهو فرع المعارضة المبنية على امكان ارادة المعنى المباين مما تضمن لفظ الوضع وهو ممنوع
لاستلزامه كون التيمم في الشرع ما كان تلقيا بلا ضرب خصوصا بملاحظة كون ما تضمن الوضع الروايات البيانية لبناء البيان على الاقتصار
بما فيه واحتماله كما في شرح المفاتيح خلاف الضروري فضلا عن الاجماع ورد بتعين صرفه ولو بالتجوز الى المعنى الاعم من الضرب تعود
المعارضة الى نحو الاطلاق والتقييد وثالثا ان الجمع بالتخيير فرع المكافئة ولا يكافؤ ما تضمن الوضع لاخبار الضرب لا لما للمفهوم غيبة عن
اعتبار الدفع في معنى الضرب وجريان الاحتمال في اعتبار عدم الدفع في معنى الوضع ولا قوة من حيث العدد لان اخبار الضرب تبلغ العشر
من حسنة الكاهلي وصحيحتا وموثقة زرارة وحسنة ابن ابي المقدام ورواية زرارة وصحيحة ابن همام وصحيحة اخرى لزرارة وموثقة ليث
وصحيحة ابن مسلم وصحيحة البزنطي وعبارة فقه الرضا وخبر مستطرفات السرائر ان كان غير ما تقدم فهو الحادي عشر واما ما تضمن الوضع فخمس
روايات من صحيحة الخزاز وصحيحة داود بن النعمان وموثقة سماعة وصحيحتا زرارة بناء على تعددهما ولا افادتها وبع روايات ولا من حيث

المقصد لا

في كفاية الوضع من التيمم وعدمه

المقصد لاعتضاد اخبار الضرب بالشهرة العظيمة فيجب ترجيحها على اخبار الوضع وصرف تلك عن ظاهرها الى ما يرجع الى اخبار الضرب
اما الاية فبعد صرفها عن مطلق القصد الى قصد مخصوص لا يتفاوت بين كونه ضربا او وضعا فلا مناص عن القول باعتبار الضرب فيها
ان الظاهر كون الضرب والوضع المذكورين من اجزاء التيمم كما هو ظاهر المشهور والفاضل في النهاية عده من فروض التيمم وصرح بانه ليس جزء
منه وحاصله الشرطية والثمرة في امرين احدهما في النية فعلى الجزئية لا يجوز تاخيرها عن الضرب وعلى عدم الجزئية يجوز وفي الحدث بعد
الضرب قبل المسح فعلى الجزئية يعيد الضرب بخلافه على عدم الجزئية لعدم الدليل على بطلانه به والدليل على ما اخترناه من الجزئية ظاهر
ما تضمن ان التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين كما في صحيحة الكندي ومحمد او ضرب واحد للوضوء ومرتين لغسل الجنابة كما في صحيحة زرارة
وغيرهما مما تسمعه من التصريح بانه ضربتان والاخبار الامرة في بيان كيفية التيمم بالضرب بالارض والصعيد فان الامر به بسياق الامر بالمسح
وكذلك نقله مقرون بفعله في الافعال البيانية وهذا دليل المساواة والتفكيك بجعل احدهما جزء والاخر واجبا خارجيا محتاج الى
قرينة صارفة واستصحاب عدم اباحة العبادة ايضا يوافق معاملة الجزئية واستدل للفاضل بالاية بناء على كون تيمموا فيها بمعنى اقصدوا
صعيدا للابتداء فيها بذكر الامر بالمسح بغير ذكر الضرب وهو دليل على ان اول التيمم ولا ينافيه معلومية وجوب الضرب من الخارج بالاجماع لا اعمية
من الجزئية وكذا الاخبار الامرة بالضرب قبل المسح اعم من الجزئية وغايتها وجوب نقل التراب بواسطته ليحصل المسح منه كالاغتراف من الماء
في الوضوء ليغسل به والنثرة بالتثنية والوجوب تصادم الشرطية واجيب بان الاخبار فسرتها والمراد بالتيمم فيها القصد الضربي والوضعي
فلم تكن الاية على ارادته غير موقوفة على الاخبار بل لا بد من حمله عليه اذ لو كان بمعنى مجرد القصد والقرب منه بغير قيد المماسة لكانت اية التيمم
الاخرى التي لم تتضمن كلمة منه محمولة لان معناها اقصدوا الصعيد وامسحوا بوجوهكم ومجرد هذا ليس من التيمم في شيء ما لم يكن المسح باثر
الضرب وجعل كلمة منه في الاية الاخرى قرينة تقديرها ايضا في هذه الاية ليتحد معناهما ليس باولى من حمل لفظ التيمم فيها على القصد الضربي
بالضرب والمسح لحصول المقصود من اتحاد معناهما بذلك بل هذا اولى لان التقييد خير من التاويل ويصلح قرينة لكون المراد بالتيمم
في الاية الاخرى ايضا ذلك هذا كله مع ان خلو الاية عن ذكر هذا الجزء لا ينافي ثبوته من دليل اخر واما التشبيه باغتراف الماء في كون الغرض
منه مجرد النقل والايصال فلا يناسب الجزئية فممنوع لامكان كون الغرض هنا من الضرب تطهير باطن الكفين بملاقاة التراب لانه لا يلاقيانه
في غير حال الضرب بخلافه في المائية فيغسلان مع اليد ويشهد له وجوب الضرب عدم وجوب الاغتراف منه وقد يتوجه القول بجري
حكم الماء المستعمل في الحدث في تراب التيمم لانقداح ما رده به بعضهم من كونه غير مستعمل في التطهير كالماء بما ذكر من كون المقصود من الضرب
عليه تطهير باطن الكفين لكن دفع القول بذلك يتجه بوجه اخر وهو ان المنع من المستعمل انما ثبت في الماء والنص لا بمجرد الاعتبار والنص لم
يات في التراب لا يقاس منه اندفع ما وجه به عدم الجزئية من انها قاضية بمنع استعمال التراب المضروب عليه لصيرورته كالماء المغسول
به العضو وقد يستند لعدم الجزئية برواية زرارة اذا خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد
والبرذعة ويتيمم ويصلي فان ذكر الضرب بعد الامر الاول بالتيمم ظاهر في كونه خارجا عن حقيقة التيمم وفيه مع ضعف الخبر كما تقدم ان قوله
يضرب بعد الامر بالتيمم ظاهر في كونه بيانا للروح فالامر الثاني بالتيمم امر بتمامه ولا اقل من الاحتمال فيبطل الاستدلال وقد تبين ان التردد انما
في الجزئية وعدمها ومجرد الوجوب الاعم من الشرطية اجماع ومتفق عليه الاخبار لتضمنها اما الضرب والوضع لليدين على الارض والمسح بهما
وكذا الاية لكونها امرة بالقصد الضربي كما عرفت وح فالادلة كالفتاوى متشاركة في افادة اعتبار قصد المتيمم الصعيد بصورة ما يكون
هو قاصده بالضرب والوضع لا ان يكون الصعيد بصورة القاصد للكف فلو نصب كفيه في قبالة الريح فنسفت عليهما التراب فمسح بهما
وجهه لم يجزه واولى بعدم الاجزاء لو استقبل بوجهه الريح فنسفت عليه التراب فامر يده عليه لم يصح وصرح بالاجماع على عدم اجزائه في
عدة كتب ومن الغريب ما في الجواهر من نسبة اجزاء استقبال اليدين الريح الى الفاضل المنافي نهاية من قوله ولو سفت الريح ترابا على كفيه فمسح
وجهه به او اخذ التراب من الهواء حالة اثارة الريح اياه فالاقرب الجواز انتهى كانه يريد بذلك عدم اعتبار كون المتيمم به متصلا بالارض فلو
وضع كفه عليه وهو في كمه او في الفضاء اجزء وهذا الاباء به على القول بعدم اعتبار الضرب كفاية الوضع وهو غير عدم اعتبار قصد
الصعيد وكفاية حلوله في يده ولو بسفي الريح واغرب منه ما في اللوامع من ان من وقع النية عند المسح يمكن على قوله اجزاء استقبال
الريح بوجهه بذلك حتى يلصق بها التراب لان الضرب غير مقصود لنفسه فيتصير كما لو استقبل باعضاء وضوئه المطر والميزاب ضرورة
ان وجوب قصد المتيمم الصعيد بيده مورد اتفاق النص والفتوى حسبما عرفت وان لم يكن جزءا فهو شرط وجواز تاخير النية عنه لعدم الجزئية

لا يقضي بجواز

فيما يعتبر في الضرب والوضع وهل هما من اجزاء التيمم او من شرائطه

لا يقضى بتجويز تعوقه بالشرط ايضا وبالجملة يعتبر في الضرب والوضع امور لا يجوز الاخلال بها اختيارا ولا يعتبر امور في الضارب والمضروب
عليه وربما وقع في بعضها تردد او خلاف فينبغي التعرض لها فالمعتبر كون الضرب والوضع بكلتا اليدين اجماعا وللتصريح به في الاخبار وعدم
تعاقبهما بل مقارنتين في ملاقاة الارض ضربا او وضعا وفي الحدائق نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار وذكر ما يفيده من الاخبار وبعضها
كذلك خصوصا قوله في صحيحة زرارة فوضعهما فوق الصعيد ولا باس باستفادته من نصوص ان التيمم ضربة للوضوء اذ لو اجزء التعاقب صار
عدد الضربة فيها اكثر لصدق تعدد الضربة بفرض التعاقب وفي الجواهر يمكن المناقشة في استفادة شرطيته من الاخبار وان كان ربما
ينساق من قوله اضرب بكفيك ونحوه لكنه انسياق ظهوري والا فالصدق حاصل بالتعاقب انتهى وفيه عدم منافاة الصدق مع الانصراف
ثم الانصراف يوجب الاقتصار على المنصرف اليه فاذا فهمنا من الوجوب الحكم الوضعي من الشرطية كما هو المسلم في نحو المقامات يثبت شرطيته
المنصرف اليه ومما يعتبر هو ضرب باطن الكفين او وضعهما دون الظاهر كما صرح به جماعة ارسال المسلمات قالوا لانه المنقول والمعهود و
المتبادر وفي الجواهر بل المقطوع به من كيفية التيمم في النصوص والفتاوى وفي اللوامع لانه المعهود والمعلوم من فعل الحجج فينصرف الاطلاق
في الظواهر وبعض العبارات اليه فليشكل ذلك مرجعه الانصراف والادلة في شيء مما نقل فعل الحجج او تضمن الامر به على خصوص الباطن نعم
سيأتي في مسح اليدين ما يفيد كونه بباطن الكفين فيدل على ان الضرب بباطنه لان الظاهر كون المسح بما به الضرب لان المقصود التمسح باثر
الصعيد المضروب عليه ومما يعتبر استيعاب باطن الكفين في ملاقاة الارض لما اشرنا اليه سابقا في اعتبار خلوص ما يتيمم به من ان الكف
موجبه وقد سمعت هناك عن الجواهر عدم قدح الاخلال بقدر شعرة او شعرتين للصدق عرفا وذكرنا انه الاطلاقات المبنية على المسامحات
العرفية ولا عبرة بها فكذلك الكلام هنا نعم الفرج بين الاصابع لا يعتبر استيعابها في الضرب ملاقاتها له لعدم الدليل عليه ومن هنا كان مما
لا يعتبر ضمها ولا تفريقها [2] الكفين احدهما عن الاخر حال الضرب لا اتصالهما وانفصالهما ولا كون المضروب والموضوع عليه متصلا بالارض
فيجوز على المنفصل عنها ولو كان في الفضاء باثارة الريح كما مر عن النهاية وكذا الموضوع على بدن الانسان ولو المتيمم فضلا عن كمه مثلا ولو كا
على وجهه ففي المدارك استقرب عدم اجزاء الضرب عليه قال لتوقف العبادة على النقل والمنقول خلافه واختاره في شرح المفاتيح قال
لتوقف العبادة مع تبادر غيره من الادلة وهو مراد صاحب المدارك ايضا والاثر المنقول بخلافه من النص غير دعوى انصراف النصوص الموجودة
نفي الذكرى وغيره اجزائه واختاره في الجواهر لصدق الامتثال وعدم ما يصلح للمعارضة وفي الوجه في عبارة الجماعة اجمال ينبغي فعله بان يقال
لو كان في غير محل المسح من الوجه فلا ينبغي التأمل في اجزاء الضرب عليه لما ساواه لسائر اعضائه وان كان في محل المسح فان اكتفى بامرار اليد
عليه لتحقق المسح فلا ينبغي التأمل في عدم اجزائه وان احتمله الفاضل في بعض كتبه لفقد الشرط المتفق عليه في النص والفتوى من نقل التراب
الى العضو الممسوح باليد وان ضرب عليه اليد فارتفع من الجبهة مثلا مسح به الجبهة فالاقرب الصحة لحصول الشرط بانفصاله عن محله بالضرب
وفاقا للنهاية والاحكام واللوامع قال في الاول لو كان على وجهه تراب فردده بالمسح لم يجزء اذ لا نقل اما لو اخذه منه ثم نقله فالاقرب الصحة لانه
بالانفصال انقطع حكم ذلك العضو عنه ولو نقله من عضو من اعضائه صح سواء كان من الاعضاء الممسوحة او لا انتهى وكان قوله ولو نقله
الخ استدلال منه لقوله فالاقرب والا فما ذكره متسقا عليه مفرع عنه وبالجملة ثبوت التسري بالاجزاء الى الموضوع على بدن المتيمم حسبما عرفت
به الخصم فلا يجعل ما في ظاهر النصوص من باب المثال وكون ذكره من باب التعبير بالغالب الوقوع وعليه لا فرق بين نقله من عضو هو غير محل
المسح او محل المسح والفرق بينهما تحكم كما صرح به في النهاية بقوله ولو نقله الخ والتشكيك في خصوص او طهما من التشكيكات التي لا عبرة بها الا
اذا كان التشكيك فيه خصوص محل المسح من الوجه دون غيره ولو منه كما هو ظاهر النهاية بل وغيرها كالجواهر وغيره ايضا كما لا يخفى على المراجع
وعلى المختار فهل يجدي ان لم يبق شيء بعد الضرب على الجبهة مثلا ام لا هذا يبتني على انه يعتبر في التراب المضروب عليه للتيمم تخلف شيء
معتد به بعد الضرب ام لا لم اجد تصريحا فيه بنفي ولا اثبات والاوفق بعموم الادلة عدم اعتبار التخلف والتشكيك فيه بدعوى انصراف ما
في النصوص الى غيره مثل ما تقدم من التشكيكات البدوية ولو بقي على الجبهة شيء بعد الضرب عليه فيما تقدم من الفرض بحيث يكون من
الحائل الممنوع في المسح دفعه ثم مسح عليها ثم ان اعتبار ما اعتبرناه انما هو حال الاختيار فان لم يتمكن الا من الوضع بناء على اعتبار الضرب كفى
به اجماعا واذا لم يتمكن من استيعاب الضرب تمام باطن الكف بل بعضه اقتصر عليه مقدما على ضرب الظهر واذا تعذر الضرب بباطن الكفين
اصلا ضرب بظهرهما ومسح بهما او بباطن احدهما وظاهر مع باطن الاخر ولا يقتصر على باطن الميسور وان ذكره بعض وجها ويقدم ضرب
الظهر في الصورتين على مسح الجبهة بالارض واذا لم يتمكن الا من الضرب باحدى الكفين اقتصر على ضربها والمسح مقدما على مسح الجبهة

[2] هو تفريج الاصابع حال الضرب لملاقاة ما بينها الارض وكذا لا يعتبر ضم

بالارض ولو

بالارض ولو كان تعذر الضرب باحدى اليدين او بعضها لكونها مقطوعة تعلق الحكم من الضرب والماسحية والممسوحية بما بقي ولو
كان القطع من مفصل الزند فوجوب الضرب بما بقي من المفصل ومسحه وعدم وجوبه الوجهان المتقدمان في الوضوء لو قطعت اليد
من المرفق والترجيح الترجيح ولو تعذر الضرب والوضع مطلقا بقطع اليدين تماما سقط هذا الفرض ومسح جبهته على التراب ظاهر
الشيخ سقوط التيمم اصلا لقوله واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي واحتمل في الكشف سقوط
فرض التيمم عن اليدين واستحباب مسح ما بقي منهما فان اراده فلا باس والا فبطلانه واضح لان الصلوة لا تسقط بفقد بعض اعضاء الطهارة
قطعا ثم لا صلوة الا بطهور فما معنى سقوط التيمم ومستند الحكم في جميع الصور المتعذرة المذكورة هو العمل بقاعدة الميسور المعلومية بنا
المشهور في الطهارات الثلاث على عمالها وشرط العمل بالقاعدة فيها من المماشاة معها في موارد الشهرة حسبما اشير اليه غير مرة حاصل في
المقام وربما نوقش في بعض هذه الصور بعدم اقتضاء قاعدة الميسور قيام البدل كالظهر مقام البطن ومسح الجبهة بالارض مقام مسحها
باليد فان تبادر الباطن ان تم فلا يجري الظهر مطلقا ان تعذر البطن مع انه لا معين لخصوص الظهر بل مطلق اجزاء البدن متساوية على
تقدير التعدي عن الباطن لا يصلح معينا في مسح الجبهة بعد ان دلت الادلة على ارادة مسح الجبهة باليد فما الدليل على قيام مسحها
بالارض مقامه ويدفع الثاني بان القاعدة انما يتمسك بها في وجوب مسح الجبهة وعدم سقوط فرض التيمم واما امرارها الى الارض و
مسحها به فللتوصل الى تحقق مسحها وترجيحه على طريق اخر حسبما يأتي في مسح الاعضاء والاول بان تعين الباطن لم يكن من نص به وحمل
المطلق على المقيد حتى يتجه اعتباره مطلقا بل بدعوى التبادر والمتبادر هو المعنى التفصيلي من كون الضرب بباطنه مع الامكان و
مرجعه الى وجوب تقديم الباطن لا تعينه وهو ليس ببعيد لكنه غير كاف في البناء عليه لانهم كانهم متسالمون على فهمه مساعدا بعض من تلجلج في
امثال المقام فلا مناص من الوقوف مع فهمهم لانهم صيارفة النصوص والاخبار ومنها ان نجاسة باطن الكف اذا تعذر ازالتها هل ينتقل
فرض الضرب بها الى الظهر واذا كان هو ايضا نجسا فهل يسقط الضرب باليد فاما يستنيب بيد الغير او يكتفي بمسح الجبهة على الارض ام لا
ينتقل فيضرب باليد النجسة مطلقا سواء كانت النجاسة متعدية ام غير متعدية او مع التفصيل بين الضرب بها على الارض فلا يضرب
وبين المسح بها على الجبهة فيمسح بها او فرض التفكيك فيما اذا عرضها النجاسة بعد ضربها على الارض وجوه واقوال وتنقيح الكلام يكون بذكر
مسائل ثلاث الاولى يشترط طهارة ما يتيمم به في صحة التيمم فلو كان نجسا من قبل ضرب اليد لا يجزي الضرب عليه في التيمم لا اختيارا
ولا اضطرارا فاذا فقد مع الماء التراب الطاهر كان فاقد الطهورين اجماعا ونصا لقوله فتيمموا صعيدا طيبا واتفق اصحابنا على كون المراد
من الطيب الطاهر ولان النجس لا يفيد الغير تطهيرا ولاشتراطه في الماء الاقوى ففي التراب الاضعف اولى لاقتضاء البدلية وعموم المنزلة
بذلك بناء على ما اشير اليه من اقتضاء اصالة المساواة في الاحكام وبالجملة هذا الحكم مورد اتفاق النص والفتوى ولا ينبغي التلجلج فيه
كما وقع من الفاضل الجمال قال لا منع في افادة النجس غيره الطهارة من نجاسة اخرى سيما مع تباين جنسهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكميا
انتهى وكانه مجرد مناقشة في الدليل كما ناقشه صاحب المدارك في كون المراد بالطيب هو الطاهر مما لا يوجب التردد في اصل الحكم من اعتبار عدم
نجاسته قبل الضرب **المسئلة الثانية** نجسه بملاقاة اليد النجسة كالنجاسة المتقدمة في منع صحة التيمم ام لا تردد فيه بعض ومنعه اخرون كما
قال الفاضلان المتقدمان اولهما في حاشية الروضة ظاهر الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته به وثانيهما في المدارك
لو تعذرت الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب وحكى مثله في الجواهر عن الكفاية ثم قال وهو لا يخلو من قوة
وفي الذخيرة الحكم بالمنع مع تامل فيه وفي الحاشية المتقدمة بعد نقله عن المدارك ما ذكر قال ولا يخلو من وجه بل زاد عليه وعلى ما عن الكفاية
بتجويز ذلك ولو من غير عذر كما هو ظاهر كلامه ولا اظن احدا يحتمل جوازه اختيارا فضلا عن البناء عليه ولذا كان صريح غيره ممن احتمله او مال
اليه او بنى عليه كصاحب المدارك خصوص حالة تعذر الازالة وعلى كل حال الذي يظهر من كلمات غير هؤلاء الثلاثة هو التسالم على كونه مثل
النجاسة المتقدمة في عدم صحة التيمم معه مطلقا ولا يعبؤ بكلام هؤلاء في مخالفة المعظم ولذا صرح في الجواهر بعد التقوية المتقدمة بان الاقوى
المنع بل عندي لا ينبغي التامل فيه لمساواته له في اغلب ما ذكر خصوصا عموم البدلية والمنزلة بناء على اقتضائه المساواة عموما الا ما اخرج
بل وبناء على المساواة في اظهر الاحكام ايضا لان اعتبار عدم التنجس في طهوريته من اظهر احكامه وقضاياه ولو فيه باعتبار ذلك فيه لكونه
اضعف الطهورين واذا اعتبر في الاقوى اعتبر في الاضعف بطريق اولى والمناقشة هنا من جماعة بمنع اعتبار ذلك في المائية في غير محلها
ضرورة ابتناء هذا الاستدلال على ثبوته هناك والكلام منتهى فيه في محله بل الاية ايضا دالة عليه بناء على رجوع ضمير منه الى الصعيد

الاية يمكن

الطيب كون من تبعيضية لتخص ما يعلق بالبدن في الفرض فلا يكون المسح من الصعيد الطيب ومن هنا يتبين اوضحية الحكم على القول باعتبار العلوق لان تنجسه قبل التمسح به بمنزلة تنجس التراب قبل الضرب عليه **المسئلة الثالثة** هل يعتبر طهارة اعضاء التيمم ماسحا وممسوحا في صحة التيمم ام لا وهنا صور فان النجاسة اما يابسة او متعدية والتعدي اما الى ما يضرب عليه الكفان او الى غيره وعلى التقادير ازالتها اما متيسرة او متعذرة اما النجاسة الساترية الى ما يضرب عليه الكف فقد تقدم واما ما عداها فاما النجاسة الغير المتعدية فان تعذر ازالتها فغير قادحة سواء كانت في اليد الضاربة في حال الضرب ام غيرها اتفاقا ولاطلاق اخبار تيمم ذوي الجروح والقروح الغير الخالية من النجاسة غالبا والمتيقن الذي لا اقل منه هو غير المتعدي واما اذا تيسر ازالتها فالمشهور خصوصا من المتاخرين كما صرح به جماعة وجوب الازالة من اعضاء التيمم ممسوحا كان او ماسحا حال ضرب الارض وطرات بعده بل الشهيد في الحواشي المنسوبة اليه ادعى الاجماع على وجوبها صريحا كظاهر شرح المفاتيح حيث نسبه الى الفقهاء وجامع المقاصد حيث ادعى القطع المتعذر في نحو المقام من غير الاجماع ولم اقف على خلاف صريح يوهن دعوى الاجماع والاتفاق من هؤلاء الاعاظم لانه من مثل صاحب المدارك وشيخه في المجمع وقرينه السبزواري وعدم اعتناء هؤلاء بموارد اتفاق كلام الاصحاب معلوم وعن ابن فهد لكن الذي وجدته في الموجز ومحكي مهذبه هو التصريح باعتبار الطهارة مع الاختيار نعم حكي في مفتاح الكرامة عن السيد العميدي انه قال اذا كانت النجاسة غير متعدية جاز التيمم وان كانت يداه نجستين لكنه غير صريح في حال الاختيار بل غيره من بعض ما حكي ايضا كذلك وفي الكشف بعد ذكر اشتراطه عن الشهيد قال لا اعرف له دليلا وليس انكارا منه لاصل الحكم خصوصا مع حكايته عنه الاجماع المتقدم بعد ذلك وعلى كل حال العمدة في دليل هذا الحكم من اعتبار طهارة اعضاء التيمم ماسحا او ممسوحا ولو بغير تعديه النجاسة من محلها اصلا هو ظهور الاتفاق والا فكما قال في الكشف لا دليل واضح وكما قال ان الاصل عدم الاشتراط واما ما استدل به في الذكرى من ان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا فهو اخص من المدعى ومن المساواة لاعضاء الطهارة المائية فقياس مع الفارق لوضوح ان الماء ينجس بملاقاة العضو فيخرج عن الطهورية بخلافه في الفرض لفرض يبوسة النجاسة وفي شرح المفاتيح ان مراد الشهيد ليس مجرد المقايسة بل عموم البدلية والمنزلة وفيه عدم استفادة اعتبار طهارة الاعضاء من عموم كون التراب بمنزلة الماء في الطهورية بخلاف ما تقدم من اعتبار عدم الخروج عن الطهورية بملاقاة نجاسة الاعضاء واما استفادته من عموم بدلية التيمم عن الوضوء فمحل تردد ان لم يكن محل المنع واما النجاسة المتعدية فان تيسر ازالتها وكانت التعدية الى غير التراب فعلى ما تقدم من الاتفاق على اعتبار طهارة مطلق اعضاء التيمم وجوب ازالة المتعدية اولى وعلى القول بعدم اعتبارها فقد صرح بعضهم كصاحب المدارك بانه كذلك وان كانت النجاسة متعدية وبعضهم قيد بغير المتعدي كما تقدم عن العميدي وابن فهد فالحكم مبني على الاطلاق والتقييد وان تعذر ازالتها فالاجماع المتقدم في اليابسة على عدم قادحيتها مع تعذر ازالتها غير متحقق هنا بل صرح في جامع المقاصد والروض بالاشكال في صحة التيمم فيما كانت بنجاسة محل الضرب يابسة وبنجاسة الجبهة متعدية من كون اعتبار الطهارة مخصوصا بحال الاختيار وكون المنع من التعدية انما هو لتنجس التراب من عدم نقله اي عدم ثبوت شرعيته يشير الى عدم دلالة امر ذوي الجروح والقروح بالتيمم على جوازه مع النجاسة الساترية لان الدلالة انما هي بملاحظة عدم الانفكاك الغالبي الذي لا ينفك انما هو اصل النجاسة لا المبلولة الساترية فلا تكون حجة فيها والاطلاق غير مجد لكونه مسوقا لبيان اصل المشروعية لا شمول النجاسة اليابسة والمتعدية فلا عبرة بنحو هذا الاطلاق لكن لا يخفى ان الاجماع المتقدم في اليابسة كما لم يتحقق هنا لمكان التعدية كذلك الاجماع المتقدم على اعتبار طهارة الاعضاء حال الاختيار الذي هو كان عمدة الدليل فيه ايضا غير متحقق هنا لمكان فرض تعذر الازالة ومع فقد الاجماعين يكفي الاصل في نفي الاشتراط وعمومات التيمم في شرعيته ولا حاجة الى دلالة اخبار ذوي الجروح والقروح ولعله من هنا قوى في الجواهر في النجاسة المتعدية في الممسوح دون الماسح بحيث لا يتعدى الى التراب صحة المسح عليه مع التعذر قال من غير فرق بين استيعابها للممسوح وعدمه لعدم الدليل على اعتبار الطهارة فيه هنا وان قلنا باعتبارها في الاختيار انتهى الا ان يقال ان التعدية بالنجاسة بواسطة المسح تنجيس بالاختيار للجزء المتعدي اليه فهو بحكم ممكن الازالة في اعتبار عدمه ويمكن دفعه بان عدم امكان ازالتها من محلها مع كون المسح الناشر لازما من جهة وجوب التيمم يلحقها بمتعذر الزوال وعليه ينبغي تخصيصها بالكون على الممسوح دون الماسح للفرق بلزوم استيعاب الممسوح دون الماسح بناء على القول بالفرق بينهما في الاستيعاب وحيث كان باطن الكف متنجسة بنجاسة محكوم منع الضرب معها ينتقل فرض الضرب الى الظهر ثم يتبعه المسح ولا يجوز المسح بالباطن بتوهم عدم ضير تعدي النجاسة الى غير التراب بناء على القول به فليمسح بمحل الفرض الاصلي لظهور الادلة نصا وفتوى في كون المسح بالمضروب وتوهم كفاية كونه باليد الضاربة

في الجملة وان كان الضرب بوجه والمسح بالوجه الاخر فاستبعد الظهور ما جدا في كون المسح بمحل الضرب وان قلنا باعتبار العلوق فالظهر واوضح ولا ينبغي ترك الاحتياط فيما عدا صورة النجاسة اليابسة المتعذرة الازالة من باقي الصور بالجمع بين المحتملات مهما امكن من تيمم الاقطع والمسح مع النجاسة وعلى فقد الطهورين منها يعتبر في ضرب الكفين ملاقاة البشرة فلا يجزي مع الحائل الا لعذر فيكون الجبيرة في اعضاء التيمم ممسوحا وماسحا وضربا اتفاقا ويدل عليه مع العموم المستفاد من بعض التعليلات في الجبيرة في المائية خصوصا ما في خبر عبد الاعلى ويتفرع عليه اذا تلبد الدم على باطن الكف مثلا حتى عد من الحائل فهل يصح الضرب به اذا كان يابسا متعذر الازالة او المسح به لعدم تغير حيلولة الجبيرة ولا فرق بينهما وبين الفرض الا بالنجاسة وهي لا ضائرة منها ايضا لليبوسة كما صرح به في جامع المقاصد ومال اليه في الروض وتبعهما في الجواهر جازما ونسبه في المدارك ولم اجده فيه وفيه وجود الفرق وهو ان الجبيرة ما كان الحاجب موضوعا على البدن لعلة فيه دون مطلق ما اتفق من الحائل مع تعذر ازالته فلينتقل اذا كان في الباطن فرض الضرب الى الظاهر كما في ظاهر الذكرى نعم لو بنينا في المائية على جريان حكم الجبيرة في كل حاجب متعذر الازالة كما بني عليه في الجواهر في مسئلة الجبائر جاز الضرب هنا بالباطن مع النجاسة الحائلة اذا تعذر ازالتها ولو بنجس اخر وادعى الفاضل الجمال ان الضرب باليد هنا صادق مع الحائل ومقتضاه الكفاية معه لكن ان امكن ازالته وجب اجماعا وبقي غير الممكن تحت الاطلاق وفيه اولا كون الصدق على وجه الحقيقة في حيز المنع لان الاعضاء حقايق في بشرتها المخصوصة فالضرب بها او المسح بها انما يتحقق ببشرتها كما في الموارد الباقية وثانيا ما في النصوص منصرف الى ضرب البشرة والصدق لا ينافي الانصراف وثالثا سيأتي في المسح لزوم كونها بالبشرة ولا ريب نصا وفتوى في كون المسح بما ضرب به الارض مؤيدا باقتضاء الظهر بالصعيد مماسته بالبشرة كما في المائية الا ان يحقق كون الضرب بمنزلة الاغتراف مع انا بينا انه من اجزاء التيمم ومن هنا قد يدعي استفادته من عموم التراب بمنزلة الماء ثم لا يخفى ان شيخنا المهذب في الروضة جعل النجاسة الحائلة في باطن الكف موجبا لنقل الضرب الى الظهر ومع فرضها في الظهر ايضا اوجب الضرب بها وهذا يطالب عليه ببيان الفرق فان هذه الحيلولة ان كانت بحكم الجبيرة فمع كونها في البطن يضرب بها والا فلا يضرب بالظهر ايضا وان كان الحائل عليه ايضا كالبطن بل يسقط فرض الضرب بيديه ويمكن التوجيه بعدم التزامه حكم الجبيرة في الحائل النجس ولذا حكم بانتقال الضرب الى الظهر ان خلا منها واما حكمه فيما لا يخلو الظهر منها بضرب الباطن مع النجاسة الحائلة فلترجيح الضرب عنده على مسح الجبهة بالارض والتولية وليس ببعيد خصوصا مع ملاحظة الموثق (دعوى) الناص على انا لم نوافقه في الاخبار فلا مضايقة من كونه مرجحا في حالة الاضطرار فالاقوى في هذا الفرع ما في الروضة ويجب الترتيب

في وجوب الترتيب

بان يبدأ بمسح الجبهة ثم بظاهر اليد اليمنى ثم بظاهر اليسرى بالاجماع المستفيض وقفت على اثنى عشر اجماعا بسيطا ما بين ظاهر وصريح غير المركب المحكي عن المرتضى قال من اوجب الترتيب في الوضوء اوجبه في التيمم والفرق بينهما خرق الاجماع وفي ذلك بلاغ مضافا الى دلالة صحاح ابي ايوب الكاهلي وزرارة والرضوي وابن مسلم على تقديم مسح الوجه على اليدين والصحيحة الاخيرة المشتملة على ثلاث ضربات على تقديم مسح اليمنى على اليسرى اما تقديم ضرب الكفين بالارض على مسح الوجه فهو مما نقطع به لضرورة حصول المسح باثر الصعيد مصرحا به في اكثر الاخبار هذا مع اقتضاء ما يحكم التعليل لمراعاة الترتيب للوضوء من قوله ابدأ بما بدأ الله جريانه في المقام فيلبس به فيما عدا تقديم اليمنى ثم فيه بعدم القول بالفرق كما تتم بانضمامه بالاخبار المثبتة له في بعضها حسبما تقدم واذا خالف الترتيب فهل يصح لتاتيه وبعيد الاحوال وبعيده ما مر الكلام في مثله في ترتيب الوضوء فراجعه واما الترتيب بين اجزاء العضو بتقديم الامرار بالقصاص اولا في مسح الوجه وبمفصل الزند في مسح اليدين فالمشهور وجوبه وفي شرح المفاتيح نسبته الى الاصحاب مشعرا باتفاقهم عليه كما يشعر به نسبته في الامالي الى دين الامامية ويستفاد من عبارة الاردبيلي في المجمع كونه مظنة الاجماع عنده واكثر هذه الاشعارات انما هو في مسح الوجه لكن الفرق بينه وبين اليدين في هذا الحكم منفي ظاهرا بل قطعا ومنها ان الموالاة واجبة في التيمم بالاجماع المستفيض الذي معقده مطلق التيمم وبه يرد ما احتمله الفاضل في المحكي عن نهايته وجزم به الشهيد في المحكي عن دروسه من عدم وجوبها في بدل الغسل وكانه لعدم وجوبها في مبدله وقضية المنزلة والمساواة كونه كمبدله وفيه مضافا الى مخالفته معقد الاجماع المستفيض عدم انصراف المنزلة الى المساواة في نحو الموالاة فان قيل ينصرف اليها الفهم عادة حيث معك فيما كان بدل الغسل قلنا ان ادار التنوع عليه ما نهم وقد يؤيد تساوي التيممين في الموالاة وفي ترتيب اجزاء العضو ما تقدم من ظهور مشروعيته نوعا واحدا حسبما مر وعلى كل حال العمدة في التعليل على وجوبها الاجماع دون قاعدة البدلية في بدل الوضوء والاتمام في بدل الغسل بالاجماع المركب لعدم اقتضاء البدلية مساواته في نحوها اولا وثانيا لامكان القلب بعدم اقتضائها في بدل الغسل فكذا في بدل الوضوء لعدم الفرق فتامل ولا ينافي المنهي عنه غيره من اقتضاء الفاء في فتيمموا صعيدا تعقيب التيمم لارادة القيام

بلا مهلة ولا يتحقق الا بتعقيب حقيقة التيمم وهو ممتنع فيحمل على الاتيان به فورا مع الموالاة لانه الممكن الاقرب الى الحقيقة لا ما اورد عليه في
المدارك بان المراد من التيمم في الاية اللغوي من القصد دون الشرعي لامكان دفعه بان الفاء في فامسحوا تفيد وجوب التعقيب بلا مهلة فكذا
يجب تعقيب الايدي لاقتضاء عطفها على الوجوه ذلك مع الاجماع المركب بل الكفر وغيره عن عدم وجوب التعقيب للقيام والاجماع عليه بل
الواجب فيه كما في اخويه ايقاعه قبل الدخول في تكبيرة الاحرام فالاية غير باقية على مقتضى الفاء نعم قد يصح الاستناد الى اقتضاء الفاء في
فامسحوا وجوهكم بانضمام الاجماع المركب لكن استفادة التعقيب بمعنى الموالاة من مجرد نحو هذه الفاء ضعيفة جدا ولا التيمم البياني بناء على
ظهور وقوع الفعل متواليا الا من جهة المناقشة فيه باحتمال كونه جريا للعادة لما تقدم من دفعها ودفع بعض ما يقرب منها في الوضوء البياني
مع تامل في ثبوتها منه بملاحظة جري العادة بتوالي الذكر والفعل فيما يراد بيانه فيحتمل وقوعها في فعل الحجة لضرورة البيان ثم ظاهر معقد الاجماعات ارادة الوجوب الشرطي لكونه المفهوم من كلامهم في الطهارة لا مجرد الشرعي كما بنى عليه في اللوامع وغيره بدعوى عدم استفادة الازيد
منه من ذلك خصوصا الاجماع لغاية استبعاد ارادة التعبد بها من معاقد الاجماعات الحكية واما النص فعلى تقدير ظهور الوجوب فيه فقد
مر غير مرة مفهومية الحكم الوضعي منه في نحو هذه المقامات ومعنى الموالاة المعتبرة هنا بعد تعذر ارادة معناها في الوضوء من عدم الجفاف
وعدم مساعدة الدليل على ما عن الدروس من تقديرها لو كانت نداوة لم يجف هو المتابعة في مسح الاعضاء والحكية منها غير مرادة قطعا
فالمراد هو المتابعة العرفية فتجب على القول بوجوب المضايقة في التيمم من غير حاجة الى دليل اخر لتساويهما مقدارا ومن هنا قال في المنتهى
لو قلنا باختصاص التيمم في اخر الوقت كانت الموالاة من ضرورات صحته وعلى ما ذكرناه من ارادة المتابعة العرفية يبطل بعدمها وان لم يمح
اسم التيمم وصورته والبطوء بقدر الماحي للاسم مبطل اخر غير مختص بالمقام بل الابطال به سار في ساير العبادات فما في الجواهر من انه ليس المراد
هنا بالموالاة الا عدم التفريق المنافي لهيئة التيمم وصورته غير متجه اذ البطلان بالماحي لا يقتضي الاستدلال عليه بظهور الاية والرواية
البيانية فاستدلالهم بنحوها بعد الاجماع قاض بارادتهم غير الماحي كدعواه منع انفكاك ما ينافي المتابعة العرفية عن المحو في خلال كلامه ضرورة
توقف المحو على تفرق زايد من مجرد عدم المتابعة حسبما يساعده العرف وكان نظر الشهيد في تعيين الموالاة هنا بفرض ما لو كانت نداوة لم يجف
الى اتخاذ اعتبار اصل الموالاة من اقتضاء مساواته للوضوء ولو قليلا والوضوء الذي لا نداوة فيه من جهة عارض من شدة الحر ونحوه فكما يقدر
هناك بقاء النداوة لو كانت فكذلك هنا وقد عرفت ما فيه من عدم اخذها من المساواة بل من الاجماع وغيره مما لا يقتضي التقدير المذكور
الامر الرابع في احكامه وهي ثمانية احكام لم يتعرض المص لعدة من احكامه وهي ما تعرضه غيره وهو في الشرايع من انه يستباح بالتيمم كلما يستباح بالماء
طفحت بهذه الكلية عباراتهم كما عن المبسوط والخلاف والاصباح والجمل والعقود والجامع والمعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير
والارشاد والقواعد والموجز والدروس والبيان والذكرى وجامع المقاصد والجعفرية وشرحها وكشف الالتباس والروض والمسالك والدلائل
والذخيرة ومجمع البرهان والمدارك وكشف اللثام والحدائق وشرح المفاتيح والدرة وتنحل هذه الكلية الى امور ثلاثة الاول ان كل غاية تتوقف
صحتها او كمالها على مطلق الطهارة او خصوص الغسل او خصوص الوضوء تباح تلك الغاية في حال تعذر المائية بالتيمم وهذا هو المشهور
بين الاصحاب بل من غير خلاف يعرف من غير الفخر كما صرح به في الحدائق وكشف الالتباس وظاهر المنتهى حيث ذكر هذا العموم ونسب خلافه الى
بعض العامة بالنسبة الى بعض الغايات وعن المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل اذا عدم الماء وكذا كل من وجب عليه الوضوء وهو
اجماع اهل الاسلام انتهى ولا قائل بالفرق بين ما وجبا فيه او استحبا قطعا ويدل عليه بعد الاجماع المستفيض عموم قوله تعالى في ذيل اية التيمم
يريد الله ليطهركم وقول النبي وترابها طهورا وقوله هو بمنزلة الماء وقوله التيمم طهور المسلم وقوله التيمم احد الطهورين وقوله جعل التراب
طهورا كما جعل الماء طهورا مع عدم ذكر خصوص ما يتطهر به له في شيء من ذلك فيقتضي عموم الغايات التي يتطهر لها بالمائية ويؤكد العموم قوله
يكفيك الصعيد عشر سنين ضرورة حاجته في العشر سنين الى جميع الغايات فكيف يكفيه الصعيد اذا لم يكفه لجميعها بل قال في المجمع ظاهر
هذه الادلة ان التيمم رافع الحدث لكن لما علم ان التيمم البدل عن الغسل ينقض بما يوجب الوضوء وايجاب التيمم البدل من الغسل ح بالدليل علم
انه غير رافع فبقي مبيحا لجميع ما يبيح مبدله انتهى وبالجملة لا ينبغي التامل في الاستباحة بالتيمم لجميع الغايات حسبما مر وان وقع مع ذلك من
بعضهم في بعضها خلاف فعن الفخر في شرح الارشاد عدم اباحة دخول المسجد اللبث في المساجد ومس المصحف ومال اليه في الكشف ويلزمه
منع الطواف لاستلزامه الدخول وحكى في الكشف عن شرح الارشاد انه يبيح الصلوة من كل حدث والطواف من الاصغر خاصة ولا يبيح من الاكبر
الا الصلوة والخروج من المسجدين قال ونسبه فيه الى المصاى الفاضل واستظهر قريبا منه في الجواهر من بعض كتبه وعن التذكرة لو تيمم الجنب ففي

بل لان خصوص الموالاة هنا ليس في الوضوء الباخ مح

جواز قرائة العزائم اشكال وعن الاردبيلي اشكال الصوم الجنب قال لانه لم يثبت عدم اباحة الصوم على الجنب نعم لو ثبت وجوب الغسل والقدر
المسلم وجوبه له والقضاء على تقدير تركه عمدا ولذا لا ينوي في نيته اباحة الصوم ولم يثبت وجوبه لما يجب له الغسل انتهى وتبعه بعض ايضا
بل عن المنتهى ذلك في صوم الجنب والحائض والمستحاضة وعن الذكرى في صوم الجنب ووطي الحائض بعد انقطاع الدم وفي كشف الغطاء منع قيام
التيمم مقام المائية التي وجبت للاحترام كمس اسماء الله وقرائة العزائم والوضع في المساجد وفي جامع المقاصد لا اشكال في استحباب التيمم اذا
كان المبدل رافعا او مبيحا ان الاشكال في سوى ذلك والحق ان ما ورد به النص وذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحائض
بعضا والبدو وما عداه فعلى المنع الا ان يثبت بدليل لكن كل ذلك في غير محله لابتنائه على ان التيمم غير رافع للحدث حتى اذا ارتفع لا يختص رفعه بغاية
دون غاية لان الحالة النفسانية متى ارتفعت لم يبق لها اثر بالكلية بل هو مبيح ومعنى الاباحة تجويز الدخول معه في الغايات المحتاجة الى
الطهارة فليقتصر على ما ثبت التجويز للدخول فيه وقد ثبت في الصلوة وبعض ما مر ذكره اما المساواته للصلوة كالطواف المنصوص انه صلوة
والعزائم ومس المصحف حيث ان الامة لم تفرق بينها وبين دخول المساجد كما صرح به غير واحد وكوطي الحائض المنصوص الى غير ذلك فيبقى
غير مورد الدليل على المنع من الدخول وقد عرفت وجه اندفاع ذلك من ظاهر العمومات الواردة ودعوى عدم دلالة كونه احد الطهورين
وبمنزلة الماء وكافيا عشر سنين على كونه مبيحا لكل غاية بل لما جعله الشارع مبيحا له والثابت منه البعض دون الكل مدفوعة بان الظ
من كونه احد الطهورين ان الذي يحصل من الاخر يحصل منه وكذا الظاهر من كونه بمنزلة الماء وقوله يكفيك عشر سنين او صح لان الظ
منه كفايته عن الماء اذا لم يجده ومعلوم ارادة كفايته عنه فيما يحتاج اليه من الاعمال وفي العشر سنين يعترض المكلف جميع الغايات
المحتاجة الى المائية فليكفه الصعيد لجميع مع ان كفايته للصلوة التي عمود الدين ولا يتحقق الا بطهور وهو ثلثها كما في الاخبار يقضي
باولوية كفايته لغيرها لكون الغرض من الماء في الجميع واحدا هو حصول الطهارة فقيام الصعيد مقامه في بعض يدل على قيامه في الكل وقيامه
مقامه فيما كان رافعا قاض باولويته في غير الرافع الذي اثر الماء فيه دون ذلك وانما اختص الصلوة في اكثر الاخبار بذكر الكفاية لها لكثرة
دورانها وعموم بلواها مع ان قاعدة التسامح ايضا جارية في استحبابه لما يستحب له المائية فثبت من مجموع ما ذكر الاستباحة بالتيمم
في جميع ما يتوقف على وضوء او غسل لرفع الحدث او اباحة الدخول حتى الصورى منها كوضوء الحائض والتطهير المعنوي كالاغسال
المستحبة نعم فيما يستحب لمجرد الكون على الطهارة او لمجرد التجديد او التاهب للصلوة اشكال اما الاخير فتقدم في مسئلة منع التيمم قبل
الوقت وكذا الكون على الطهارة واما التجديد فالاقوى ايضا ثبوت البدلية فيه لظاهر تلك العمومات الواردة من غير ثبوت مانع في خصوصه
وكذا استحبابه لبعض الاسباب التي يستحب لها الوضوء من رعاف ومذي ونحوها مما مر في محله لانها منقضات للوضوء المتقدم فيكمله
الوضوء اللاحق ومع تعذره يدخل هذه الكيفية من الحاجة الى الماء ايضا في عموم قيام الصعيد مقامه لعموم كونه بمنزلة الماء وما هو
بمعناه من النصوص المتقدمة الامر الثاني ان التيمم اذا وقع لغاية جاز تكريره لتلك الغاية بدلا لتيمم من غير تكرير التيمم بتكررها ما ياتي
بالتيمم مرة للصلوة ما شاء من الصلوات العديدة اتفاقا من غير الشاذ الغير المعلوم شخصه حسبما مر الكلام فيه في بعض التنبيهات
المتقدمة لوجوب المضايقة الامر الثالث ان التيمم المنوي به غاية يدخل به في كل غاية غيرها مما يغايرها نوعا مما يثبت في الامر الاول شرع
اباحتها بالتيمم فلا يحتاج الى تجديد التيمم وهو مورد اتفاق ويدل عليه العمومات السابقة وما نص بصلوة الليل والنهار بتيمم واحد بناء على
ان النافلة غاية اخرى مغايرة نوعا للفريضة وما دل على صحة التيمم واتيان الطواف به لاستلزامه دخول المسجد واللبث فيه ولا فرق بين
المتغايرات وقد تبين من تقييدنا الغاية الاخرى اللاحقة بكونها مما ثبت شرع اباحتها بالتيمم ان من عبر بكلية انه يستباح بالتيمم كلما يستباح
بالتيمم كلما يستباح بالمائية هو استباحتها بشرط انعقاد سبب التيمم لها ايضا كما انعقد للتوتر او لا بوجود شرطه وفقد مانعه لا ان يدخل
بالتيمم لما انعقد له السبب فيما لم ينعقد له لوجود مانع او فقد شرط وهذا واضح لامتناع مشروعية التيمم بغير مسوغه والخروج من البدلية
والاضطرارية والعذرية بالنسبة الى الغاية اللاحقة لكفايتها فيها بلا مسوغ العذر نعم لا يعتبر فيه ثبوت السبب بارتفاع المانع او حصول
الشرط جاز الدخول به فيها لعموم الادلة وبالجملة المدار على انعقاد المسوغ حال الدخول لا حال وقوع التيمم ولذا جاز الدخول بالتيمم
الواقع قبل وقت الصلوة لغاية في الصلوة بعد دخول وقتها اجماعا حسبما تقدم واعترف بذلك في الجواهر لكن مثل فيه لعدم استباحة
ما لم يثبت له المسوغ بالتيمم الواقع لما ثبت مسوغه باستباحة مس كتابة القران لمن تيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض ولو حال
التشاغل بالفريضة وفيه انه يحرم عليه استعمال الماء في اثنائها لتفويت الاداء به مع حرمة ابطال الفريضة ايضا فهو غير متمكن شرعا

المسوغ للغاية اللاحقة حين وقوع التيمم الاولى فلو صادف عدمه انتقاضه السبب صح

ونذلك كغير المتمكن العادي وقد بيّنا في مسئلة المضايقة ان الغاية الغير الموقتة زمان ارادة فعلها بحكم ضيق الوقت في الموقتة من جواز الدخول فيها بالتيمم متى اراد فعلها وبالجملة هذا المكلف لان مريد لفعل الغاية الغير الموقتة من المس وهو الان غير متمكن شرعا من استعمال الماء في التطهير فيستباح بتيممه الحاصل لما عرفت من عدم اعتبار انعقاد السبب للغاية اللاحقة حال وقوع التيمم للاولى فان قيل لعلها يعتبر ذلك قلنا ممنوع عليه لعدم مساعدة الادلة بل مقتضى عمومها انه متى انعقد سبب التيمم لغاية استبيح به جديدا ومستداما سابق منعقد سببها او لا يستفاد ايضا من كلامه اعتبار ذلك فكان الاولى ان يمثل له بمن تيمم لنافلة موقتة لا يمس حال التشاغل بها التمكن من استعمال الماء للمس عادة وشرعا بناء على عدم حرمة قطع النافلة الحكم الاول ولكن الثانية انه لا يعيد المتيمم ما صلى بتيممه الصحيح الواقع في الوقت المضيق اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلوة حال السفر اجماعا من غير طاوس بل لعامة من غير فرق بين سفر الطاعة والمعصية كما صرح به في محكي الخلاف والمعتبر والمنتهى للعموم وكذا حال الحضر اجماعا مستفيضا من غير المحكي عن المرتضى في شرح الرسالة وربما نسب الى الشيخ وبعض من تبعه ايضا ولم يثبت بل ظاهر الجواهر عدم الوثوق بنسبته الى المرتضى ايضا وعلى كل حال يدل على المعروف بعد الاجماع وقاعدة اجزاء الامر الواقعي عن الواقع وقوله عليه السلام يكفيك الصعيد عشر سنين ولا يقضي لعشر سنين قطعا استفاضة الاخبار بعدم الاعادة في بعضها التصريح بعدمها في خارج الوقت كحسنة زرارة المتقدمة في طلب الماء فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وفي بعضها التصريح بعدمها في الوقت كالروايات المتقدمة في مسئلة المضايقة التي منها موثق ابي بصير عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة وفي كثير منها الاطلاق منها صحيح ابن سنان وحسن الحلبي اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وفي بعضها لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد وانه فعل احد الطهورين ويندفع بعموم العلة ما عسى يتوهم من ظهور لفظ الاعادة في عدم الفعل في الوقت واعترف غير واحد بعدم دليل المرتضى غير خبر الاعادة فيما اذا صلى بالتيمم لمنع الزحام من الخروج من المسجد للتطهير بالماء وهو مع اخصيته من دعواه قاصر عن مكافئة ما تقدم وما في الجواهر من امكان استناده الى اصالة التكليف بالمائية والترابية انما يجزي عن التكليف بها لا غير مع دعوى انصراف اخبار عدم الاعادة الى غير الحاضر لندرة فقد الماء سيما مع عدم العموم اللغوي في اكثرها فيه ان دعوى الاصالة لا محصل لها وان دعوى الانصراف ممنوع لمنع الندرة الصارفة مع انها على تقديرها هي ندرة وجود لا استعمال وكذلك الحكم من عدم الاعادة فيما صلى بالتيمم الواقع في الوقت الموسع على المعروف من اهل القول بعدم المضايقة بل ومن اهل القول بالمضايقة ايضا اذا كان وقوعه في السعة على الوجه المشروع كما اذا تيمم بظن الضيق ثم انكشف الخطاء وصادف بعد الكشف وجدان الماء مع القول باجزائه واما على القول بعدم اجزائه وبطلان التيمم فهو خارج عن مفروض المسئلة لانه ما صلى بتيممه الصحيح فصح ان يقال لا خلاف في عدم اعادة ما صلى بالتيمم الصحيح وان وقع في السعة من غير الفرق بين الاسكال والعاق ويساعده اطلاق بعض الاجماعات المستفيضة المتقدمة على عدم اعادة ما صلى بالتيمم الصحيح ويدل على المعروف منا الادلة المتقدمة مع اطلاق النصوص الماضية لاسيما النصوص المصرحة بعدم الاعادة مع وجدان الماء في الوقت لظهورها في خصوص الفرض من الوقوع في السعة حسبما مر وجهه في مسئلة المضايقة ولم اعرف ان لعديمين هما من اهل القول بالمواسعة او المضايقة في وقت التيمم وعلى تقدير الثاني فغيابا مع ظن الضيق واخطاء فهل هما ممن يقول بالاجزاء او الاعادة فلعلهما من الاخير فلا يكونا مخالفين في مفروض المسئلة حسبما اشير اليه وان كان ظاهر الجواهر كونهما من اهل القول بالمواسعة وعلى تقديره فلعل مستندهما قوله اما انا لو كنت انا توضأت واعيد في موثق ابن حازم مع ما تقدم من صحيح ابن يقطين وقد تقدم الجواب عنهما في مسئلة المضايقة وهما قاصران عن مقاومة دليل المعروف فليحملا على التقية لكونه قول جماعة من العامة او الندب كما يشعر به اختصاص الاعادة بنفسه في اولهما ولو تعمد الجنابة لم يجز التيمم ما لم يخف التلف فان خشي فتيمم وصلى ففي الاعادة تردد واشبهه انه لا يعيد الكلام هنا في موضعين احدهما ان من تعمد الجنابة وخاف من استعمال الماء في الغسل على نفسه هو مخير في جواز التيمم والصلوة عند المشهور وهو المحكي عن المبسوط والمهذب وفي الجواهر عن المنتهى الاجماع عليه حيث قال لو اجنب مختارا وخشي البرد تيمم عندنا قلت هذا كلامه في الاحكام فلا يبعد وقد مضى البحث مشيرا اليه فيما تقدم في الاسباب فانه بعد ذكر خوف المرض من المسوغات قال وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا ان يبلغ حدا يخاف على نفسه التلف انتهى وهو كالصريح في عدم الاجماع وعلى كل حال عن المفيد في المقنعة ان على متعمد الجنابة الغسل وان خاف على نفسه ولا يجزيه التيمم ونحوه في الخلاف قال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف والزيادة في المرض وخالف جميع الفقهاء في

ذلك دليلنا

لضيق الوقت عن استعمال الماء لنافلة صح

فيما لو تعمد الجنابة من يجب عليه التيمم

في ذلك دليلنا اجماع الفرقة انتهى وهو محكي عن هداية الصدوق وابن الجنيد وما سمعته عن الشيخ في الخلاف هو في تهذيبه فقد جوز فيه التيمم عند خوف التلف لمن تعمد الجنابة واوجب الاعادة عند التمكن وهو المحكي عن الوسيلة والمهذب ومختار المتن فالاقوال حينئذ ثلاثة التيمم مع الخوف من التلف والمرض وهو المعظم ووجوب الغسل حتى ان خاف التلف والفرق بين خوف التلف والمرض بين خوف التلف فالتيمم وغيره من المرض وسائر الضرر فوجوب الغسل وقد افتى المتيمم بالثلاثة في كتبه للمشهور عموم ما ورد في خوف المرض مما تقدم معتضدا بعموم نفي الحرج والحفظ من التلف ولما في المعتبر ان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبته وخصوص اخبار تمنعها في الجواب عن استدلال الشيخين والمفيد مما استدل به في الخلاف الموافق له من صحيحة عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع فقال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه الى الصادق عليه السلام كان وجعا شديد الوجع وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني واغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيح ابن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر في المعتبر وان اجنب بنفسه مختارا فعليه ان يغتسل على ما كان وان احتلم تيمم ومرفوعة علي بن احمد ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب من وجهين الى اخر كلامه قلت اما عدم حرج الجماع وان كان كما ذكر في المعتبر باتفاق النص والفتوى والروايات الخاصة مستفيضة بجوازه بل بالاجر عليه والثواب مضافا الى العموم لكنه لا ارده على الشيخ لعدم التزامه بكون الغسل عقوبته واما النص فالمرفوعتان لا اجابه لضعفهما واجماع الخلاف لا يجبر لوهنه بمخالفة المشهور فلا يستند اليهما في تخصيص العموم ولا عناية بهما اصلا وغير محتاجين الى المناقشة فيهما بما في المعتبر وتبعه جماعة باطلاقهما من جهة الخوف وعدمه فيمكن تقييدهما بما صرح بالتيمم مع الخوف بما لا خوف معه لا ندفاعها بمنافاة التقييد بغير الخوف فيهما مع تفصيلهما بين العمد والاحتلام كما لا يخفى واما الصحيحتان فلا تكافئان صحاح ابن سنان ومسلم والبزنطي المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة والعمومات القطعية في الكتاب والسنة من نفي الحرج ونحوه والحفظ من التلف والتهلكة وهو العمدة في الجواهر فان المكافئة عندنا معتبرة بالعمل بالخبر مع المعارضة سواء كان التعارض من وجه او بنحو الاطلاق والتقييد او التباين مع انهما مطلقتان بالنسبة الى العامة غير ان كانتا من حيثية خوف الضرر ايضا مطلقتين فيجوز ان يقيدا بالصحاح المتقدمة مع صحيح ابن سنان عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة ومرسلة جعفر بن بشير مضمونها ايضا بصورة ما لم يخف التلف او الضرر الشديد ويحمل العنت على ما دون ذلك وان ادعى ظهورهما فيما خيف ذلك فمعارضتهما مع تلك الاخبار بنحو التباين للتصريح فيها بالخوف والمتعين هو الترجيح وهو للاخير بملاحظة الشهرة وبه يتبين بطلان دعوى تقييد اخبار المشهور بما استند اليه الشيخ كما في الوسائل اذ هو فرع كونه مخصوصا بصورة العمد ودعوى ظهور الخبر الاول في العمد من جهة عدم احتلام الامام عليه السلام مدفوعة اولا بعموم السؤال والجواب وكون ما نقله الصادق عليه السلام مما وقع لنفسه غير الاحتلام لا يقتضي باختصاص الحكم في الجواب به ايضا وثانيا بمعارضة هذا الظهور باستبعاد وقوع العمد منه بالجماع في تلك الحال من شدة الضعف التي لم يستطع الحركة بنفسه ومع تعارضهما يبقى احتمال كون الجنابة من قبل عروض المرض فيخرج عن محل البحث لعدم وجوب الغسل مع خوف الضرر عند الخصم وهذا وجه اخر للطعن في هذا الخبر محصله لزوم حمله على غير المبحوث عنه وبالجملة الاخبار المقابلة صريحة في تيمم من خاف التلف بخلاف الصحيحين فان في الجواب فيهما الغسل مع مطلق ما اصابه او ما كان فليحمل المطلق على المقيد من هذه الحيثية واما ما في ذيلها صدق الاول لا دلالة على خوف مع وكذا الثاني فان حكاية مرض من تعمده لا ينافي اطلاق قوله اغتسل على ما كان ولذا قال في المعتبر ان الخبرين مطلقان بالنسبة الى خوف التلف وزيادة المرض الذي موضع النزاع وعلى هذا ينبغي حمل المطلق والمقيد ولو سلم ارادة خصوص صورة التضرر فمع بقاء الاطلاق بالنسبة الى خصوص خوف التلف لعدم هو مدعى الشيخين يجب حمله على المقيد غايته الظهور في صورة الضرر والخبر المقابل نص وليقدم النص على الظاهر هذا كله مع عدم المكافئة للاخبار المقابلة المعتضدة بما عرفت كما اشير اليه اولا وفي المعتبر حمل الصحيحين على الاستحباب قال كما ذهب اليه الشيخ في التهذيب فكان مراده مع التقييد بحمل ما لا يبلغ مرتبة الحرج من التلف والضرر المحرم بل لمجرد المشقة واستحباب تحمله مبني على انتفاء الحرج اريد من رفع الوجوب فلا ينافيه الندب كما في الكشف قال

تعمد اراده

بعد ايراد هذه الاخبار والكل يحتمل وجوب تحمل المشقة اللاحقة بالاستعمال من البرد خاصة واستحبابه الا مع خوف المرض او التلف فلا يرد على استحبابه ما في الجواهر من عدم تصور الاستحباب في الطهارة لوجوبها بمجرد امكانها لكون المراد استحباب خصوص المائية بتحمل المشقة لكن يرد على احتماله وجوب تحمل البرد دون التلف انه وان خرج به عما يحتمله الشيخ من الوجوب مع التلف وامكن ح كونه مبنى ما اختاره في المتن من جواز التيمم ما لم يخف التلف لكنه هو ايضا خلاف مقتضى الادلة لما عرفت من مساواة المشقة الشديدة للخوف في شرع التيمم فلعل الاولى طرح تلك الاخبار واما الموضع الثاني فهو انه حيث تيمم وصلى فالمشهور عدم وجوب الاعادة بعد ارتفاع الخوف وفي الذخيرة نسبته الى غير الشيخ من الباقين وذهب الشيخ الى وجوب الاعادة وهو المحكي عن المهذب استنادا الى صحيحة ابن سنان مع مرسلة ابن ابي عمير المتقدمتين وهما مع عدم انجبارهما بالفتوى وعدم قائل بظاهرهما الشامل للعامد وغيره وتقييدهما بالعامد مع كونه بغير شاهد ليس باولى من حملهما على الندب الشايع المخرج عن مخالفة الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع لا تكافئان المعتبرة المستفيضة الدالة على عدم اعادة الجنب المتيمم مطلقا المعتضدة بتلك الشهرة العظيمة فلا ينبغي التامل في عدم الاعادة وهل يلحق بتعمد الجماع تعمد غيره من موجبات الغسل مقتضى اختصاص النص بالجنابة عدم اللحوق نعم ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في التيمم وعدم الاعادة بين التعمد الى الجنابة قبل الوقت وبعد دخوله وربما قيل ان محل البحث قبل الوقت فانه في الوقت كاراقة الماء في الوقت ونحن قد انهينا الكلام في صحة التيمم وعدم الاعادة بالاراقة في الوقت بل ليس الجماع كالاراقة لما عرفت من عدم حرمة تعمده في الوقت مع العلم بعدم الماء نصا وفتوى وفي المنتهى التفصيل فان كان معه ماء بقدر الوضوء خاصة فيحرم الجماع كما استشكله في الجواهر ايضا دون ما لم يكن ماء لان فرضه التيمم ح جامع ام لم يجامع ولا يتفاوت التيمم عن الحدث الاصغر والاكبر ولا يخفى ان الاقوى الجواز وان وجد الماء بقدر الوضوء لظهور الاخبار في اباحة الجماع مطلقا بل عموما لترك الاستفصال خصوصا نحو قوله في خبر ابي ذر المعروف كما انك اذا اتيت الحرام ازرت كذلك اذا اتيت الحلال اجرت كمعقد الاجماعات على الحل بل يبعد جدا كون المراد بها اباحة جماع المحدث خاصة دون المتطهر وما جاز للمتوضي جاز للمحدث الواجد للماء بقدر الوضوء قطعا لعدم الفرق بل في الخلاف ان جامع المسافر زوجته وعدم الماء فانه ان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما وصليا ولا اعادة عليهما لان النجاسة قد زالت والتيمم عند عدم الماء يسقط به الفرض وهذا لا خلاف فيه انتهى وظاهره شبكة دخول جواز الجماع في معقد عدم الخلاف وكذا التردد في الاعادة فقد وقع في كلامهم فيمن احدث في الجامع ومنعه الزحام من الطهارة المائية ودرك صلوة الجمعة في يوم الجمعة فيما يكون فرض المكلف هو صلوة الجمعة تعيينا لكن تيمم في تلك الحال وصلى الجمعة بلا تردد ولا خلاف اجده فيه كما صرح به في الحدائق والجواهر وغيرهما من غير توقف على مسئلة جواز التيمم لضيق الوقت اذ هذا ليس من ذلك التيمم في شيء لان ذلك انما هو فيما كان مع التمكن من الماء حال التيمم والمفروض هنا عدم التمكن وامتناعه عليه في وقت اداء الجمعة من جهة الزحام فهو من عموم التيمم المشروع بلا كلام للموقتة في اخر وقتها اذا لم يتمكن من الماء في الوقت فان صلوة الجمعة موقتة مضيقة لهذا المكلف فلا اشكال في التيمم لها في الكشف بعد تضعيف الخبر الوارد هنا من قوله وان ضعفنا الان في اجزاء هذه الصلوة وهذا التيمم نظرا فالاعادة اقوى غير معلوم وجه هذا النظر فان قيل هو الشك في اجزائه من جهة ثبوت البدل للجمعة من الظهر المتمكن منها مع المائية فلا اضطرار فلا انتقال الى الترابية قلنا هذا على تقدير التخيير بين الجمعة والظهر لكن وجوب الجمعة الذي مفروض المسئلة هنا تعييني لا تخييري وفي المهذب شرح الكتاب انه لو كان المانع من الطهارة خوف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع بسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا انتهى وفيه انه ح يبتني التيمم وعدمه على شرع التيمم للضيق وعدمه وليس عدمه اجماعا وما في المسالك من الفتوى بما فرضه في المهذب بعدم جواز التيمم من غير دعوى الاجماع وانه يخرج ويتطهر بالماء ويصلي الظهر فلعله بناء منه على عدم شرع التيمم للضيق فيتطهر بالماء ويصلي خارج الوقت اذ حيث لا جمعة بعد وقتها فيصليها ظهرا لكن فيه انه لو كان منع التيمم في الفرض الذي فرضه لاجل هذا لكان عليه ان لا يجوزه مع عدم امكان الخروج لشدة الزحام ايضا لتيسر الماء مع فوات اداء الجمعة الا ان يقول بان التيمم ح ودرك الجمعة انما هو للنص وفي شرح المفاتيح ان صلوة الجمعة ليست كسائر الصلوات الموقتة ولا يجري فيها شرع التيمم للضيق عن اداءها مع امكان اداء الظهر مع المائية وكذا منع من نيابة الجمعة فانه لبعض الجهات اخرى ان تعذر فيها دون الظهر وقال ان الفرض ينقلب من الجمعة الى الظهر وبالغ في ذلك لكنه ممنوع عليه مع ان ايجاب التيمم ودرك الجمعة في المقام متفق عليه ظاهرا حسب ما عرفت وعلى تقدير تماميته لا يصلح وجها لما افتى به في المهذب والمسالك للاعتراف فيهما بوجوب التيمم والصلوة جمعة بغير اعادة في مفروض المتن وكلام الجماعة

وقضيته ما في شرح المفاتيح عدم التيمم ووجوب الخروج للماء في مفروض الجماعة وانتقال الفرض الى الظهر نعم يصلح ذلك وجها للنظر الذي مر عن الكشف وعلى كل حال بعد البناء على وجوب التيمم ودرك الجمعة في وجوب الاعادة عليه بعد التمكن من الماء في وقت الظهر ظهرا وعدم وجوبه قولان المشهور عدم الاعادة وفي الجواهر لعله لا خلاف فيه بين المتاخرين لجميع ما تقدم لعدم اعادة من صلى بتيممه الصحيح الواقع في الوقت المضيق اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلوة ما عدا الاجماع لوقوع الخلاف هنا من الشيخ في النهاية والمبسوط وفي المقنع والوسيلة والجامع والمهذب فحكموا بوجوب الاعادة والظاهر انه لخصوص الخبرين موثق سماعة عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث او ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الزحام قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرفوا وخبر السكوني وهو مثله بتفاوت لا يضر وهما لا يكافئان ما تقدم في القوة فيقصران عن قوة التخصيص خصوصا مع ظهورهما في الجمعة المنعقدة للعامة ضرورة عدم انعقادها يومئذ للائمة عليهم السلام فلا جمعة ح والفرض هو الظهر وبه يخرج عن موضوع البحث الذي هو غير المتمكن من اداء فرضه مع المائية والظهر ممكن اداؤه مع المائية بعد الزحام فيحملان على الارشاد الى طريقة الاتقاء بان يتيمم ويدخل مع القوم في الجماعة والجمعة ثم ياتي بعد الخروج بفرضه من الظهر مع الطهارة المائية فان قيل لم ياتي بالظهر بعد ذلك مع ان الفتوى على اجزاء ما يقع تقية قلنا ذاك فيما اتحد نوع العبادة واختلف في بعض الاجزاء او الشرائط والموانع والجمعة والظهر نوعان نعم قد يقال لم امر بالتيمم مع حصول الاتقاء بمجرد الدخول معهم في الصلوة ولو من غير الطهارة اصلا وقد يدفع مع امكان كون المفروض علم الجماعة بانه محدث بان غايته كون هذا النص سبيله سبيل ما منع من صورة الصلوة مع الناصبية بلا طهارة حتى قال فيه سبحان الله اما يخاف من يصلي على غير وضوء ان ياخذه الارض خسفا وهو السبب لافتاء بعض المحدثين بحرمة ايقاع صورة الصلوة بغير طهارة كما يظهر من صاحب الحدائق ثم من الغريب ما في الحدائق هنا من الاعتراض على المحقق حيث افتى في المقام بوجوب التيمم ودرك اداء الصلوة من غير اعادة بان الخبرين ظاهرهما غير منطبق على فتواه قال وما قرره من ضيق وقت الجمعة ان تم في يوم الجمعة فلا يتم له في يوم عرفة مع ان المحقق غير مستند فيما افتاه بهذا الخبر بل لم يرتض عمل الشيخ به من فتواه من الاعادة فما وجه اعتراضه عليه وان كان اعتراضه على الشيخ المحقق الا ان يتكلف في كلامه بتوجيه اعتراضه على الشيخ دون المحقق وهو بعيد عن عبارته فراجعها وعلى كل حال لولا ظهور الخبرين في بيان صورة الاتقاء حسبما قلناه لامكن حمل الامر فيهما بالاعادة على الاستحباب جمعا مع امكان القول ايضا بانهما مما يتضمن حكمين احدهما غير معمول به وندرته في محله انه غير مناف للعمل بالاخر وعلى هذا يصلحان دليلا لحكم وجوب التيمم لاجل ضيق الوقت في الموقتة لكن على كل تقدير توجيه ذكر يوم عرفة مع الجمعة فيهما غير خال عن الغموض ضرورة عدم تضيق صلوة الظهر مع الطهارة المائية يوم عرفة بالزحام ويمكن ان يكون بارادة عرفة المصادفة للجمعة وانما ذكر مع ذكر الجمعة لعدم انفكاك الجمعة الواقعة في مسجد عرفات عن الزحام المانع من الخروج ففي الحقيقة يوم الجمعة المعطوف عليه مقيد بمصادفة الزحام المانع ويوم عرفة المعطوف غير مقيد بها لعدم انفكاكه عن ذلك غالبا بقي امور اخرى قيل فيها بالصلوة مع التيمم حال عدم التمكن من الطهارة المائية مع الاعادة عند التمكن منها من اخل بطلب الماء حتى ضاق الوقت فقد افتى بعض الاصحاب بانه يصلي مع التيمم في الوقت ثم يعيدها عند الظفر بالماء وباقي الكلام فيه مستوفى في تنبيهات مسئلة طلب الماء في الحكم الثاني ومنها اذا منع غلو الماء من شرائه فعن الاسكافي انه يصلي بالتيمم ثم يعيدها مع المائية اذا ارتفع العذر ولم يعرف له وجه ومنها ما مر في اول مسئلة التيمم عن ابن الجنيد من ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وصلى وجب عليه الاعادة اذا وجد الماء وقد عرفت بطلانه ومنها اذا كان على ثوبه نجاسة غير معفوة لا يمكنه نزعه ولم يتمكن من الماء حتى يغسلها يصلي فيه مع التيمم لعموم ادلة التيمم والمشهور عدم الاعادة اذا وجد الماء وفي الذكرى عن المبسوط والنهاية انه يعيد مع ان عبارة المبسوط ان الاحوط الاعادة وفي الكشف وبنجاسة البدن اولى بالاعادة بل في القواعد لم يعتبر في هذا الفرض الا نجاسة البدن وفي جامع المقاصد اذا وجبت الاعادة لنجاسة البدن فلنجاسة الثوب اولى وان الثوب اذا تعذر نزعه كان كالبدن فلذا اقتصر المص على نجاسة البدن انتهى والفاضل في المنتهى استظهر من المبسوط كون الاعادة متعلقة بعدم غسل النجاسة لا عند وجود الماء الكافي للطهارتين لقوله فيه ثم يعيد اذا غسل الموضع وعليه فالاعادة للنجاسة لا التيمم فيعيد ولو صلى فيه من كان على وضوء وعلى هذا يخرج عن محل البحث هنا لان الاعادة للتيمم وناقشه في جامع المقاصد بعدم دلالة هذه العبارة منه على ما ادعاه لان ظاهرها تعليل الاعادة بكونه صلى بتيمم مع وجود النجاسة قال الا ان يكون الشيخ يرى وجوب اعادة الصلوة مع النجاسة مطلقا وان كانت الطهارة مائية وليس

فى كلامه فى باب النجاسات لا انه عليه قال اجمع على وجوب اعادة ذى النجاسة بخبر عمار المتضمن للتيمم وظاهره هذا ان الاعادة للامرين معا
لا لخصوص النجاسة وفى الكشف ايضا استظهر من الشيخ ما استظهره فى المنتهى وجعل ما فى جامع المقاصد احتمالا وعلى كل حال الشيخ
فى الخلاف وانق المشهور معترا بانه الذى تقتضيه مذهبنا وربما استظهر من المبسوط ايضا مع نجاسة البدن ولا ريب ان قول المشهور
هو المعول عليه لقصور موثقة عمار المستند لهذا الحكم عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف
يصنع قال يتيمم ويصلى واذا اصاب ماء يغسله واعاد الصلوة عن مقاومة الاصل والعمومات الدالة على عدم الاعادة وعموم التعليل
فى بعضها المعتضدة جميعا بقاعدة الاجزاء ولا سيما مع عدم صراحة كلام الشيخ بالمخالفة لما عرفت من احتمال كون الاعادة من احكام
الصلوة مع النجاسة عنده حسبما سمعته الحكم الثانى انه يجب على من فقد الماء فى ظاهر الحال وقت الصلوة ونحوها واراد التيمم من
جهة فقد الماء الطلب للماء والفحص عنه فى الارض الحزنة وهى فى اللغة ما غلظ من الارض مقدار غلوة اى رمية سهم وفى الارض
السهلة التى هى خلاف الحزنة مقدار غلوة سهمين والكلام هنا فى مواضع منها وجوب اصل الطلب والاجماع عليه مستفيض النقل
عن الخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة وجامع المقاصد وشرح الجعفرية والتنقيح والمدارك والمفاتيح وظاهر المعتبر حيث نسبه الى فقهائنا
ومع ذلك مال الاردبيلى الى استحبابه قال فى المجمع ليس عليه دليل والاصل يقتضى العدم والاجماع غير ظاهر وما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح
ولا صريح وهو خبر النوفلى عن السكونى يطلب الماء فى السفر ان كانت الحزنة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ومعارض
بما فى رواية على بن سالم لا تطلب الماء يمينا وشمالا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان على بن سالم مجهولا والاستحباب طريق الجمع انتهى ولا
ريب فى ضعفه لانقطاع الاصل بمنقول الاجماع المستفيض ان لم يكن محصلا وفيه بلاغ فضلا عما رواه الشيخ فى الحسن عن زرارة عن احدهما قال
اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ
لما يستقبل وما تضمنه من قوله ما دام فى الوقت حكم اخر وهو باى معنى كان لا يخل بالاستدلال به لاصل وجوب الطلب وسنده من الحسن
مع خبر السكونى المحدد لمقدار الطلب لا ينافى التحديد الاستدلال به لاصل وجوب الطلب مقابل نفى وجوبه اصلا وليس فى دلالته على
المقصد الا التعبير بالجملة الخبرية وقد تقرر ظهورها فى امثال المقام فى الوجوب وسنده منجبر بالاجماع المستفيض بخلاف خبر على بن سالم الذى
اعترف بضعف سنده لجهالته وكانه لاشتراكه بين المجهول والضعيف كما ذكر فى موضعه مع ان نفيه الطلب المحدود المعين وبما لم يفت
الوقت به انما هى بنحو العموم او الاطلاق فيقيد او يخصص بوجوب الطلب المحدود وبما لم يفت الوقت به الذى تضمناه وعلى تقدير ان يكون
التعارض بينهما بنحو العموم من وجه فمع انه ليس كذلك يطلب المرجح وهو من جانبهما نظرا الى الاجماع المستفيض خصوصا مع موافقة الخبر
لقول ابى حنيفة واحمد حيث لم يوجباه فى الجهات بل فى الرحل خاصة وعند اصحابه بل لا يوافى الملازمة عدم الطلب شيئا من اقوال المسلمين
فليحمل على الطلب الزائد عن المحدود او مع المخاطرة كما قد يكون قرينة عليه خبر داود الرقى الذى هو الراوى عنه هذا الخبر من قوله فيه لا يطلب
الماء ولكن تيمم انى اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع بل قوله يمينا وشمالا فى خبره قد يشعر به ايضا ويدل الاية ايضا
على وجوب الطلب من جهة تعليق التيمم على عدم وجدان الماء الذى هو كناية عن معنى عدم التمكن منه ولا يحرز الا مع الفحص كما تعرف فربما منها
انه لا خلاف فيما اذا علم وجود الماء فى مكان انه يجب الوصول اليه حيثما كان مع سعة الوقت وعدم المشقة والعسر والضرر سفرا كان او حضرا
لاقتضاء الاطلاق وجوب الوضوء ذلك وعدم شمول نص التحديد للطلب بالغلوة هذه الصورة لان المفروض وجود الماء وكذا اذا ظن وجوده
فى مكان او احتمله فى الحضر لاطلاق الوجوب واختصاص نص التحديد بالسفر وكذا مع ظنه فى السفر لكنه على كلام فيه ياتى منها ان وجوب الطلب
انما هو حيث لا يعلم عدم وجود الماء فيما يكلف بلوغه فاذا علم ذلك سقط وجوب الطلب من غير خلاف اجده بل نسبه بعضهم الى بعض
العامة فى المدارك وغيره يشعر باتفاقنا على العدم والدليل عليه واضح من عدم الفائدة مع فرض العلم والمتبادر من الامر بالطلب فى النص صورة
الجهل وعدم العلم بالحال جدا ومع ذلك فى قواعد الشهيد انه وقع التعبد المحض فى مواضع لا يكاد يهتدى فيها الى العلة وعد منها وجوب
طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظاهره المفروغية عنه ولاجل موافقته المشهور فى الذكرى والدروس قد ينزل ما فى قواعده كى لا يختلف مع كتبه
على غير الطلب المبتدأ من تجديد الطلب ففى بعض صوره يوجد اطلاق فى بعض العبارات يعطى وجوب التجديد ولو مع وقوع ما ينافى
من الماء وعن الحبل المتين الميل الى ما فى القواعد وكذا عن المعالم قال ويجب الطلب وان علم عدم الماء لاطلاق النص قال ولعله جبر لفوات
فضيلة الماء وفيه ان المتبادر من النص ما ذكرنا انا نظن عدم وجود الماء فالحكى عن الاسكافى سقوط الطلب لم يتبعه فى جامع المقاصد الا

بان مناط الشرع بات الظن وهو ممنوع وقضيته كون الوضوء واجبا مطلقا خلافه وكذا الاية فانها مؤكدة لقاعدة الاطلاق الوجوب لتعليق التيمم
فيها على عدم وجدان الماء وليس المراد عدم ابصاره قطعا ولا عدم كونه حاصلا لديه فعلا لما دل على وجوب تحصيل ما ليس منه بحاصل قطعا
كما قدمناه فى مسئلة مزج المضاف بالماء القاصر عن كفاية الطهارة ولا عدم وجدانه مطلقا لصحة التيمم مع وجوده حيث لا يتيسر مثله قطعا
فلم يبق الا كون المراد انه ان لم يتمكنوا ولم تقدروا عليه والظاهر اعتبار كونه فى الواقع كذلك وعليه فالشرط هو العجز الواقعى ولا فرق بينه
وبين عدم القدرة عرفا وقضيته الاشتراط بعدم القدرة والعجز الواقعى انه اذا لم يجده حاصلا يجب الفحص ضرورة انه ما دام يحتمل وجوده
يحتمل تمكنه منه ولا يصح معه الحكم بعجزه منه فلا ينبغى التامل فى اقتضاء القاعدة والاية وجوب الفحص القاطع للاحتمال نعم النص الوارد فى
تخفيف مقدار الفحص الذى اقتضاه الاية المؤكدة للقاعدة من خبر السكونى ربما يستظهر سقوط الفحص الزائد عن الحد فى خصوص مسالك
الطريق وهو امر اخر ياتى الكلام فيه منها انه اذا اخبره العدل بعدم وجود الماء سقط الطلب بناء على حجية خبر العدل فى نحو المقامات وفيه
كلام مقرر فى محله وقد يمنع ثبوت شرط التيمم بذلك لتعليقه فى الاية على صفة العجز وحجية الخبر بعدم الماء لا يوجب احساس المكلف العجز
عنه فى نفسه لقيام احتمال وجوده ومع قيامه لا يتحقق العجز عنه فى نفسه لانه حالة قهرية نفسية لا مدخلية للحجية الشرعية فيها ولذا اكتفى
الفاضل فى النهاية وابن فهد فى الموجز عدم الاجزاء بخبر غير الثابت وان قوى الاجتزاء به فى الجواهر قال لانه غير واجد شرعا وفيه انه مبنى على
ارادة عدم وجدان الماء من قوله ان لم تجدوا وقد عرفت ارادة عدم لزوم ارادة عدم القدرة على عنه ومنه ينقدح وجه عدم الاجتزاء بالعدلين
ايضا لنظير ما ذكر من بقاء الاحتمال ومعه لا يحس العجز ومنها ان الاظهر جواز الاستنابة فى طلب الماء والفحص عنه كما صرح به الشهيدان و
المحقق الثانى وابن فهد وغيرهم لعموم دليل الوكالة كلما لم يثبت اشتراط المباشرة فيه كالعبادات البدنية خلافا للمنتهى والمدارك
فى قولهما بان الخطاب بالطلب للمتيمم فلا يجوز ان يتولاه غيره كما لا يجوز ان يتيممه وبطلانه واضح لان مجرد المخاطبة لا يمنع من قبول الوكالة و
لذا تصح الوكالة قطعا فى كثير مما وقع التخاطب بفعله كما لا يخفى والمدار على تبين كون الفعل مما يراد حصول طبيعته وهنا كذلك اذ المراد
استكشاف حال الماء لكن مجرد كونه مما يدخله الوكالة لا يقضى بالاجتزاء بخبره وتصديق قول الامين المسلم منه فى مقام الدعوى عليه من
الموكل الا بمعنى وجوب اعتقاد الموكل بواقعية ما يقوله فيما بينه وبين الله حتى يوجب احساس العجز عن الماء من نفسه او يقضى ببراءة ذمته
عما وجب عليه حسبما هو مقرر فى باب الوكالة ولعله لذا تم عدم الاجتزاء بخبر جميع من تقدم فى كشف الغطاء قال والظاهر عدم جواز الاكتفاء
بالعدل والعدلين ومطلق الواسطة وان كثرت ما لم يحصل العلم ويوافقه قوله فى شرح البغية وكذا كل محل للتحصيل يلزم السعى الى ان يرتفع
الاحتمال او يفوت الوقت وعلى فرض تصديقه بهذا النحو فالموجب له الائتمان فلا نزاع فيما لو كان الموكل فيه حقا لغيره ولو لله سبحانه كونه
من يأتمنه صاحب الحق ولا يأتمن الله سبحانه غير العادل فليقتصر على الوكيل العدل كما عن جماعة وبالجملة اعتبار العدالة فى الاستنابة فى نحو
هذه الامور مقرر فى محالها واعتبارها انما هو للوثوق بوقوع المطلوب وتصديقه فى دعوى وقوعه لا لان الفعل لا يصح على تقدير حصوله
من الفاسق هذا كله فى الاستنابة الاختيارية ولها اذا كان عاجزا عن الطلب بنفسه فلم اجد خلافا فى جواز الاستنابة وان منعت مع امكان
المباشرة ولعله لاقتضاء الاطلاق وجوب مباشرة المكلف له وهو تكليف مخصوص بحال الامكان وبالجملة استكشاف حال الماء مطلوب على
كل حال ان امكن بنفسه فيتعين والا فبالغير ان امكن المفيد منه للعلم تعين والا فالاقوى فالاقوى طريقا فيقدم البينة ثم العدل الواحد
ثم الاوثق منها ان الفحص الواجب عن الماء بحكم المقدمية للواجب المطلق ليس له كيفية مخصوصة ولا حد خاص بل المدار بموجب القاعدة
التجسس بجميع الوجوه الممكنة حتى يبلغ حد اليأس القاطع بعدم الماء والاية ايضا مؤكدة لها كما عرفت لما اشير اليه من التعليق فيها على عدم
وجدان الماء بالمعنى الراجع الى احساس العجز من نفسه ومع قيام الاحتمال لا يحس وهذا جار فى غير المسافر وفيه ايضا بالنسبة الى وجوه
البحث غير الضرب فى الارض فلا يتيمم الا مع الفحص القاطع ومعه يتيمم ويصلى بموجب الاية ثم يجزيه وان تبين بعد الصلوة وجود الماء حيث
لا يثق وصوله اتفاقا ويوافقه قاعدة الاجزاء وظاهر الاخبار المعتضدة بالفتوى واما المسافر فقد ورد من الشارع له حد مخصوص مما
من حيثية الضرب فى الارض يأتى كيفيته اذا وقع على الوجه المعتبر الذى تسمعه ساغ له التيمم للدليل الاتى المنطبق به عموم القاعدة فاذا تيمم
وصلى اجزاه وان تبين وجود الماء فى داخل الحد المقدر فى هذا الفحص فضلا عن خارجه اتفاقا والمتفق عليه منه هو ما اذا وقع بعد
دخول الوقت واما اذا وقع قبل الوقت فقد صرح جماعة بعدم اجزائه ووجوب اعادته واستدل له للاعادة بما ذكره فى الجواهر واللوامع
وغيرهما من ان الواقع قبل الوقت غير مخاطب به فلا يجزى لان المجزى منه هو ما ورد به النص وعمدة دليلهم هى هذا وان اضاف اليه فى الجواهر

الوضوء مطلوبية الفحص الاعم لانه المقدمة وغاية النص لا دلالة على وجوبه

وجوها اخر لكنها في الحقيقة هي قرائن كون المراد هو الطلب الواقع في الوقت خاصة وهذا ان تم فيتم في الفحص الذي لم يجعل تعبدية كاجزاء مقدار
الغلوة والغلوتين عن فحص ما دراما اذ فيه لا مانع من اشتراط عفو الزائد بوقوع المقدار المعين في الوقت لا مطلقا لكنه مع اقتضائه عدم
اعادة فحص مقدار الغلوة والغلوتين وهم يوجبون اعادته ايضا فيه ان مجرد عدم المانع مما ذكر لا يكفي في الحكم بانه كذلك بل لا بد من النظر معه
في دليل الرخصة كيف رخص فقد يقال ان الطلب غلوة سهم وسهمين المتعقب في خبر السكوني بقوله لا يطلب اكثر من ذلك مطلق شامل للواقع
قبل الوقت ودعوى ان تعلق الوجوب به قرينة كون المراد به هو الواقع في الوقت لان الذي قبله لا يتصف بالوجوب مدفوعة بان الطلب
هنا لكشف حال الماء قطعا وان كان كشفه شرعيا فهو مقدمة ومتى ثبت كونه مقدمة لا يخرج بوقوعه قبل الوقت عن المقدمية ولن
لم تكن واجبة فهي مسقطة والا امكن مثل هذا التعليل في قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور وقبل اكثر المقدمات الشرعية مبنية بصيغة الامر
ومذهب المحققين عدم وجوبها قبل الوقت فلا تكون مسقطة وهو باطل مثلا مع ان الطلب المعاد في كلامهم اعم من التعبدي بل هو جار في
غير المسافر من الطلب العقلي ايضا ولا يتم فيه التغيير بالمتقدم كما هو واضح ضرورة عدم معقولية ان لا يجزي الفحص القاطع ومع ذلك صرحوا
بالاتفاق على سقوط الطلب مع العلم بالعدم مطلقا بل في هذه المسئلة من تعرض لها غير المعتبر كالتذكرة والمنتهى وظاهر التحرير والذكرى
وجامع المقاصد واللوامع والجواهر صرحوا بتقييد الطلب المعاد في كلامهم بغير المستمر معه على حالة القطع بالعدم وح يشكل على هؤلاء بان
الاعادة لا خصوصية لها بالواقع قبل الوقت مع هذا القيد ضرورة ان الواقع منه في الوقت يجب اعادته اذا بعد حالة الشك في تجدد الماء
قبل التيمم بل يشكل من اصله بتعيين المراد من العنوان الواقع في كلام كل من تعرض لان الطلب اذا وقع الوقت لا يجزي وانما المعتبر منه ما وقع في
الوقت فان كان ما لم يبق معه القطع بالعدم فيجب اعادته وان كان واقعا في الوقت ضرورة انتفاء شرط التيمم من تحقق العجز عن تحصيل
الماء وان كان المستمر معه القطع بالعدم فلا يجب اعادته وان كان واقعا قبل الوقت للاتفاق على سقوط الطلب مع العلم بعدم الماء ومنه
يتبين ان ما في المعتبر من اطلاق قوله لو طلب قبل الوقت لم يعتد بطلبه واعاده ولو طلب بعد دخول الوقت اجزاه محمول على غير الطلب المستمر
على علم العدم لاعراضه بعد ذلك بقوله الفرع الثالث لو تيقن عدم الاصابة سقط الطلب لعدم ثمرته انتهى واحتمال كون مرادهم الاخير لكن غير الفحص
القاطع بالعدم من جميع الوجوه بل الفحص في الغلوة والغلوتين القاطع بالعدم فيها خاصة وان ما اتفقوا على سقوط الطلب معه هو القطع
بعدم الماء كلية لا في خصوص الحد فهو مع قطع النظر عما ذكرناه مدفوع بانهم مصرحون بسقوط الطلب في الحد مع العلم بعدم الماء فيه ودعوى
كون المراد العلم الحادث في الوقت لا قبله مجازفة باردة واذا كان الطلب في الحد لاغيا وفي الخارج ساقطا فما معنى الحكم باعادته وكذا احتمال كون مراد
الاول مع دعوى ان مثله اذا وقع في الوقت لا يفاد مدفوع بظهور اتفاقهم على وجوب تجدد الطلب اذا طرأ الشك في الماء الان بوجه بان
مرادهم الفرق بين ما يقع قبل الوقت وفي داخله في الطلب المتجدد بعده احتمال حدوث امر فانتقب بهذا الاحتمال من الفحص اذا وقع في الوقت
لايفاد المشقة في الاعادة بمجرده لعدم لزوم مفارقة الطلب التيمم وطول الزمان لا يطوع غالبا من احتماله واذا وقع قبل الوقت بحيث لم يكلفه
الشارع لا يلزم شرع التوسع فيه فيبقى على مقتضى القاعدة فيه من الاعادة باحتمال الماء وان الاحتمال اذ يجب طرده للاعادة مطلقا هو
احتمال تجدد الماء كما اذا راى الغيم والوفد لا احتمال موجبه كما اذا احتمل صعود الغيم او ورود الوفد وهذا بعض ما في التذكرة قال مسئلة
انما يجب الطلب بعد دخول الوقت فلو طلبه قبله لم يجزه ووجب عليه اعادة الطلب بعده وبه قال الشافعي لامكان تجدد الماء الا ان يكون
ناظرا الى مواضع الطلب لم يتجدد فيها شيء فيسقط لكن هذا هو نوع طلب فيجزيه لانه بعد دخول الوقت لا يقال يجوز التجدد بعد الطلب
في الوقت قبل التيمم ومع ذلك يجوز التيمم اجماعا ولا يعيد الطلب لانا نقول اذا طلب في وقت الطلب لم يجب اعادته الا ان يعلم تجدد امر لحصول
المشقة واذا طلب قبل وقته لزمته الاعادة لتفريطه ثم قال فروع الاول لو طلب في وقت صلوة ثم دخل في وقت اخرى وجب اعادة الطلب ما لم
يعلم عدم تجدد شيء انتهى فان قوله في المسئلة الا ان يعلم تجدد امر لا يريد به تجدد وجود الماء قطعا بل مراده ما يعلم امرا كصعود غيم على
تقديره يحتمل الماء ولم يوجب اعادة الواقع في الوقت الا مع العلم بتجدده دون احتمال تجدده واوجب اعادة الواقع قبله باحتمال تجدده وانما
لم يوجب الاعادة مع العلم بعدم تجدده كان يكون ناظرا الى مواضع الطلب الا انا لا نتلقى هذا الفرق بالقبول لان مقتضى الادلة لزوم وجوب الاعادة
مع قيام احتمال الماء لفقد شرط التيمم من تحقق العجز عن تحصيل الماء سواء كان للقطع بتجدده موجب الاحتمال او احتمال تجدده والمشقة في
الثاني ممنوعة لمنع كونه غالبيا ضرورة امكان بقاء علم العدم على حاله كثيرا اما مع الزمان الفاصل واما دعوى ان الطلب الواقع قبل الوقت
لا يبقى معه علم العدم ولذا يحكم باعادته كلية الا بادامة النظر الى مواضع الطلب الى ما بعد الوقت وهو من اعادة الطلب كما يعطيه من عبارة التذكرة

في اول المسئلة واصرح منها ما في المنتهى قال لا يقال اذا كان قد طلب قبل الوقت ودخل الوقت ولم يتجدد حدث كان طلبه عبثا لانا نقول انما
يتحقق انه لم يحدث ما اذا كان ناظرا الى مواضع الطلب ولم يتجدد فيها شيء الى اخر كلامه فتوجيه المنع عليه واضح ثم الفرق بينه وبين الواقع في الوقت
من هذه الحيثية ايضا تحكم بحت وكيف يتحقق في الوقت من غير ان يكون ناظرا الى مواضع الطلب دون ما قبله وتلخص مما ذكرناه انه لا فرق
بين الطلب الواقع قبل الوقت وبعده فان كان باقيا على علم العدم ساغ معه التيمم وان طرأ الشك يوجب تجدد الطلب على تقدير القول
بعدم اجزاء الطلب قبل الوقت ففي وجوب اعادة ما وقع في وقت صلوة بعد دخول وقت الصلوة الاخرى وعدمه وجهان من انه بالنسبة
الى الوقت الاخر قبل الوقت وصدق الطلب في الوقت المامور به وعلى الاول في اعادة التيمم بعد اعادة الطلب ان قلنا بجواز الصلوة بالتيمم الواقع
قبل الوقت لصلوة سابقة والاقتصار على اعادة الطلب دون التيمم ان لم ينتقض وجهان كما ان في جعل التيمم لصلوتين مشاركتين في وقت
كالظهرين والعشائين اذا فرق بينهما من قبل الوقتين في اعادة الطلب اذ هو مع التيمم ايضا وجهين ولعل الاوجه اعادة الطلب وحده دون
التيمم اذا لم يكن منتقضا بالعدم موجب لانتقاضه وفاقا للذكرى قال وجوب الطلب عند الظن او الشك لا يلزم منه الانتقاض انتهى ومنها
انه اذا طلب في الحد المقرر لهذا الفحص ولم يجد الماء فيه ثم ورد ركب فان كان قبل التيمم سالهم قطعا صرح به في التذكرة قال اذا كان يطلب الماء
فظهر ركب وجب ان يسئلهم عن الماء ما لم يخف فوت الوقت ويطلب من كل واحد الى ان يبقى مقدار التيمم والصلوة من الوقت وفي التذكرة
قال ولو ظهر ركب في اثناء الطلب سئل كلا منهم ومقصودهما ظهور الركب قبل الدخول في التيمم اذ لا وقت معلوم للطلب واما اذا ظهر الركب
بعد التيمم ففي المعتبر انه اذا تيمم ثم طلع عليه ركب لم يجب عليه السؤال ولا استدلالهم على الماء انتهى ولا دلالة ان الركب مثال ومقصوده
عدم وجوب الفحص بوجه اخر عن الماء وان امكن بعد فعل التيمم ومثله في اللوامع قال في ولما قال الشافعي يجب لانه وقت تضيق
فيه الصلوة فيسقط الطلب انتهى كانه مبني على مذهبه من وجوب الطلب ما دام الوقت ومن المضايقة في وقت التيمم ومثله دليلا لا
نتوقف في الخلاف قال دليلنا ان هذه الحال حال وجوب الصلوة وتضيق وقتها وقد مضى وقت الطلب انتهى فتبين انه على تقدير جوازه في
السعة يتجه وجوب سؤال الركب وتجديد الطلب لو بعد التيمم اذا علم تجدد ما يحتمل معه الماء وفاقا لكشف الغطاء وشرح البغية حسبما عرفت
لما عرفت بل قد عرفت ان الاقوى اعادة الطلب مع احتمال تجدد ما يحتمل معه الماء ومنها ان الفحص المرخص فيه بخصوص المسافر هو ان يضرب
في الارض اذا كانت حزنة لسكون الزاء المعجمة وهي ما غلظ من الارض ويحكيها كل ما صعب سلوكه من ذات العلو والهبوط والاشجار والاحجار
ونحوها وفي كشف الغطاء والروضة التقييد بالموضعين بغير السلوك والحاجب عن الماء والقيد الثاني حشو بل مخل لان النظر في تلك حد الحزنة
الى مشقة السلوك لا حجب الماء لان الحجب يقتضي زيادة السير وبالجملة اذا لم يؤخذ في معناها لغة وعرفا فلا وجه لاخذها قيدا في
موضوع الحكم بل ينبغي اطلاقها وعلى كل حال حد الضرب فيها مقدار غلوة سهم اي رميه من متوسط الساعد نحو القوس والنبل وحركة
الفؤاد ونحوها مما له مدخلية في نفوذ السهم وان كانت سهلة وهي التي بخلاف الحزنة فمقدار غلوة سهمين وهذا هو الاظهر من معنى الغلوة هنا
دون ما قيل من انها جزء من خمسة وعشرين جزء من الفرسخ كما عن العين والاساس الفرسخ خمس وعشرين غلوة والمفروض كون الفرسخ معينا
بالاذرع فتكون الغلوة قدرا معينا من الاذرع كما عن بعض اهل اللغة من ان الغلوة قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة ذراع وكانه لعدم ابتعاد
الرمية بازيد منها في العادة وعن بعضهم انها مائة باع الى غير ذلك ولو كانت اجزاء الارض مختلفة حزونة وسهولة فان كان احدهما في
القلة بحيث يغلب اسم الاخر عليه لا يعتد به للاخر اعتبر مقدار الاسم وان لم يكن كذلك فليوزع المقدر بالنسبة فاذا انتصفا قدر بغلوة و
نصف لانه مقتضى التحديد بهما كما في قول فيما يسقى بالسيح عشر وبالدلاء نصف العشر واحتمل في كشف الغطاء الاكتفاء بغلوة ترجيحا
للحزنة ولزوم غلوتين ترجيحا للسهلة وهما ضعيفان وربما احتمل خروج المبعض عن مورد النص والرجوع فيه الى القاعدة والاصل
وهو كذلك ايضا لظهور عموم التحديد وفهم التوزيع في مثله ولان الحكم بالخروج عن المنصوص قاض بلزوم الفحص القاطع بعدم الماء
مع انتفاء الاكتفاء بالغلوتين في السهلة كفايتهما فيما كان بعضه حزنا بالاولوية واعلم ان في مقدار الضرب في الارض في هذا الفحص
المرخص فيه اقوالا ثلثة احدها ما ذكر وهو المشهور شهرة عظيمة بل هو معقد الاجماع المحكي عن الغنية وارشاد الجعفرية وظاهر التذكرة
وثانيها ما في المعتبر قال بعد ايراد خبر السكوني الاتي وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا به والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة
ولا يكلف التباعد بما يشق ورواية زرارة تدل على الطلب ما دام في الوقت حتى يخشى الفوت وهو حسن والرواية بها واضحة السند
والمعنى انتهى وظاهر قوله وهو حسن انه فتواه وثالثها ما في المدارك قال المعتمد اعتبار الطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بحيث يتحقق

عرفا عدم وجدان الماء انتهى و مرجعه الى ما في المعتبر من قوله والوجه الخ وان كان هو فتوى المعتبر فيتجه اولا واستوجه العمل به في الحاشية
الجمالية واما ما في الحدائق من وجوبه بقدر رجاء الاصابة اي ظنها ان كان راجيا ومقدار الغلوة والغلوتين ان كان بمجرد احتمال جمعا
بين الخبرين مع عدم الشاهد عليه ليس هو فتوى بل هو المشهور ولا يجابهم طلب الزائد اذا ظن فيه الماء كما تسمعه وما وقفنا عليه من النص في
محل البحث هو خبر السكوني وخبر زرارة المتقدمان واما خبر يعقوب بن سالم عن الرجل لا يكون معه ماء والماء على يمين الطريق ويساره
غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض اللص او سبع وان استدل به في التهذيب لوجوب الطلب قدر رمية سهمين لكنه خارج عن
مورد البحث لان ظاهره احراز وجود الماء في بريها او البحث مع عدم الاحراز واما الخبران فسند الاول ابن هاشم ثانيهما من فيه الحسن بن ابراهيم بن
هاشم واولهما وان ضعف السكوني لان الاصح العمل برواياته ولو كان عاميا الا انه موثق مقبول الرواية قال الشيخ الامامية مجتمعة على العمل بما
يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات وعن الغريبة انه من ثقات الرواة ان كتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله بل لاجل
النوفلي لانه وان لم يكن فيه ما عن بعض القميين من انه غلا في اخر عمره فلم يمدحوه بشيء فهو مجهول لكنه منجبر هنا بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي بل
في السرائر تواتره قال وحد ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في طلبه غلوة سهمين ان كانت الارض سهلة وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد
واما الثاني اعني خبر زرارة يحتمل وجوها اربعة احدها كون المراد من الطلب فيها الارجاء والانتظار لترقب حصول الماء كما يساعده رواية الشيخ
مثله بطريق اخر عن زرارة عن احدهما وفيه مكان فليطلب فليمسك والظاهر اتحاد الروايتين وثانيها كون ما دام قيد الزمان للوجوب لا نفس الطلب
وذلك بوجهين احدهما كونه بمعنى يجب ما دام سعة الوقت باقيا فان خاف الفوت لا يجب بل يتيمم ثانيهما بمعنى يجب ما دام في الوقت لا
تبله ولا ينصح بالوجوب وح قوله فان خاف مستانف وعلى هذين الاحتمالين يبقى نفس الطلب مقداره اما مسكوتا عنه اذا ادعي انسياقه
لبيان وقت الوجوب دون مقدار الطلب فيكون هو مبتنيا بخبر السكوني وح لا معارضة بينهما او مطلقا وح يعارضه خبر السكوني كما يعارضه على
الوجه الرابع من كون القيد لنفس الطلب بمعنى ان الطلب المامور به هو مقدار الوقت فان خاف الفوت يتيمم ولا يطلب وح ايضا يعارضه
خبر السكوني لكن على الوجه الثالث بالاطلاق والتقييد فليقيد مقدار الطلب بالحد الذي في خبر السكوني وعلى الوجه الرابع بالتباين فليلتمس
المرجح وهو لخبر السكوني من الاعتضاد بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وحكاية التواتر ولحمل الخبر الاخر على ما لا ينافيه من استحبابه ما دام في
الوقت وارادته ما اذا علم وجود الماء او ظنه في الزائد على الغلوات ونحوها فالعمل على خبر السكوني على كل حال ويبقى التامل في خبر السكوني
من حيثية عدم تقييد الغلوة والغلوتين فيه بالجهات الاربع ولا يجدي في تعميم الجهة لها ما ذكره من ان تخصيصها ببعض الجهات ترجيح بلا مرجح لان
غايته نفي التعيين دون كفاية مطلق المسمى ولا امضاء قاعدة عدم احراز الشرط الا بالتعميم لانقطاعها باطلاق النص لا عدم صدق الوجدان الا
به لعدم صدق عدم الوجدان المطلق على فرض التعميم للجهات ايضا بل التعميم يستفاد من النص لمعلومية عدم تعبدية الفحص بل المقصود استكشاف
وجود الماء في داخل الحد وهو مناف لارادة الفحص في بعض اجزائه لقيام الاحتمال في جميع اجزائها فيتبين ان المقصود من الطلب هو قرينة ارادة التجسس
في كل جزء محتمل والغلوة انما هي حد لبعد الاجزاء المحوية عن موقف المتيمم اي لا يجب فيما وراءها وتعيين اخر الواجب هو طلب الماء بمعنى تجسس
وهو بنفسه قاض بالتبين في كل جزء محتمل لانه معنى الفحص ومقتضى اطلاقه وتحديد الغلوة انما هو للاحتراز بها عما وراءها من حيثية التباعد عن موقف
المتيمم فداخلها باق على اطلاقه القاضي باستقصاء كل جزء محتمل لا يقال هو حد لمطلق التباعد ولو الدوري فاذا طلب بخط خارج من موقف
المتيمم لا بنحو الاستقامة بل بنحو الدائرة يساوي مساحة محيط الدائرة مقدار الغلوة او الغلوتين يكون كافيا لانا نقول التعبير برمية سهم
التي هي خط مستقيم بيان لكون حد البعد المستقيم ينبغي ان يبلغ كذا لا المعنى الدوري فهذا هو متفاهم العرف الا ترى يقال لمن بعد
عنك اربعة اذرع مثلا انه على غلوة سهم عنك مع امكان اخراج خط من موقفك يتصل به على نحو الاستدارة والانحناء ويبلغ مساحة الغلوة
ولعل حاصل ما ذكرناه هو مراد الجماعة من الاستناد الى الترجيح بلا مرجح اي ما لا يتباعد بازيد من الغلوة او الغلوتين اختصاص بعض اجزائه
بالفحص دون بعض مع قيام الاحتمال في الجميع ترجيح بلا مرجح وهو مناف لمطلوبية الفحص في هذا الحد وعلى كل حال قد يمكن التعميم للجهات بعموم
الخبر وان الخبر ضعيف في نفسه لكنه منجبر بالشهرة وهي على التعميم للجهات فليقتصر في العمل به على مورد الجبر منها انه قيل المراد من الجهات الاربع في
عبارة المشهور هي مع مثلثاتها الاربع بل في الكشف الاولى ان يجعل مبدا الطلب مركز دائرة نصف قطرها ما يعتد به من الجهات فاذا انتهى
الى الغلوة او الغلوتين يرسم محيط الدائرة بحركته ثم يرسم دائرة صغرى وهكذا الى ان ينتهي الى المركز وتبعه في هذا البيان جماعة فان كان مراده
الضرب في الارض بهذه الكيفية المخصوصة فمعلوم انه لا خصوصية لها بل المقصود الاطلاع على حال جميع اجزاء داخل الحد باي وجه اتفق وهو لا

بعطية الدليل من الخبر او غيره حسبما عرفت دون عنوان الاربع جهات او هي بمثلثاتها او مجموع الدوائر الى المركز وان كان مرادهم بذلك هو
التعبير عن استقصاء جميع الاجزاء فلا وجه لكونه الاولى بل هو لازم وعلى كل حال احتمل في المنتهى التحري قبل الضرب فما يغلب على ظنه
انه جهة الماء طلبه فيها خاصة ثم قال ولو قيل التحري باطل والتخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح فلا بد من الطلب في الجميع ولان كل جهة يجوز
ان يكون الماء موجودا فيها فيجب الطلب عندها اذ الموجب هو التجويز كان قويا انتهى ولا يخفى ان التحري لو كان ثابتا لم يتم حمل الخبر على عموم
الجهات بل كان معناه ح يطلب الماء في جهة تحراها ولم يتباعد ازيد من الغلوة والغلوتين لكنه غير ثابت من الخارج والخبر لا يثبته فما يظهر
منه من ميله اليه هو في غير محله وكان الذي يحمله عليه هو فهم عدم استقصاء الجهات من الخبر مع عدم وجه لاختصاص البعض دون الباقي
بالطلب فيلتجأ الى تعيين البعض بالتحري وقد عرفت وجه استظهار الاستقصاء بما لا يخفى على من استقصى النظر في الخبر منها ان الطلب غلوة
وغلوتين انما يسوغ التيمم في داخل الحد كما يصرح به تقييد جماعة في مسئلة اجزاء الطلب قبل الوقت لما بعده او الواقع لصلوة لصلوة اخرى
بما كان باقيا على قطع العدم ولم ينتقل من مكانه ومنه قوله في الجواهر بعد نقل اختلاف كلامهم في الاجزاء وعدمه كل ذا اذا لم ينتقل عن
ذلك المكان والا وجب الطلب قطعا انتهى وعليه فيسوغ التيمم في كل جزء اذا دار من خط الدائرة الموهومة الى مركزها فان تعدى الدائرة الموهومة
ولم يتيمم احتاج الى الطلب ثانيا غلوة وغلوتين تقدران من الموقف الثاني واذا دخل في دائرتها الثانية شيء من اجزاء الدائرة الاولى
اكتفي بالنسبة اليه بالفحص المتقدم ثم لا يجب تاخير هذا الفحص الى مقارنة التيمم وان قلنا بوجوب تاخير التيمم الى الوقت المضيق وان يجدد احتمال
الماء ما بينهما فعلى الكلام المتقدم الذي نقلناه فيه عبارة التذكرة والمنتهى وشرحنا منها انما يجب الفحص في الحد المذكور اذا لم يقطع
بعدم الماء في الحد اذ المقصود منه التبين ومع معلومية الحال لا تبين ويصح التيمم والصلوة معه لقضاء الاولوية وح لا يكلف بالطلب
في خارج الحد بقدر الغلوة والغلوتين عوضا عن الداخل لسقوط البحث في الخارج وهو الرخصة الموسع فيها للمسافر الى ان قال انقطع كا
الضرب في حكم الاجزاء اذا تبين وجود الماء بعد الصلوة فيه تامل لعدم شمول نص المقام من خبر بل رواية زرارة المتقدمة وغيره ولا قاعدة
الاجزاء لانه من قبيل الامر الا ان يدعى شمول نصوص المقام اما بتنقيح المناط بكون المقصود من الضرب هو الاستكشاف لا خصوص
الشيء وانما وقع التعبير به لكونه طريق الاطلاع عليه غالبا او بقضاء الاولوية واما اذا ظن عدم الماء في الحد فكذلك في جواز التيمم
والصلوة بغير طلب في قول تقدم نقله في مطلق الفحص والاقوى خلافه كما هو المعروف منها ان الطلب غلوة وغلوتين غير جار في البلاد
بل هو مخصوص بالصحراء كما في النص والفتوى وهل هو مختص بسالك الطريق وان لم يكن السفر الشرعي او يعم كل من كان وقت الصلوة في
البادية ولو كان مقيما كذوي البيوت الشعر والقصب لراجعه منقحا في الكتب المطولة وكلمات غيرها في اعطاء كل من الاحتمالات
مختلفة كما لا يخفى على المراجع وفي كشف الغطاء لو كان في الصحراء وجعل الحال الطلب في الارض من الجهات الاربع الى ان قال بعد ذكر الغلوات
ولا فرق بين المسافر وغيره في هذا الحكم وهو بعطي الشاذ قال بعض من عاصره ومقتضى النص والفتوى اختصاص الطلب على النحو المذكور
اي مقدار الغلوات بالمسافر ومن بحكمه كالمقيم في بادية لا يمكنه الاستعلام بدون الضرب في الارض اما مع الكون في المدن والامصار
وحصوله بين عدة ابار لا يمكنه استعلامها بالدخول فيها فليس لطلبه تحديد شرعي بل المدار فيه على حصول الياس وهو ايضا يعطي
الثاني وفي شرح البغية اكتفى الشارع لطمأنينته وتخفيفا في طلب الماء نفسه دون الامر مقدما ما مر في الصحارى دون البلدان
والقرى ونحوهما بان يطلب في الوقت لا ابدا في الطريق رمية سهم وهو كما بقية لا ملاحظة فيه قوله في الطريق فانه يعطي اعتبار
سلوك الطريق وعلى كل حال دعوى اختصاص مقدار الطلب من حيث مس الارض بهذا التخفيف والرخصة والتوسعة فيكفي مطلق
الكون في الصحراء وان كان محتملا لكن بمجرده لا يجوز الحكم به ضرورة ان الاكتفاء بذلك الفحص القاطع خلاف مقتضى القاعدة والاية
حسبما قررناه فليقتصر فيه على مورد النص الماخوذ فيه السفر فان لم يكن محمولا كما هو الظاهر على الشرعي المعتبر في قصر الصلوة فلا
اقل من العرفي فلا يكفي مجرد الكون في الصحراء ولو مع اللبث والتوطن بل يختص بسالك الطريق ولو الغير المعتبر في القصر توسعا عليه
برفع مشقة زيادة الفحص الغالبة فيه ويبقى غيره على المشقة المعهودة في سقوط سائر التكاليف لعل ما اليه يرجع العبارات لئلا
سقط الفحص في خارجه من الارض اذا لم يعلم وجوده فيه ولا يظنه اجماعا ونصا القول في ذيل الخبر ولا يطلب اكثر من ذلك واما اذا علم
وجوده فيه فيجب الوصول اليه ما لم يخف فوت الوقت اجماعا ونسب في الحاشية الجمالية الى شيخنا الشهيد الثاني وجوبه وان كان مع المشقة

واعترض عليه بعدم اقتضاء الدليل ذلك ومنشأ الشبهة قوله في الروض ولو علم الماء قبل او ظنه في ازيد من النصاب وجب قصده مع
ما لم يخرج الوقت وكذا في الروضة لكن بدل قوله مع الامكان ففهم من الاطلاق مع جعل الغاية خروج الوقت انه ولو البعد المستلزم
لشغل الوصول وهو في غير محله لظهوره مع مقابلة التقييد بالغلوة والغلوتين انه لم يعلم في ارادة عدم التحديد بها ولو الى ما لا مشقة فيه
كسائر موارد التكليف هذا ولو اوجب الوصول الى محل الماء فوق النصاب التضرر بالمال المعتبر بحاله لم يجب كما ستعرف في ثمن الشراء
واجرة التحصيل وكذا التضرر بفوت العمل كما تقدم عن المعتبر في المحتطب ونحوه واشكل الفاضل الجواد في نحوه قال اذا كان اضراره بمجرد فوات
عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغا للتيمم تامل ولعله في غير محله ايضا لعموم نفي
الضرر خصوصا نحو هذا الملحوظ فيه المال بالمآل فانه بحكم الضرر المالي في نحو المقام وقد قرر بما اشار اليه بما يجدي في ترتب الغرامة
لو اتلفه عليه واما اذا ظن وجوده في خارج الحد فمشهور متاخري المتاخرين حسبما يقتضيه التتبع وجوب طلبه وان كان التستر الى
القيل فيما مر عن الروض تقضي بيد انه لكنها على تقديرها لعلها الندرة من تعقبهم وصرح بعضهم بعدم الوجوب كما في الحدائق والجواهر
والاقوى الوجوب قبل لعدم تحقق الشرط وهو وان لم تجدوا في الاية لتوقف صدقه على الطلب والاخبار فلم يوجد واجاب عنه في الجواهر
تبعا للحدائق بانه بعد ان قامت الادلة من الخبر والاجماع على وجوب الطلب غلوة او غلوتين كان المراد من الاية فان لم تجدوا فيهما ولا ريب في
صدق عدم الوجدان فيهما وان ظن في غيرهما بل وان علم لكن العلم خرج بما اخرجه من اجماع او غيره والا لو اريد صدق عدم الوجدان بالنظر
الى جميع الامكنة لوجب الطلب مع الاحتمال وهو باطل قطعا انتهى وفيه انه بعد ورود النص لا ينقلب الشرط المذكور في الاية الى عدم الوجدان في
خصوص الحد وان قلنا بعدم ارادة الطلب فيما وراءه لكن لا بتقييد في نفس الشرط بل في طريق استكشافه بيانه ان الملحوظ في الاية ليس الا اثبات
شرطية العجز المراد من ان لم تجدوا بالتقرير المتقدم وليس ملحوظا فيها بيان الطريق الذي يستكشف به العجز فهي ساكتة من هذه الجهة وان
كان مقتضى القاعدة الخارجية عدم الحكم به الا مع العلم فاذا ورد نص بكفاية غير العلم او دليل اخر لم يكن معارضا بينه وبين الاية بل يخصص
القاعدة اترى ان شرطية اطلاق الماء مخصصة بما دل على حجية استصحاب اطلاقه وكذا شرطية طهارته واباحته من الشروط الواقعية كالشرط
هو العجز عن تحصيل الماء مطلقا ومدلول الخبر التوسع في كيفية استكشافه بالفحص في الغلوة والغلوتين وان كان موجب استكشافا شرعيا
بمعنى جواز البناء عليه بمجرد عدم الاطلاع على الماء مع الطلب المخصوص في الحد وغايته انه كاشف تعبدي ككاشفية بعض الامارات الحاكية من نظر
بل مع الظن بالخلاف احيانا وعلى كل حال يتصرف بواسطة الخبر في طريق الشرط لا في نفسه وقد يؤيده كون الاية مساقها التيمم سفرا وحضرا والخبر مخصوص
بالمسافر ومع ذلك ايضا البناء على تقييد عدم الوجدان بمعنى هو في الحاضر بنحو العموم وفي المسافر بمعنى عدم الوجدان الفحصي في الغلوات مع جعل
الحال في خارجها مما لا يستلزم الاستعمال في اكثر من معنى واحد غير خال عن التكلف والتناجز وح يجاب عما استند اليه من عدم صدق ان لم تجدوا
بان صدقه عرفا غير معتبر في هذا الطريق المرخص فيه على كل حال لعدم صدقه مع قيام احتمال الماء في خارج الحد الذي هو محل الاتفاق ايضا و
الاسد في الاستدلال للقول بالوجوب التمسك بانه مقتضى اشتراط احساس العجز حسبما قررناه سابقا مع دعوى عدم شمول خبر الرخصة لصورة
ظن الماء في خارج الحد وفي الاستدلال للقول بعدم الوجوب التمسك باطلاق الخبر المفيد لقاعدة الشرطية لشموله صورة الظن بالماء في الخارج
لكن الاظهر عدم انصرافه الى هذه الصورة بقرينة صارفة وهي جعله كاشفا لا محالة وباي معنى كان لعدم وجوب تعبد اصرفا قطعا وارادة الامارة
بنفسها موجبة لظهور عدم ارادة صورة مظنة الخلاف فان قيل الامارية تجتمع احيانا مع ظن الخلاف كما مر قلنا لا ينافي ذلك كون الامارية
تجتمع احيانا مع ظن الخلاف كما مر قلنا لا ينافي ذلك كون الامارية بنفسها موجبة لظهور ما ذكرناه الا مع دليل صارف هذا مع ان الخبر ضعيف
منجبر بالشهرة والاجماع المحكي المفقودين في الفرض فليقتصر في الحكم على مورد الخبر ويؤيد الاقتصار خبر داود الرقي الذي فيه يقال ان الماء قريب المفيد
للظن غالبا حيث قال في الجواب لا تطلب معللا بالخوف من السبع والتخلف عن الرفقة الظاهر في الطلب ان لم يخف منهما ان كفاية البينة على
عدم الماء في الحد واخبار العدل به بناء على حجيته في نحو المقامات وان لم يجر فيهما الاشكال المتقدم في الفحص الذي اقتضاه احراز الشرط من
عدم صدق العجز فيها لعدم اعتبار صدقه في هذا الطريق المرخص فيه حسبما اشير اليه لكنه يشكل بدعوى ظهور الطلب المرخص فيه في الفحص
وغايته كفاية العلم لافادته فائدة الضرب بنحو غير العلم خارجا عن مورد الرخصة وطلب النائب اقل اشكالا بناء على قبول قوله لكون طلبه طلبه
مع عدم اعتبار صدق العجز فيه فتامل منها انه اذا قصر ولم يطلب فتيمم ففي صحة تيممه خلاف وكلمات متاخري المتاخرين في هذه المسئلة مشوشة
جدا واطنب بعضهم الكلام هنا بالنحو الممل ومع ذلك اخطأ في كل من النقل والاختيار وكله ناش من عدم تنقيح صور المسئلة وها نحن ننقحها بتوفيقه

لا يبقى معه

لا يبقى معه خلط ولا اجمال بعناية الملك المتعال فنقول المقصر في الطلب اما يتيمم في سعة الوقت او في ضيقه وعلى الثاني اما يكون مع التقصير
من غير جهة التفريط في الارض كنحو تفتيش رحله وسؤال رفقته ونحو ذلك او بغير ذلك وعلى التقديرين اما يبقى بعد التيمم والصلوة حال الماء مجهولا
او ينكشف بعدم وجوده حيث يناله بغير مشقة او بوجوده فيه وعلى الاخير اما بوجوده حيث لا يحتاج الى السعي بقدر الغلوات كرحله وعند صاحبه
وما شابههما او حيث يحتاج بقدر الغلوات او ازيد فان تيمم في السعة فلم اجد خلافا في بطلانه مطلقا من غير توقف على القول بالمضايقة في
وقت التيمم بل الاجماع عليه مستفيض النقل فيما بين صريح وظاهر والتتبع مساعده وهو الحجة مضافا الى اقتضاء عدم تحقق الشرط من احساس عجزه
من نفسه ما دام محتملا لوجوده حيث يناله حسبما اشير اليه غير مره والمشروط عدم عند عدم شرطه وان امكن معه انعقاد القربة بغفلة او ذهول وان
تيمم في ضيق الوقت فينبغي النظر في حكمين احدهما انه يجب عليه الصلوة في الوقت بالتيمم ام لا المشهور المعروف وجوبها بالتيمم بغير طلب وقضية
ما نسبوه الى الشيخ من بطلان التيمم والصلوة قبل الطلب حتى في الضيق عدم وجوبها قال في جامع المقاصد وخالف الشيخ في ذلك فحكم بان من اخل
بالطلب وتيمم وصلى تيممه وصلوته باطلان ثم والذي يقتضيه النظر ان ضيق الوقت ان كان موجبا للانتقال الى طهارة الضرورة يجزي
ولا يجب الاعادة والا فلا انتهى ومقتضاه ان عدم الصحة احد الاحتمالين لديه قلت اما كلام الشيخ في المبسوط فظاهره البطلان في سعة الوقت
لتصريحه اولا بان الطلب واجب قبل ضيق الوقت الى ان قال فان تيمم قبل الطلب مع التمكن منه لم يعتبر ذلك التيمم وكذا يحتمل ان لم يرد ما
في الخلاف خصوصا مع قرينة دعوى الاجماع فيه على البطلان لعدم الاجماع في غير السعة بل لا اظن احدا يلتزم بترك الصلوة في الوقت لاجل
الاخلال بالطلب واما بناء الحكم هنا على كون الضيق موجبا للانتقال وعدمه فمما لا ينبغي ايضا لانه مع قطع النظر عن كون الاخلال بالطلب
عن تفريط الاجماع منعقد على سقوط الطلب بالضيق والتيمم بلا طلب نعم في مسئلة التيمم للضيق الاجماع على سقوط السعي الى الماء المتيقن
اذا ضاق الوقت فسقوط الطلب اولى فينبغي بناء المسئلة على ان التضيق المستند الى التفريط ايضا مسوغ للانتقال الى التيمم ام لا ويأتي
بيانه في الحكم الثاني ونقول ان التفريط لا ينافي شرع التيمم هنا وربما يستند لعدم الصحة بالنص من خبر ابي بصير الاتي بناء على عدم صيغة
للناسي فيه ولا لكون الماء عنده بل مطلق وجوده ومفهومه عدم الطلب منه لان الحكم بالاعادة فيه يقتضي البطلان وفيه ما تسمعه من عدم
انطباقه على محل البحث فالاقوى وجوب التيمم والصلوة في الوقت بل لم اجد قولا صريحا بان مفرط طلب الماء الى الضيق مع امكان التيمم يترك
الصلوة في الوقت والمحكي عن الشيخ غير معلوم ارادة محل البحث منه ان لم يكن ظاهرا في غير ذلك بل على تقدير ارادته الاطلاق سعة وضيقا
قد يحتمل ارادة عدم الاعتداد به لسقوط القضاء كما تسمعه من صريح البيان ويحتمل نهاية الاحكام لذكره في المبسوط صورا يتيمم فيها ويصلي في
الوقت ثم يعيد وما في الخلاف محتمل لارادة الواقع في السعة خاصة لدعوى الاجماع فيه على عدم الصحة وهو قرينة ارادة صورة السعة لعدم
الاجماع في الضيق وعلى كل حال حيث جعلنا مبنى الصحة تحقق العجز عن استعمال الماء على تقدير وجوده فليكن الحكم بها مقصورا على صورة
التفريط في الطلب مع الفحص في رحله وعند صاحبه والياس اذ مع احتماله فيه لم يتحقق عجزه من استعماله على تقدير وجوده فيه والمراد بضيق
الوقت المفروض هنا هو ما ضاق عن استعمال ما يحتاج اليه السعي الى الماء لا عن استعمال الموجود عنده وان كان هو ايضا على تقدير
فرضه موجبا لسقوط الطلب لكنه غير المقصود هنا وعلى هذا يحمل قولهم اذا فرط في الطلب اي الطلب المعهود في الغلوات المتقدم ذكره
في كلامهم ويدل على ذلك ما في المنتهى لو نسي الماء في رحله او موضع يمكنه استعماله وتيمم وصلى فان كان قد اجتهد وطلب فلم يظفر به لخفائه
او لظنه انه ليس معه ماء صحت صلوته وان كان قد فرط في الطلب عاد قاله علماؤنا مؤذنا باجماع اصحابنا مؤيدا بنقله بعد ذلك الخلاف
عن العامة ومقتضاه الاتفاق على بطلان صلوة المفرط في الطلب في الحد والرحل جميعا بل هو اولى سواء كان ناسيا ام جاهلا بحال الماء لقوله
بعده ولو وضع غيره الماء في رحله ولم يعلم فالوجه الاعادة ايضا لان المقتضي للاعادة ليس النسيان بل ترك الطلب انتهى لا يقال لعل
مراده الصلوة في السعة لانه لو كان مراده خصوص السعة لم يقيد بموضع يمكنه استعماله الظاهر في ارادة امكان وصوله ومنه يتبين ان ما
في الذكرى من اختياره المشهور من الصحة فيما اخل بالطلب حتى ضاق الوقت دون مقالة الشيخ بالبطلان ثم استثناءه منه بقوله الا ان يجد الماء
في محل الطلب فانه قوي فيه قولا اي الشيخ للخبر عن الصادق ع في غير محله ان اراد بمحل الطلب الغلوة والغلوتين كما صرح به في البيان لان
وجود الماء حيث يحتاج الى السعي غير مانع من صحة ما وقع في الضيق لاداء السعي اليه فوات الاداء في الوقت والخبر هو ما رواه ابو بصير
عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ ويعيد الصلوة بناء على
ظهوره في التيمم بغير طلب ظاهر قوله معه ماء كونه حيث لا يحتاج الى السعي من قبيل رحله ونحوه فهو يلائم استثناءه لا استثناءه لمع امكان

خروج ما

خروج ما تضمنه من محل البحث بدعوى ظهور قوله ذكر قبل ان يخرج الوقت في وقوع التيمم في السعة الا ان يدفع بكونه في فرض السؤال فلا ينزل عليه عموم الجواب لعل الشهيد اخذ استثناء الوجود في موضع الطلب من المنتهى تبعا لما فهمه منه في جامع المقاصد حيث قال بعد حكاية الاجماع المشار اليه والحق بذلك اي الرحل ما لو وجد الماء في الفلوات لانه جعل مناط الاعادة وجدانه في محل الطلب مع انا بجعله المناط ما حكينا عنه من قوله لان المقتضي للاعادة الخ وقد عرفت انه تعليل لالحاق الوضع في الرحل بالنسيان فيه فلذلك ذهب السبط تبعه بعض الى ان ناسي الماء يصح تيممه ولا يعيد صلوته وان اخل بالطلب تيمم في السعة لحديث الرفع قال في الكشف ولفعله احد الطهورين وعدم وجدانه الماء لانه بمعنى عدم وجدانه في اعتقاده لا في الواقع ولذا لا يعيد ان اجتهد فلم يجده ولا طلاق نحو قول ابي الحسن ليعقوب بن يقطين اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضا واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وفي المعتبر بعد ظهور اختياره له قال ولان النسيان لا طريق الى ازالته فصار كعدم الوصلة انتهى والمشهور فيه هو التفصيل الذي سمعته عن المنتهى بل سمعت حكاية الاجماع عليه لذلك عن علمائنا ولعل الاقوى لما ذكرته في كلامهم من ضعف لانه حديث الرفع على ازيد من رفع المؤاخذة وكونه احد الطهورين مشروط بالعجز الغير المتحقق لان النسيان لما لا يزيد في حالة السابق على جهله الابتدائي بالماء فاحتمال وجوده قائم قبل الطلب قد عرفت ان العجز لا يحس مع بقاء الاحتمال ومن اجله ايضا لا يصدق عدم الوجدان الذي هو العجز بمعنى عدم التمكن حسبما مر ولا في اعتقاده قبل الطلب والاجتهاد وقول ابي الحسن ع مساق لبيان حكم التيمم المشروع وهو مقيد نصا وفتوى بالعجز وكون النسيان لا طريق الى ازالته لا يقتضي صدق العجز بعد ان لا يزيد على حالة الجهل الابتدائي فاقتضاء قاعدة الشرطية المؤكدة بعموم الاية حسبما تقرر سليم عن المعارض ويؤيده او يعضده الخبر المجبر عن ابي بصير وفي اللوامع تبعا للصدوق وحاكيا عن معظم الطبقة الثالثة موافقة السيد فيما وقع في الضيق فيصح لبعض الوجوه المذكورة دون السعة فيبطل قبل الطلب لكونه ضد الواجب الذي هو الطلب ولخبر ابي بصير قال لان منطوقه وجوب الاعادة عند النسيان طلب ام لم يطلب لتقييد بالسعة في السؤال فلا يفيد مفهوم عدمها مع الضيق وان لم يخل من ايماء اليه ويصح بعد الطلب بناء على مختاره من عدم وجوب المضايقة في وقت التيمم ثم قال وتقييد كلام الاولين اي السيد ومن تبعه بالضيق والاخرين اي الفاضل في المنتهى ومن وافقه بالسعة ممكن فيرجع الجميع الى المختار انتهى وقد عرفت ما في الوجوه المستند الى بعضها للصحة في الضيق واما البطلان في السعة فنوافقه عليه لكن لا لقاعدة الضد لمقرر بطلانها في محلها بل لعدم تحقق الشرط من العجز بغير الطلب ويعضده الخبر المجبر ولا يخفى ان مقتضى ما قررناه فيما قبل هذه العنوان مكرر هو صحة التفصيل المنسوب الى المشهور في النسيان سواء كان في الرحل او عند صاحبه او في القرب منه وبالجملة حيث لا يحتاج الى السعي على تقدير تذكره وفي جميع ذلك مع النسيان او الجهل بالحال من البدو لعموم الدليل فالنسيان لا اثر له في الحكم واما الحكم الثاني فهو ان المفرط في الطلب الواجب اذا تيمم في ضيق الوقت وصلى فهل يجب القضاء عليه اذا تبين وجود الماء ام لا نسب الاول الى المبسوط والخلاف والذي فيهما الاعادة بعد الحكم بعدم الاعتداد بالتيمم السابق وعدم صحته لانه مع صحته في الوقت يعاد في خارجه فهو غير متبين لارادة وجوب الفعل في الوقت مع الاعادة في الخارج بل يحتمل الاعادة كالشرايع والنافع وغيرهما وان كان قضيتها اشرنا اليه سابقا من استبعاد الالتزام بترك الصلوة في الوقت من جهة الاخلال بالطلب ارادة صحة الوجوب في الوقت مع القضاء لكن لا يكفي مجرده في نسبته القول به في نهاية الاحكام لو ضاق الوقت عن الطلب مع تفريطه لم تسقط الصلوة بل وجب التيمم والصلوة وفي الاعادة اشكال من الامتثال لامر الصلوة ح ومن ايقاع المامور به لا على وجهه انتهى وهو صريح في ارادة الاعادة مع وجوب الفعل في الوقت الا انه لم يجزم بوجوب الاعادة وفي البيان لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت عصى وصحت الصلوة بالتيمم فان وجده بعدها في رحله او مع اصحابه الباذلين او في الفلوات اعادها وموضع في الحكم بالاعادة مع صحته ما وضح في الوقت وفي القواعد ان اخل بالطلب حتى ضاق الوقت صح تيممه وصلوته وان كان مخطئا الا ان يجد الماء في رحله او عند اصحابه فيعيد انتهى وظاهره ارادة انه صح فلا يقتضي الاعادة الا اذا وجد في رحله او اصحابه مع الصحة فيعيد مع احتمال انه يصح اذا لم يجده فيهما او في الدروس لو وهب الماء او اراقه في الوقت او ترك الطلب فصلى اعاد والاولى الاعادة ما لو وجد الماء في موضع الطلب وهو على العكس في الظهور والاحتمال من عبارة القواعد الا ان جميع العبارات كما ترى مختلفة في تعقيب الاعادة بان يجده في رحله او عند صاحبه او في الفلوات وموضع الطلب وكانها مشتركة في التقييد بوجدان الماء ما عدا ظاهر النهاية مع ان الاستدلال عليه بما عدا خبر ابي بصير من اقتضاء شرطية الطلب في صحة التيمم ذلك فاقتض باعادة التيمم بعد الطلب في خارج الوقت لفعل القضاء وان لم يجد الماء بناء على شرعيته القضاء بالتيمم وفي المعتبر بعد نقل الاطلاق عدم الصحة عن الشيخ قال ويلزم على قوله لو تيمم وصلى ان يعيد ثم قال وعندي

بطلان ما وقع في الوقت وكلما جاء من العبارات المتضمنة لوجوب الاعادة صح

اشكال لان

اشكال لان مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتعين التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب في السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة و صلوة مامور بها ومثل هذه العبارة في التذكرة ايضا لكن قال بعدها ولو روى انه لو اخل بالطلب ثم وجد الماء في رحله او مع اصحابه عاد الصلوة وكذا يجيء لو وجد قريبا منه ومع اصحابه ومعلوم ان قوله وكذا الحاق منه لا من الرواية لانها خبر ابي بصير المتقدم وفي الذكرى قريب من عبارتي الفاضلين لكنه اختار ما هو بلفظ التذكرة وقضية عبارة الفاضلين الفتوى بعدم الاعادة وهو الاقوى عندي لما ذكراه من الاجزاء المستفاد من العمومات القطعية الواردة بشرع التيمم القاضي بعدم الاعادة مع المستفيضة بل المتواترة معنى المتضمنة لعدم اعادة ما صلى بالتيمم فلا معارض غير خبر ابي بصير المتقدم فربما استند اليه للاعادة مطلقا او لناسي الماء مطلقا بالتقريب المستفاد مما تقدم وهو مع اختصاص مورده من محل البحث لاختصاصه بنسيان الماء والبحث في الاعم وبوجود الماء معه المنصرف الى مثل رحله و ما اشبهه والبحث في الاعم ان لم يكن في غيره ضعيف السند والدلالة لاطلاقه بالنسبة الى وقوع الطلب والاخلال به وظهوره في الثاني لتعبير بذلك الظهور المعتبر ومع هذا الاطلاق ان حمل من حيثية السعة والضيق على اولهما نظرا الى فرضه في السؤال فيخرج من محل البحث وان تعين على الاطلاق ففي الضيق مع الطلب يخالف لظاهر الاتفاق الذي سمعته من المنتهى وجبر سنده بالشهرة كما في جامع المقاصد تبعا للذكرى حق لا سبيل الى رد الحديث المشهور ومخالفة اكثر الاصحاب عندي محل تامل لقلة المصرح باصل هذا الفرع الذي تضمنه الخبر مع ما سمعت من نسبة اجزائه في الضيق في اللوامع الى معظم الطبقة الثالثة والعمدة في الخبر المعتمد هي شهرة القدماء واكثرهم لم يتعرضوا له والمرتضى لم يعمل بمضمونه وكذا الشيخ وغيره ممن حكم بعدم الاعادة في صورة الاجتهاد والطلب كان دعوى هذه الشهرة نشات من الشهيد الاول وتبعه ثاني المحققين والشهيدين فلا يقوى الخبر على مكافئة العمومات القطعية والروايات المستفيضة ودعوى ان الامتناع بالاختيار مانع من شمول دليل الاضطرار لكونه من الرخصة التي لا تناط بالعصيان فالامر بالمكلف به الاختياري باق في العهدة والامتثال الواقع انما هو للصلوة التي لا تترك بحال والتيمم ايضا اضطراري لاجلها فلا يقتضي الاجزاء عن الامر بالصلوة الاختياري والقضاء انما موضوعه الفوت كما نجده في كتب بعض المعاصرين سفسطة لا محصل لها لان التفريط اما لا يدخل مع المفرط في دليل شرع الاضطراري او يدخل فلا يكلف الا الاضطراري وقد اتى به ولا دليل على ان التفريط يحدث امر الخر بصلوة اخرى مع ان المانع منها في الوقت يمنع من جريان دليل القضاء لان موضوعه الفوات وهو غير صادق مع الاتيان بتلك الصلوة او غير منصرف الى مثله واما دعوى ان الحكم الاضطراري رخصة والرخصات لا تناط بالعصيان فهي مسلمة في الاحكام التوسعية وهي التي من الرخصات المنوطة بغير وجوه المعاصي كاكل الميتة فانها التي علقها الباري في الاية بغير الباغي واما المقام ففي الحقيقة من الاحكام العزيمية والتكليفات التضييقية لعدم دفع البدء من الصلوة بالعجز من الماء والطلب لا اصرار في فعلها بالترابية ومن غير تخفيف فهو مجرد بدلية معلقة على العجز عن المبدل في توجه التكليف وهذا قاض بالتعميم لمستمى العجز لا التخصيص بغير المفرط فيه كما لا يخفى نعم حيث بنينا الحكم بعدم القضاء على صحة التيمم الواقع في الوقت واجزائه المستلزم لوقوعه على الوجه المامور به فينبغي قصره على الاخلال بالطلب في الفلوات لا الرحل والصحب ونحوهما لوقوع التيمم ح في الوقت باطلا مع الاخلال بالطلب فيما لا يحتاج الى السعي على تقدير وجود الماء فيه في مفروض المسئلة الذي هو الضيق عن الوصول الى الماء لا عن استعمال الموجود عنده حسبما عرفت وتعميمه لما كان ناسيا او جاهلا من البدو بحال الماء يحتج على جهل الحال وتبين وجوده في الفلوات وخارجها لعموم الدليل كما لا يخفى وربما يسلك للحكم بالاعادة طريقا اخر كما يعطيه كلام بعض الافاضل وهو ان هذا المكلف المفرط بالطلب مامور قطعا بالصلوة ولا نعلم من جهة تعارض الادلة الاجتهادية او تشابهها علينا وعدم تشخيص المحكم منها ان الواجب هو الصلوة في الوقت بالطهارة الاضطرارية او الصلوة في خارجه مع الطهارة الاختيارية فلا يحكم بالخروج من العهدة الا مع الاتيان بهما معا ويحتمل كون ما مر عن النهاية ناظرا اليه بتقويته تعميم دليل التيمم لمثله لكن لا يخفى ورود عليه بان فعلها في الوقت بوجوب الشك في مشروعية القضاء لعدم تحقق موضوعه من الفوات وهو واضح البطلان مع كون فعلها للاحتياط العقلي الا ان هذا الطريق من اصله حسن لمن لا يعلم المكلف به ونحن بحمد الله علمنا بوجه لا غبار عليه منها اذا اراق الماء المنحصر فيه عمدا فهل يشرع له الصلوة بالتيمم والكلام فيه في موضعين احدهما اراقته في الوقت مع الانحصار فيه بعد استقرار الخطاب ثانيهما اراقته مع الانحصار قبل الوقت وفي كل منهما يقع النظر في احكام ثلاثة احدها في جواز الاراقة وحرمتها ثانيها صحة التيمم بعد الاراقة والصلوة معه في الوقت ثالثها وجوب القضاء مع الصلوة في الوقت وعدمه فالموضع الاول اما حرمة الاراقة ان علم

فلا تكليف اصلا لانتفاء القدرة على الاختياري وعدم مشروعية الاضطرار

فيهما اذا اراد وفيه عمله المختص

او ظن عدم

او ظن عدم حصوله فى الوقت فلم اجد فيها مخالفا الا فى المعتبر ومحصل ما قرره انه مخاطب فى تمام الوقت بصلوة واحدة مخيرا فى اى جزء منه بلا ترتيب ففى اى جزء يلاحظ حالته فيه ويعمل بموجب حالته من كونه مسافرا ممتثلا مقصرا او حاضرا متمما ومن الحالات اذا كان واجدا للماء فبالطهارة المائية او غير واجد له فبالترابية ولا يجب فى جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتاخر وهذا من غرايب الكلام من مثله ضرورة ان الصلوة بالنسبة الى القصر والتمام غير مترتب احدهما على الاخر فالواجب هو الاعم منهما كما قرره فى المعتبر وهو مقتضى الاية من قوله لا جناح عليكم اذا ضربتم فى الارض ان تقصروا والفتوى به ايضا متفقة واما بالنسبة اليها مع الطهارة المائية والترابية فرتبته اى الواجب فى الوقت للمتمكن من المائية هو الصلوة معها دون الاعم وجوبا مطلقا فتوى ونصا كما يقتضيه الاية من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الى قوله ولم تجدوا ماء فتيمموا فانه فى قوة قوله وان لم تجدوا المفسر بان لم تتمكنوا ومقدمة الواجب المطلق الموسع مع العلم بالانحصار فيها يجب معينا واذا وجب الوضوء من هذا الماء وجب ابقاؤه مقدمة فيحرم اتلافه العادى باراقة ونحوها وهل يملك مبنى على عدم اقتضاء النهى عن المعاملة لا من حيث المعاملية الفساد ويجب فسخ بيعه مع ثبوت الخيار والرجوع فى هبته ان كانت جائزة يدل عليه وجوب الشراء وهما ايضا وبانه وح يراعى عدم الاجحاف فى ثمنه فى الفسخ فى شرائه ومن الوجه المقرر لحرمة الاتلاف ينقدح وجوب الوضوء من الماء الموجود فى الوقت اذا علم او ظن تلفه قبل الصلوة ووجوب حفظ الطهارة فى الوقت طهارة ترابية اذا علم او ظن عدم تيسر الماء بعده والمنع من الجماع فى الوقت قبل فعل الصلوة مع تمكنه من الوضوء خاصة وفى هذا الاخير كلام يعرف فى تسويغ الخوف من المرض التيمم واما وجوب التيمم والصلوة فى الوقت بعد الاراقة فكذلك لم اجد فيه خلافا والدليل عليه عموم ولم تجدوا ماء فتيمموا الشامل لما كان الامتناع بالاختيار حسبما تقرر واتفاق كلامهم هنا على وجوبه فى الوقت يشهد على عدم قادحية الامتناع بالاختيار فى المسئلة السابقة ويبقى الفرق بتحقق العجز هنا قطعا وان كان بسوء الاختيار ودعوى عدم تحققه هناك باعتبار ان ضيق الوقت ليس عجزا من الماء او استعماله وقد تقدم بيان عدم الفرق من هذه الحيثية ايضا واما القضاء على تقدير الاتيان فى الوقت فالمشهور عدمه وفى المنتهى وتبعه الشهيد فى بعض كتبه وغيره وجوب القضاء مع الاداء وعده فى جامع المقاصد مما استثنى من قضاء اجزاء الاداء عدم الاعادة ولم اعرف له وجها الا ما قرر فى الحكم الثالث من المسئلة المتقدمة من وجوب القضاء من بقاء الواجب الاختيارى فى العهدة اذا كان الانتقال الى حالة الاضطرار بالتفريط وابطلناه بما سمعت فالاقوى المشهور واما الموضع الثانى وهو الاراقة قبل الوقت مع العلم بعدم التمكن فى الوقت فلم اجد خلافا فى صحة التيمم معه والصلوة به فى الوقت بعد الاراقة وعدم القضاء كما هو مقتضى الادلة من تحقق شرط التيمم مع قاعدة الاجزاء واما جواز الاراقة والاتلاف فلم اجد فيه مخالفا الا ما يحكى عن شاذ ولم تحققه الا من شارح المفاتيح بناء منه على اتصاف مقدمة الواجب المطلق الموقت بالوجوب قبل الوقت من تفويتها وهذا انما فيمنع قبل الوقت صح

يجوب التطهر قبل الوقت الا ان يدفع بمفهوم حديث اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وحرمة النقض اذا كان متطهرا وهو مما لا يلتزم قطعا مع كون اتصاف المقدمة بالوجوب قبل الوقت فى حيز المنع حسبما فصل الكلام فيه فى وجوب الغسل للصوم وقد يوجه الحرمة بوجه اجود من باب المقدمة هو دعوى جوب جرى المكلفين على مقتضى ارادات الشارع وتوطين النفس لها منجزها ومعلقها فى كل حال بحسبه على حسب ما هو عادة العبيد مع الموالى ونشاهد بالوجدان ان المولى اذا قال لعبده غدا اريد منك السفر فاتلف اليوم دابته تخلصا من ارادته السفر يلام المولى على ذلك ولا ينكر على المولى اللوم واستحقاق اللوم دليل الحرمة ولا سيما اذا تبين انه لم يتلف الدابة الا للفرار من ارادة المولى فكذا فى الفرض اذا اتلف ملتفتا خصوصا اذا لم يكن الا للفرار من الطهارة المائية ومع ذلك للمنع هنا مجال ولا الحرم النقض ايضا للمتطهر اذا علم عدم التيسر فى الوقت للمساواة ومنها انه حيث بلغ الكلام فى هذا التنبيه والذى قبله الى ايجاب ضيق الوقت انتقال الطهارة الاختيارية الى الاضطرارية وعدم ايجابه بتفريط من المكلف وبغير تفريط وكان من جزئيات عدم استعمال الماء فى الطهارة الى ضيق الوقت عنه والمص فى هذا الكتاب حيث لم يعنون كون ضيق الوقت من اسباب التيمم ام لا ناسب تنقيح هذه المسئلة هنا فنقول ان التاخير اما بتفريط او بغير تفريط وعلى التقديرين الوقت اما يضيق عن استعمال الماء الحاضر او عن اتيان الغير الحاضر والسعى اليه وعلى التقديرين اما ان يصادف الضيق اول التكليف كطهر الحايض قبل الغروب فى الوقت المضيق او حاضت المرئة بعد الزوال كذلك او بطرو الضيق بعد استقرار وجوب المائية كواجد الماء من اول الوقت اذا اخر استعماله فاما اذا لم يصادف الضيق اول الخطاب ففيه خلاف الاشهر كما فى الرياض مشهور المتاخرين كما فى الذخيرة تعين التيمم والصلوة به مطلقا بل ظاهر المنتهى وفاق

الا ما ثبته عليه النسبة القول الاخر الى بعض العامة وذهب المص فى المعتبر الى عدم شرع التيمم ح بل يصلى فى خارج الوقت بطهارة مائية وتبعه بعض من تاخره كما فى المدارك والكشف وغيرهما وهو الاقوى بظاهر الادلة فى بادى النظر والاول بمذاق الشرع لمن امعن النظر وتدبر وفصل فى جامع المقاصد موافقا للمعتبر فيما ضاق الوقت عن استعمال الماء الموجود وللمشهور فيما ضاق عن السعى اليه واتيانه ومال اليه الخونسارى فى التعليقة ويستفاد من التعليقة كشرح اللوامع والحدايق الاجماع على وجوب التيمم فيما ضاق الوقت عن السعى وبعض الاتفاق عليه لا على وجوب التيمم اذا ضاق الوقت عن استعمال الماء فى مجمع البرهان وغيره بانه لولا ذلك للزم وجوب السعى الى الماء ان علم خروج الوقت به ولو لا التيمم ح متفقا عليه لما صح هذا الاستدلال وعلى كل حال للمشهور بعد خصوص النص الوارد بوجوب التيمم والصلوة جمعة على الممنوع من خروج المسجد للزحام كما تقدم بناء على العمل به فى هذا الحكم دون ذيله من حكم الاعادة بعد عموم الامر بالصلوة وتقريب الاستدلال به يعرف من الجواب عن الوجهين المستدل بهما للقول الاخر اللذين احدهما يعطى المنع ملة وثانيهما المنع منه مع الضيق عن استعمال الموجود خاصة فالاول ان المستفاد من الادلة سببية العجز عن استعمال الماء اما لفقده او مع وجوده لتعذر استعماله عادة او شرعا والاول منتف لفرض وجوده اما الدينا وحيث يناله والثانى كذلك ايضا لفرض القدرة العادية على استعماله وكذا الثالث لعدم احتمال منع من قبل الشارع عنه الا من جهة اداء الاشتغال باستعماله الى قضاء الصلوة ولم يثبت منعه لاجله بل هو عين المدعى لان منع الاستعمال المتيقن سببيته للتيمم انما هو ما كان مع قطع النظر عن الضيق من مرض او ضرر ونحوهما والجواب ان محل البحث من القسم الثانى وهو تعذر استعماله عادة ويتضح بملاحظة امور اربعة احدها ان متعلق خطاب الصلوة بقوله اقيموا الصلوة ونحوه هو الصلوة الادائية كما يقتضيه قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس ونحوه لا الاعم منها ومن القضائية لانها بفرض جديد ثانيها ان وجوب استعمال الماء فى المقام غيرى للصلوة ثالثها ان غيرية وجوبه يقتضى كون المطلوب بخصوص استعماله للعبادة ولغاء سائر استعمالاته فى هذا الحكم ممكنا وعجزا فالذى له مدخلية فى سببية التيمم فى العاجز من جميع وجوه هو خصوص عجز استعماله الصلوتى والباقى ملغاة رابعها ان المقصود من شرطية استعماله للصلوة هو حصول اثره من الحالة النفسانية فى حال الصلوة وقضية هذه الامور الاربعة كون المتصف بالوجوب هو الصلوة المتلبسة بحالة الطهارة المائية وان الترتيب بين الطهارتين وان كان فى الصورة بينهما لكن مرجعه الى الترتيب بين الصلوة بحالة الطهارة المائية والصلوة بحالة الطهارة الترابية وعلى هذا يحمل خطاب اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اخره الى قوله ان تمكنتم من فعل الصلوة فى الوقت مقرونة بحالة الطهارة المائية فهو المتعين وان لم تتمكنوا من فعلها فى الوقت مقرونا بحالة الطهارة المائية فاتوا بها مقرونة بحالة الطهارة الترابية ولا ريب ان عدم وفاء الوقت بفعل الطهارة المائية مع الصلوة من مصاديق الثانى فالوهم ناش للخصم من اضافة التمكن والعجز فى هذا المقام الى نفس استعمال الماء وزعم ان مدار التيمم على العجز عنه من حيث هو مع قطع النظر عن الوقت وغفل عن اقتضاء رجوع ترتيب الطهارتين الى الترتيب بين الصلوتين كون المدار على العجز عن فعل الصلوة فى الوقت متلبسا بحالة الطهارة المائية ومع التنبه لهذا المعنى لا يبقى شك فى وجوب اداء الصلوة مع ضيق الوقت عن فعلها مع الطهارة المائية بالتيمم سواء كان لفقد الماء فى الوقت اصلا او مع حضوره ووجوده فى مكان يناله لكن مع عدم وفاء الوقت بالسعى اليه ولا يتفاوت بعد ان تبين كيفية توجه الخطاب بالاخلال المذكور بين ان يكون الضيق طاريا بعد استقرار الخطاب بالصلوة مع الطهارة المائية او صادف زمان توجه الخطاب الا من جهة شبهة ان اصل شرع التيمم من الرخصة ولا يشمل دليل الرخصة خصوص صورة التفريط حسبما اشير اليها وقد عرفت وجه اندفاعها فيما مر والاخلال خطاب الصلوة بهذا النحو هو ما وعدناه سابقا من تقريب الاستدلال على وجوب التيمم فى الفرض فى المنتهى بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم مقامها اى الخطاب بمجرد دخول الوقت متوجه اليه بالنحو المقرر الذى عرفت ان محصله انه يجب الصلوة فى الوقت معينا ولم يجز تاخيرها عنه والمفروض عدم امكانها فيه بالمائية لعدم وفاء الوقت فلا بد من جوازها بالتيمم القائم مقامها فان قيل يتعين خصوص الفعل فى الوقت انما هو مع امكان المائية واما مع عدم امكانها فهو عين المتنازع فيه قلنا هذا من المصادرات ضرورة ان المامور به بامر اقم الصلوة لدلوك الشمس انما هو الادائية لا غير والمفروض عدم حصر شرط صحة هذه الصلوة بالمائية بل هى مع امكانها والترابية مع عدم امكان المائية فلا يجوز التاخير ها من وقتها لتعذر المائية مع وجود البدل بالضرورة وان رجع الى هذا ايضا استدلال جماعة على المشهور بعموم التيمم اى عموم شرعيته للعجز العادى عن اداء الصلوة مع المائية ولو لعدم وفاء الوقت حسبما قررناه فلا باس به ولا يخدش فيه علو مبنية ترتب شرعيته على العجز عن المائية ولم يثبت فى الفرض عجزه لوجود

وعلم وفاء الوقت بالاستعمال او مع علم حصول الماء مع

بعموم الامر بالصلوة للمشهور والمقاصح الاستدلال

الماء مع القدرة على استعماله واما الاستدلال عليه في المنتهى وتبعه في الحدائق وغيره باخبار دلت الماء والتراب واحد وما كان بمعناه بتقريب
ان التشبيه يقتضي المساواة في الاحكام الا ما خرج ففاسد جدا اذ مع امكان منع افادته عموم المساواة بوجه يشمل هذا الحكم كما بنى عليه بعض
لا يجدي مع معلومية كون مشروعيته مترتبة على العجز عن المائية ولم يتحقق الشرط في المقام الا ان يدعى افادة تلك الاخبار عموم شرعيته
لكلما عجز عن اداء الصلوة مع المائية ولو لضيق الوقت فيكون هو سند الاثبات لما منع بقول ولم يتحقق الشرط في المقام فان اراد ذلك
الخونساري بما احتمله في تعليقته بقوله الا ان يقال ان تلك الاخبار تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافها وعلى هذا فالاصل شرعيته
الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وما نحن فيه غير ظاهر عدم تحققه انتهى فلا باس به والا فهو دعوى واضح بطلانها بعد معلومية كونه مرتبا على
العجز عن المائية باتفاق الكتاب والسنة والاجماع وانما التامل هنا في تحقق العجز واما الاستدلال عليه باستصحاب وجوب الصلوة
عليه فيما استقر الخطاب لا تصح الا مع الطهور والمائية متعذرة فيتعين فعلها مع الترابية فالاستناد اليه المشهور فتحد وثمان الواجب
كانت الصلوة المقرونة بحالة الطهارة المائية خاصة وهي ساقطة عنه قطعا لعدم امكانها فانقطع الاستصحاب فتامل اللهم الا ان يوجه
الخطاب بالتقريب المتقدم فلا مناقشة لكن الخطاب بنفسه باق لان الوجوب مستصحب واما تقرير الوجه الثاني فهو ان الاية دلت على ان
وجود الماء مناف لشرع التيمم لقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا ومفهومه نفي التيمم ان وجد الماء كان الماء حاضرا لديه او حيث يناله
بالسعي لصدق وجدانه غاية الامر امتناع اداء الصلوة مع المائية فيسقط الاداء لانتفاء الطهور المشروع بخرج من هذا العموم ما ورد فيه الجواز
مع وجود الماء كالمرض المخوف من استعماله ونحوه ويبقى محل البحث وكان هذا موعده وجه المنع ولذا لم يطرد هذا الخلاف في غير
الطهارة المائية من سائر الشرايط وان زعم اطراده فيها الكركي كما تسمعه والجواب ان المراد من الوجدان في الاية هو عدم التمكن من استعماله
حسبما مر الاشارة اليه ونزيده توضيحا ان المفسرين اختلفوا في المراد من قوله ان لم تجدوا ماء فمن بعضهم حمله على الظاهر منه عرفا ولغة
من عدم وجدان الماء وعليه فرخصة التيمم لمن وجد الماء ولم يتمكن شرعا من استعماله كالمريض ونحوه موكول بيانها الى السنة وعن
محققيهم من الخاصة والعامة بل حكى اطباقهم على كون المراد عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا والاول وان يرجح بملاحظة اصالة
الحقيقة لكن ذكر المرضى في الاية يرجح الثاني بل يصرفه عن الاول اذ يلزم مع ذكره ارادة الاول اما تخصيص خطاب لم تجدوا بغير المرضى مع انهم
يجدون الماء غالبا وهذا يبعده عد المرضى من الاصناف الاربعة المتعقبة بقيد ان لم تجدوا ابتنى واحدا او تخصيص المرضى بغير الواجدين
منهم للماء وهو كذلك في البعد مع ان ذكره حينئذ حشو مع ذكر المسافر والمائن بر لبيان غير الواجد للماء لعدم خصوصيته له من حيث السفر عند
الامامية فلا بد من ارادة المرضى من حيثية تعذر استعماله وح فليحمل ان لم تجدوا ماء على ان لم تتمكنوا من استعماله ليصلح قيدا لجميع
الاصناف الاربعة المذكورين قبله ليتسق الكلام ويبقى صحة دعوى امكان كون المراد عدم التمكن من استعماله من حيث هو استعماله وح
الفرض تمكن من استعماله عادة ولم يثبت عدم تمكنه شرعا ويندفع بظهور السياق في كون المراد ان لم تتمكنوا من استعماله للقيام الى
الصلوة لعلومية ارادته من استعمال الماء الذي تضمنه قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حسبما فرغنا عنه في مقام اثبات كون وجوبه
غيريا واقتضاء عطف الجملة المتضمنة لان لم تجدوا عليه نحو التقابل والتقسيم الظاهر من السبك كون المراد اذا قمتم الى الصلوة فان تمكنتم
من الغسل بالماء للصلوة فاغسلوا وان لم تتمكنوا من الاستعمال الغسل بها فتيمموا فيعود الى الخطاب الحاصل بملاحظة الامور الاربعة
المتقدمة وقد عرفنا ان قضية اخلال الخطاب ليس هي قول المشهور وعندي ان الاولى في الاية كون ان لم تجدوا بمعناه الظاهر من عدم
الوجدان والوجدان فيه بالمعنى الاعم منه فعلا كالحاضر لديه او قوة كالموجود في مكان يمكن اتيانه وكونه قيدا للاصناف الثلاثة الاخيرة
دون المرضى واستقلال الجملة وان كنتم مرضى في افادة ان كنتم ممنوعين من الغسل بالماء للمرض لانه الظاهر جدا من قول اغتسلوا بالماء وان
كنتم مرضى فتيمموا فلا يحتاج الى قيد ان لم تجدوا والمرضى مثال لكل معذور شرعا عن الاستعمال خص بالذكر لان المرض اظهر صوره ومن
لم يجد ايضا مثال لكل معذور عادة سواء كان التعذر لعدم وجود الماء او لوجوده مع امتناع استعماله بوجوه الموانع وعليه يكون
التقسيم في الاية بين صنفين المعذور شرعا في استعمال الماء ومعبر عنه بالمرضى والمعذور عادة ومعبر عنه بمن لم يجد الماء ويدخل في
القسم الثاني عدم وفاء الوقت باستعماله للصلوة حسبما عرفت وقد ذكر لهذا القسم الثاني اصنافا ثلاثة على تقدير كون او في وجاء
على ظاهرها الا بمعنى الواو ليشمل المسافر والحاضر والمحدث بالاصغر والاكبر ولا ينافيه جريان بعضها كالمجيء من الغائط ولمس النساء
في القسم الاول ايضا ويبقى على تفسيرنا هذا ايضا دعوى كون المراد من الصنف الثاني تعذر استعماله من حيث هو استعمال وعدم

وفاء الوقت ليس منه واندفاعها ايضا بظهور السياق المتقدم تقريره والاية على هذا التفسير شاملة لجميع من يسوغ له التيمم وبه يتفق حكم الكتاب
والسنة والاجماع في هذا الباب بخلاف عدم جعل عنوان الصنفين مثالا لانه موجب للتعارض بين الاية وسائر الادلة لوقوع التقييد في الاية
بالشرطية النافية لمشروعية التيمم عن غير مورد الشرط بالمفهوم وليس الحمل على المثال في كل من الصنفين ببعيد من سياق المقام بل هو الظاهر
لكون الاول على حد قوله توضأ واغتسل اذا قمت الى الصلوة وان كنت مريضا فتيمم ولا ريب في ظهوره في ارادة ان كنت ممنوعا من استعمال الماء
لمرض فتيمم والمفروض ان المرض لا خصوصية له قطعا فالمقصود ان كنت ممنوعا والثاني ايضا بعد معلومية كون مدخلية الماء انما هي
للتوضي والاغتسال لا بمجرد وجوده في الكون فلا ريب في ظهور قوله ان لم تجد ماء تتوضا وتغتسل فتيمم في ارادة ان امتنع عليك التوضي والاغتسال
بالماء فتيمم سواء كان الامتناع لعدم وجود الماء او لوجوده مع امتناع استعماله ولعله مراد المفسرين بما تقدم عنهم ايضا من كون المراد من
عدم وجدان الماء هو عدم التمكن منه لا استعمال لفظ الوجدان في معنى التمكن ثم لا يخفى ان تفصيل المحقق الثاني الذي جعلناه قولا ثالثا
ناظر الى الوجه الثاني من الوجهين المقررين لمنع التيمم كما يفصح عنه عبارة جامع المقاصد حيث انه بعد اختيار وجوب استعمال الماء في
المسئلة معللا بانتفاء شرط التيمم من عدم وجدان الماء مع عدم ثبوت ان فوات الاداء سبب لمنع استعماله شرعا قال نعم لو كان الماء بعيدا
بحيث لو سعى اليه خرج الوقت تيمم وصلى مع الضيق فلا اعادة عليه لعدم صدق الوجدان ح انتهى وفي هذا بعض ان المانع في نظره هو وجود الماء
لظاهر الاية وانه صادق مع حضوره بخلاف البعيد المحتاج الى السعي ويتوجه الايراد عليه بانه على تقدير كون المراد من الاية عدم الوجدان لا
عدم التمكن فالمراد هو الاعم من الحضور قطعا لوجوب طلبه وشرائه مع امكانهما على من لا يجده فعلا بل يجب بالضرورة والاجماع تحصيله
نفده بجميع الصور مع الامكان وعدم الضرر والمشقة كما ستعرفه في المسائل الاتية فكيف يناط التيمم في الاية بمجرد عدم حضوره وان تولى
الخونساري في التعليقة قال الظاهر ان الاية الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظاهر صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وفي
حواليه ضرورة انه على تقدير وجوب الوضوء فيما عدا صورة حضور الماء فعلا يتوقف على اقامة الدليل من اجماع او نص في كل مورد من موارده
وهذا لا يلتزمه من له ادنى انس بمذاق الفقه ولذا كان بناء الاصحاب على انه واجب مطلق بالنسبة الى تحصيل الماء وصار الاصل عندهم وجوبه
الا في مواضع الضرر او المشقة او فوات وبالجملة الصورتان اللتان فصل بينهما المحقق الثاني يجب مساواتهما في الحكم اما بوجوب التيمم او الطهارة
المائية ووجوب المائية متعذر للاجماع على وجوب التيمم فيما ضاق الوقت عن السعي الى الماء وتصريح حسنة زرارة المتقدمة في مقدار
الطلب به ايضا فليتعين وجوب التيمم كيف لا ومشروعية التيمم انما هي للمحافظة على اداء الصلوة في الوقت قطعا الا لا تعذر المائية في غير الوقت
فكيف يرضى بترك ادائها مع التيمم لمجرد وجود ماء يساوي فقده لاداء استعماله الى وقوعها في خارج الوقت ثم لو كان مجرد وجوده مانعا
من التيمم كيف وجب التيمم اجماعا مع وجوده بمكان يفوت الوقت بوصوله مع انه في كل منها موجود وقدرة استعماله حاصلة والاستعمال
في كل منهما مؤد الى خروج الوقت فينبغي اتحاد حكمهما لا محالة والفرق الذي ادعاه الخونساري بين الصورتين بقوله في التعليقة ان وجوب
الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي الى الماء مع بعده ايضا وان خرج الوقت
لما في البين من البين بغير انه لا بين الا بعد ما بين المكلف والماء في الثاني دون الاول الموجب لصدق وجود الماء عرفا في الاول دون الثاني
بزعم انه مدار وجوب المائية حسبما حكيناه عنه وهذا مع اندفاعه بما ذكرناه من كون المراد بالوجدان في الاية هو الاعم من الحضور الفعلي
فيما مثناه بان في صدق ما هو المدار في الاية لا يدفع الايراد بانه لو لم يرض بالتيمم مع وجود الماء فلم رضي به مع وجوده في مكان يحتاج
الى السعي وما الفرق بين الوجودين مع ان استعماله في كل منهما مؤد الى خروج الوقت وبما قررناه من الجواب عن الوجهين المذكورين يتبين
اندفاع ما قرره بعض لتوجيه قول المخالف من ان الوقت كسائر شرائط الصلوة والامر دائر في محل البحث بين فقدان احد الشرطين من الطهارة
المائية والوقت ولا معين لترك الطهارة المائية فلا دليل على وجوب الصلوة في الوقت بالتيمم وقد اوضح عنه الخوانساري في التعليقة بقوله
الصلوة في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم براءة الذمة بادائها الا بنص من الشارع فان مرجعه الى الوجهين
المذكورين والجواب تعين ترك الطهارة المائية والصلوة بالتيمم لدخوله في العجز العادي عن استعمال الماء للصلوة وقد افادت الاية
سببيته للتيمم حسبما قررناه ومع المماشاة والتنزل نقول مراعاة الوقت اهم من الطهارة المائية عند المزاحمة بل لا يعامل الوقت معاملة الشرط
وان كان ما يتوقف عليه الصحة اذ هو من مشخصات الفعل وبه تتنوع الصلوة ادائية وقضائية والفعل المتشخص به هو المشروط بالطهارة
المائية ان امكنت وبالترابية ان تعذرت وح مزاحمة الطهارة المائية له كمزاحمتها لذات الصلوة فان قيل لا باس بمزاحمتها له لان المشروط عدم

معوية بن ميسرة عن الرجل فى السفر لا يجد الماء يصلى ثم اتى بالماء وعليه شئ من الوقت ايمضى على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة
قال يمضى على صلوته فان رب الماء رب التراب قال وهو مطلق فى نحو من دخل بركوع وبغيره ثم اورد نحوها من روايتى ابى بصير وصحيحة ابن
مسلم معللا فى بعضها بان رب الماء رب الصعيد وقد فعل احد الطهورين قال وهذا التعليل يدل على المنع من الاعادة مطلقا وكذا
ما فى ذيل حسنة زرارة المتقدمة من قوله فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم ويصل فى اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه قال
وهو مطلق فلا يتقيد بالركوع وهذه الادلة عدا روايتى ابن حمران والرضوى مزيفة اما ما اورده فى المنتهى من الاخبار فلان ظاهرها
الوجدان بعد الفراغ وبعضها كالصريح فيه واما عموم التعليلات ففيه ان سبيله سبيل عموم خبر ابن حمران مقيد بالخبرين الاتيين المصرحين
بالانصراف ما لم يركع مصروف عن ظاهره بوجوده فى ذيل احد الخبرين المصرح فيه بالاعادة ما لم يركع فانه قرينة ارادة التعليل لعدم
الاعادة بعد الركوع فى تلك الاخبار لا مطلقا ولا اقل من وهنه به واما حرمة ابطال العمل فلان المراد العمل المحكوم بالصحة ولو الذى
لم يظهر بطلانه من عموم الادلة وبالجملة ما لم يكن له مبطل فى الظاهر غير قطع التامل وهذا قد ظهر بطلانه بالنظر الى عموم نصوص الانتقاض
بوجدان الماء فالقطع ح بطلان لا ابطال ودعوى عدم الظهور منها الخروج هذا العمل من عمومها من جهة عدم التمكن من الاستعمال شرعا
دورية لتوقف عدم تمكنه ح على كونه ابطالا وتوقف كونه ابطالا على الحكم بعدم ظهور عموم الانتقاض بالوجدان له فان قيل ظهور عدم
بطلانه غير متوقف على ما ذكر بل كاف فيه الاستصحاب قلنا لا يكفى مع وجود عموم الوجدان لتحكيم عموم النص على الاصل كما هو الدأب
ومن الغريب ان الفاضل فى المنتهى عكس الدور فقال العجز الشرعى موجود هنا لتحريم قطع الصلوة بالاية ولا يمكنكم الاستدلال على قطع
الصلوة الا بعد بيان كونه قادرا وذلك لا يتم الا بعد بيان جواز القطع وهو دور انتهى ونحن نقول العجز الشرعى موقوف على حرمة
الابطال وهى موقوفة على عدم البطلان وهو موقوف على صحة التيمم وهى موقوفة على العجز الشرعى وهو دور ولعدم الفرق فيه بين
قلة الواسطة وكثرتها واما دعوى تحكيم عموم منع الابطال لانه انما يتبين بطلانه واقعا الا بالنظر الى ظاهر الادلة فواضح البطلان لان
الحكم بالبطلان فى ابتداء العبادة الشخصية بفقد سائر الشروط انما مستند الى اقتضاء عموم الشرط ومحكم على استصحاب الصحة ومنه
تبين تزييف الاستدلال باستصحاب الصحة لا ما فى الرياض وغيره من معارضته باستصحاب الشغل لتحكيم الاول عليه عندنا فى امثال
المقام والاستناد الى بعض عمومات اخر كعموم يكفيك الصعيد عشر سنين وعموم البدلية وعموم ما ورد من النهى عن الانصراف
فى الصلوة حتى يجد الريح وغير ذلك مما في الحدائق والبرهان وغيره مع كون بعضها الطلاقه منساقا لحكم اخر غير محل البحث كلها كعموم اية
اليسر مزيف بلزوم التخصيص بالخبرين الاتيين المصرحين بالقطع ما لم يركع ولا زال هكذا يثبت المبطل بنص معتبر ثم حكم على العموم
كظهور تزييف ما في الحدائق بعض اهل القول الثانى لمدعاه من اصالة الشغل وعموم الانتقاض بوجدان الماء وعموم اشتراط الصلوة
بعدم الوجدان للزوم التخصيص بما تقتضيه خبر ابن حمران ولو تيمم القطع ما لم يركع هنا منه لنسيان الاذان والاقامة الممنوعة قطعيتها
كعموم شرطية الطهارة للاجزاء كالجملة اللازم التخصيص ايضا بالخبر المذكور وان ترجح على مقابله فانحصر الامر فى النظر فى النص المخصوص
بالمقام من خبر ابن حمران والرضوى مع ما استند اليه للقول الثانى من صحيحة زرارة قلت لابى جعفر ان اصاب الماء وقد دخل
فى الصلوة قال فلينصرف ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض فى صلوته فان التيمم احد الطهورين وخبر عبد الله بن عاصم المروى فى الكافى
والتهذيب بطرق متعددة وفى مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب على بن محبوب عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم فى الصلوة فجاء
الغلمان فقالوا هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض فى صلوته اما النظر فى السند فرواية زرارة
ليس فيها شئ والثانية فيها عبد الله بن عاصم وهو غير متعرض لحاله فى الكتب الرجالية الا ان المحقق فى المعتبر قال ابن حمران اشهر فى العدالة
والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم وهذا منه يقتضى تعديله لابن عاصم بل بالمفروغية عنده عن عدالته لكن ابن حمران اعلى
وهو كاف فى التزكية فى الرجال وفى سنده ايضا الحسن بن الحسين اللؤلؤى والصدوق ضعفه لكن وثقه النجاشى وهو كاف فى تزكيته
ولذا لم يقدح فيه المحقق مع اختياره القول المشهور بل رجح عليه خبر ابن حمران لاشهرية فى العدالة واما رواية المشهور فالكلام فى
فضالة الرضا معروف والخبر الاخر فيه محمد بن حمران والراوى عنه محمد بن سماعة وهما مشتركان بين الثقة وغير الثقة لكن قيل الظاهر منهما
بالقرائن هنا هو ابن حمران النهدى وابن سماعة الحضرمى الثقتان مع ان الراوى عنهما ابن ابى نصر وصرح الشيخ فى العدة بانه لا يروى
الا عن الثقة وربما يشهد له تصحيح الخبر فى المعتبر والحبل والذخيرة فالظاهر عدم الباس بسنده كخبر ابن عاصم لكن فى مقام التعارض لا شك

فى مسئلة من لم يجد الماء

فى ان سند نص الجماعة لمكان زرارة اعلا من سند نص المشهور ولا يساوى علو شان زرارة فى المرجحية بمجرد دعوى اشهرية ابن حمران من ابن
عاصم فى العلم والعدالة خصوصا مع ان سند ما فيه زرارة معتضد بسند ما فيه ابن عاصم وسند ما فيه ابن حمران معتضد بسند فقه
الرضا واما النظر فى الدلالة فدلالة الرضوى على المضى قبل الفراغ بنحو العموم والاطلاق فيقيد بقوله ما لم يركع واما خبر ابن حمران
فقوله دخل فى الصلوة عام لزمان ما قبل الركوع وما بعده واما قوله ثانيا حين يدخل فى الصلوة فالمراد من المضارع فيه ليس المستقبل
قطعا بملاحظة المضاف اليها من كلمة حين وارادة الحال القاصية بارادة وجدان الماء حال الشاغل بالدخول من تكبيرة الافتتاح بعيدة جدا
وبعد تعذر ارادته اى جزء ما بينها وبين الدخول فى الركوع محتملة وان كان ارادة الاقرب الى التكبيرة فيها ظهور ما لكن ليس تعيينها بذلك
الظاهر فهو التزام بما لا يلزم بل المانوس بمذاق الشارع فى امر الصلوة يعرف من التغيرات والتبدلات المرخصة فيها ما لم يركع انه هو حد
المضى ونفوذ حقيقة الصلوة وبالجملة مع التزام التجوز المتجوز فيه اما مجمل وقوله فى الخبرين ما لم يركع مبين وظاهر وما لم يركع صريح ويجب
حمل المجمل على المبين والظاهر على الصريح ويتعين الجمع كذلك بين النصين دون ما تكلفه الفاضل فى المنتهى من حمل الدخول فى الصلوة
فى نص الجماعة على ارادة الدخول فيما يقارب الصلوة من مقدماتها كالاذان والاقامة والركوع على ارادة نفس الصلوة من باب اطلاق
الجزء على الكل وما وجه به فى المعتبر من حمل الامر بالرجوع ما لم يركع على الاستحباب قال لمع العمل بالاولى يمكن تنزيل الثانية على الاستحباب
ولا مكان هذا الحمل رجح العمل بخبر ابن حمران اذ معه يمكن العمل بالاخر ولو استحبابا بخلاف ما لو عمل بالاخر فلا بد من طرح المقابل وقد
عرفت ان التقييد ليس طرحا مع عدم الشاهد على شئ من المحملين وكذا التكلفات الاخر بخلاف الجمع بما ذكرناه فانه غير محتاج الى شاهد مع
امكان حمل اخر له شاهد من التصريح فى ذيل خبر ابن حمران بعدم جواز التيمم فى السعة فيمكن بملاحظته كون الحكم بالمضى فيه مبنيا على عدم
امكان التطهر بالماء مع الاستيناف فى الوقت وهو خارج عن محل البحث لما تقدم من الاتفاق على وجوب المضى فى الصلوة ح فيحمل
هذا الخبر على الصلوة فى الوقت المضيق والخبرين على فعلها فيما اتسع الوقت للقطع والاستيناف مع المائية ومن هنا يتبين عدم اعتضاد
خبر ابن حمران بالشهرة لامكان بناء فتوى المشهور على ايجابهم على من فرضه التيمم الصلوة فى ضيق الوقت وكذا باجماع السرائر لاحتمال بنائه
على وجوب المضايقة الذى هو مظنة الاجماع بل هو ظاهره ودعوى الاجماع عليه هناك كما قيل مع كون مساق دعواه الاجماع هنا كما
اخر كما قيل وبعد ذلك كله هب ان الخبرين فى الدعوى بين نصان متكافئان ويتعارضان بنحو التباين ولا مرجح ولا مفاضلة يكفى فى بنائنا
العمل على خبرى زرارة وابن عاصم موافقة خبر ابن حمران لمذهب العامة ففى المنتهى نقل وجوب المضى مطلقا عن مالك والشافعى واحمد
وداود وابى ثور وابن المنذر وخبر التفصيل مخالف لجميع مذاهبهم اذ لم ينقل من احد منهم فاتضح بحمد الله رجحان المصير الى التفصيل واما
باقى الاقوال فغير مستندة الى دليل معتبر لا ستناد ما مر عن الاسكافى كما قيل الى الجمع بين ما تضمن الرجوع بعد الركعة كخبر الصيقل رجل
تيمم ثم قام يصلى فمر به نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قلت انه قد صلى صلوته كلها قال لا يعيد ومثله فى الرجوع بعد الركعة
خبر زرارة وما تضمن المضى بعد الركعتين كصحيحة زرارة وابن مسلم المتقدمة وفيه مع اختلاف الخبرين فى الحكم للامر باستقبال الصلوة بعد
التطهر فى اولهما وبالبناء على الركعة الواقعة منه بعد التطهر فى ثانيهما ان ضعف سند ما من غير جابر مانع من التعويل باثبات حكمها حتى يجمع
بينهما مع الصحيحة المتقدمة الموما اليها ثم من مكافئتهما لما تقدم من نص الجماعة والمشهور المشتركين فى عدم الاعادة بعد الركعة وما
عن سلار الى ان التكبيرة هى الافتتاح واما افعال الصلوة الذى به يتحقق الدخول فيها فهو القراءة وفيه مع معلومية صدق الدخول بالتكبيرة
شرعا وعرفا انا نرى ان القراءة قد تسقط عذرا فيتحقق الدخول بغيرها ... وما عن ابن حمزة الى عموم انتقاض التيمم بوجدان الماء
مع انه لا صلوة الا بطهور ابتداء واستدامة وفيه وجوب التخصيص بنص الخاص المعتضد وما مر عن الذكرى من استحباب الاعادة الى حمل
الامر الوارد فى النص عليه وفيه مع منافاة استحباب الاعادة للاتفاق على وجوب المضى فيما لا يسع الوقت حسبما مر اليه الاشارة بل منافاة
استحباب الاعادة قبل الركوع للقول المشهور كما اختاره بعضهم لبناء قولهم على حرمة الابطال والا لجاز القطع فضلا عن ان يستحب فهو
متمكن من المائية شرعا وعادة ومعه كيف يصح التيمم المعلوم اشتراطه بتعذر المائية وتكلف لتوجيهه ... اللوامع قال ولا يضر منافاة
استحباب الاعادة لما ذكرناه من الاحتجاج بعموم النهى عن ابطال العمل اذ المنافاة بينهما اقل من المنافاة بينه وبين حملها على الوجوب فلا احتجاج
بل بعموم نهى الابطال على نفى وجوب القطع يصح على ان قطع النظر عنا اى عن نهى الابطال لتخصيصه بها اى بخبرى زرارة وابن عاصم
على الحملين اى كون الامر فيهما للوجوب والاستحباب لا يضرنا لكفاية ما عداه من الادلة فى ثبوت المطلوب انتهى قلت ان تم الاخير من كلامه

وهو قوله على ان قطع النظر عنه الخ مع الغض عما فيه ايضا من اشكال اجتماع الوجوب مع استحباب الترك فلا يتم اولا من قلبه منافاة حرمة الابطال لجواز القطع من منافاة حرمته لوجوب القطع ضرورة عدم اجداء اقلية المنافاة بالنسبة مع فرض تحقق اصل المنافاة اذ المنافاة ليست من جهة جواز القطع وحرمته بل من جهة اقتضاء جواز القطع تحقق التمكن من الطهارة المائية ومعه ينتقض التيمم فهو انما يجب القطع اذ لا صلوة الا بطهور ولا يتفاوت بين جوازه الذي في ضمن الوجوب والاستحباب ففي غاية الغرابة القول باستحباب قطع الصلوة قبل الركوع كما عن واسطة ابن حمزة ايضا وكذا جوازه مطلقا كما عن بعض من اختار قول المشهور ولو بنية من ناسي الاذان وسورة الجمعة ومريد درك الجماعة ولكونه كمن شرع في الصيام ثم وجد الرقبة مع بقاء حكم التيمم وان تكلف لتوجيهه بالتزام انتقاض التيمم بالوجدان وان جاز اتمام تلك الصلوة به تعبدا للنص الخاص الوارد بالمضي فيها على عموم اقتضاء انتقاض التيمم بطلان الصلوة لكن مرجعه الى تبعيض الطهارة لهذه الصلوة وغايته اخرى اجتماع الصحة والفساد في طهارة واحدة او الى اجزاء صلوة بلا طهور وواحدهما ابعد من الاخر وعلى كل حال التفصيل بين صلوة المغنية عن الاعادة وغير المغنية ان القطع في الثانية اولى من الاعادة وفيه مع عدم ثبوت غير المغنية عندنا حسبما تبين منع الاولوية مع وجود الفرق بينهما بالقطع المستلزم للابطال وعدمه والتفصيل بين الفريضة والنافلة جواز قطع الثانية على كل حال دون الاولى وهو حسن وعليه فالتفصيل الذي اخترناه بين ما قبل الركوع وما بعده مخصوص بما كان في الفريضة

الكفارة

تنبيهات

تنبيهات احدها انه بناء على وجوب المضي اما مطلقا كما نسب الى المشهور او مع الوجدان بعد الدخول في الركوع كما نسب الى الجماعة هل عدم انتقاض التيمم مخصوص بتلك الصلوة التي هو فيها دون غيرها ويظهر اثر الانتقاض بالنسبة الى الغير فيما لو صادف فراغه من تلك الصلوة فقدان الماء فيجدد التيمم اذا اراد الدخول في صلوة اخرى ام يعم عدم انتقاضه فلا يجدد لانه لم ينتقض قبل الفراغ وبعده غير واجد للماء قولان يحكى الاول عن الشيخ في المبسوط والفاضل في التذكرة والمنتهى وابن فهد في الموجز وان قيل عبارة المبسوط غير صريحة فيه وهو محكي عن فخر المحققين والثاني قواه في المعتبر وهو المحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولعله الاقوى لان ايجاب المضي في الصلوة دليل عدم انتقاضه اذ لا صلوة الا بطهور وبعد الفراغ لا ماء حتى ينتقض فالتيمم باق على صحته وكلما كان المكلف على تيمم صحيح استباح كل غاية حسبما مر وللشيخ صدق التمكن من الماء والمنع من ابطال العمل لا يخرجه عن حقيقة التمكن والوجدان لانه صفة حقيقية لا تتغير بالمنع الشرعي والاذن في اتمام الصلوة معه حذرا من الابطال يختص بها ولا مانع من بطلانه بالنسبة الى غيرها وفيه ما مر من ان المعتبر هو التمكن عقلا وشرعا والثاني لم يتحقق لمكان المنع من الابطال فلم يبطل وتبين الثمرة بين مقالة الشيخ وغيره في مس كتابة القران حال الصلوة فعلى ما قواه في المعتبر يجوز و على ما عن المبسوط لا يجوز ومنه يتوجه الايراد على ما في الجواهر من اختياره مقالة المعتبر التي قضيتها جواز المس مع اختياره فيما تقدم عدم جواز المس في اثناء الصلوة الواقعة بالتيمم من جهة ضيق الوقت من استعمال المائية لاتحاد المدرك فيهما من وجود المانع الشرعي فيهما معا وان كان المانع هنا من حرمة القطع وهناك حرمة تفويت الاداء ودعوى الفرق بان اشتغال الطهر بالماء هنا عين الابطال المحرم وهناك مستلزم للفوات المحرم من المجازفات وفي اللوامع انه بناء على استحباب القطع قبل الركوع الحكم كما ذكر اي ان الاذن بالاتمام انما هو لحفظ التيمم وبقاء الاباحة الا ان قول الشيخ يقوى ح لانتفاء المنع من استعماله عقلا انتهى وفيه ان انتفاء المنع من استعماله كيف يوجب انتقاضه للغير وكيف يبقى اباحته لهذه الصلوة ان هو الا تدافع بين وان قيل بوجوب انتقاضه مطلقا لكن النص اذن بالاتمام قلنا انه ن اشرع صلوة بلا طهور وهذه التكلفات بل التمحلات ليست باولى من التزام تخصيص عموم الانتقاض بوجدان الماء بغير الواجد في الاثناء بعد الدخول في الركوع وعموم حرمة الابطال بغير الواجد قبل الركوع والمخصص رواية زرارة وابن عاصم ثانيها لو ذكر واجد الماء في الاثناء ان عليه فائتة حيث يجب الترتيب على المختار يعدل الى الفائتة ويمضي فيها مع التيمم وعلى مقالة الشيخ وجهان عدم العدول لانتقاض التيمم بالوجدان عنده لغير هذه الصلوة ويشترط في العدول بقاء الطهارة بالنسبة الى المعدول اليها وحيث لا يبقى يتعذر العدول فيسقط مراعاة الترتيب والعدول لان المعدول اليه بدل عما هو فيها من الصلوة بجعل الشارع للعدول والمحكوم بالصحة هو نوع هذه الصلوة الاعم منها ومن بدلها لا شخصها معينا ولعل الاوفق بالادلة الاول لظهور قوله يمضي في صلوته في تمام ما بيده ثالثها هل يجري حكم المضي مطلقا او اذا وجد بعد الدخول في الركوع فيما اذا وجد في اثناء النافلة ام يختص باثناء الفريضة صرح جماعة بالعموم لترك الاستفصال في الاخبار ومنافية التمكن من المائية عقلا وشرعا بملاحظة جواز قطع النافلة باذن الشارع بالمضي في مطلق الصلوة ولو النافلة مع انه لا صلوة الا بطهور وقوى في المدارك القطع مطلقا كما في الجواهر ايضا واحتمله في نهاية الاحكام وتردد

في التذكرة بين الوجهين ولم يرجح احدهما ولعل الاقوى القطع مطلقا لتمكنه من المائية عقلا وشرعا وما امر فيه بالمضي ظاهر في ارادة الفريضة لظهور الامر به في الوجوب لا يجب اتمام النافلة وحمله على المجاز مع عدم الشاهد ليس باولى من تقييد الصلوة فيه بالفريضة بل الثاني مع انه ارجح اظهر في المقام وان شئت فقل ابقاء الصلوة في هذا النص على اطلاقها وجعله باطلاقها مخصصا لعموم انتقاض التيمم بوجدان الماء ليس باولى من تقييد الصلوة فيه بالفريضة بل الثاني اولى اولا لظهور السبك في ارادة الفريضة وثانيا لانه لا محذور معه لا تقييد للصلوة ويبقى معه عموم الانتقاض بوجدان الماء على عمومه بناء على كون المراد من الوجدان التمكن شرعا وعرفا وفي الفريضة غير متمكن شرعا واما لو بقيت الصلوة على عمومها وجب تقييد عموم الانتقاض بالوجدان في النافلة لتمكنه عرفا وشرعا لجواز قطعها وهو في غاية البعد ومع ذلك يلزم التجوز ايضا بارادة مطلق الرجحان من الامر بالمضي رابعها الاقرب الموجب للمضي يحصل بالفراغ من تكبيرة الاحرام كما هو ظاهر تعبير الجماعة كما في الشرايع من قوله يمضي ولو تلبس بتكبيرة الاحرام كما في عبارة فقه الرضا واظهر من الشرايع القواعد حيث قال ولو بعد التلبس بتكبيرة الاحرام وصرح به في اللوامع ايضا وعليه فيرجع قبله لكن ظاهر البيان عدم الرجوع بمجرد الدخول في التكبيرة وان لم يفرغ منها وفي اللوامع ان ضعفه ظاهر خامسها ظاهر المشهور حرمة الرجوع مطلقا وربما حكى بعضهم جوازه وعن اخر استحبابه قبل الركوع وقد سمعت نقلها وهل له العدول الى النافلة حيث يحرم القطع فيعدل ثم يقطع بعد التسليم على الركعتين او قبله جوزه الفاضل في التذكرة والقواعد لان فيه الجمع بين عدم ابطال الفريضة وادائها بافضل الطهارتين ولشرعه في ناسي الاذان ومريد درك الجماعة فهنا اولى ومنعه الاكثر بل قال في الذكرى جواز العدول من منفردات الفاضل وفي حواشي الايضاح نعوذ بالله ان لم يكن عليه قضاء واستند للمنع في الكشف بانه ابطال لا يشرع الا فيما عليه قاطع وفي اللوامع جوازه يوجب جواز الابطال بغير واسطة العدول وهو لا يقول به قال ومنع التسوية بينهما مكابرة وقال فيه ايضا وحمله على ناسي الاذان ومريد فضيلة الجماعة قياس باطل ولعله الاظهر سادسها اذا تيمم الميت بدلا عن تغسيله هل ينزل الصلوة عليه منزلة تكبيرة الاحرام من المتيمم الداخل في الصلوة الفريضة حتى اذا وجد الماء بعد الصلوة عليه لم يبطل تيممه بل لا يجب تغسيله بل يبطل ولا ينزل منزلتها فيجب التغسيل لان التيمم طهارة عذرية وقد زال العذر والوقت باق اذ لم يدفن بعد فيجب الغسل وكذا اذا يمم عن بعض اغساله او غسل بعضها او ناقصا عن الخليط وقد مضى الحكم في محله في غسل الميت

الحكم الرابع من احكام التيمم

الحكم الرابع لو تيمم الجنب بدلا عن الغسل ثم احدث بالاصغر بما يوجب الوضوء اعاد وتيمم بدلا عن الغسل وان وجد ماء بقدر الوضوء لا يتوضأ به بل يتيمم بدل الغسل عند المشهور بل بغير خلاف الا ما يحكى عن المرتضى في شرح رسالته وعن المفاتيح متابعته وفي الحدائق تقويته من ايجاب الوضوء عليه ان وجد ماء بقدره والا تيمم بدلا عن الوضوء ويحكى عن السيد في غير شرح الرسالة موافقة المشهور واطنب في شرح المفاتيح واللوامع في النقض والابرام في رد مقالة السيد لكن لم ار فيهما شفاء العليل وحاصل كلامهما كغيرهما بناء قوة مقالة السيد وقول المشهور على كون التيمم رافعا للحدث فيقوى قول السيد لان هذا المتيمم ما لم يتمكن من الغسل غير مجنب لم يحصل منه الا حدث صغير فلا موجب لغير الوضوء او التيمم بدله او كون التيمم مبيحا لا غير فيقوى قول المشهور لان هذا المتيمم مجنب لكنه مستبيح للصلوة بتيممه واذا احدث بالاصغر ارتفعت الاستباحة وبقي مجنبا والجنب اذا اراد ان يستبيح الصلوة لا يستبيحها الا بتيمم بدل الغسل قال في شرح المفاتيح وبالجملة ان كان الجنب المتيمم جنبا في حال تيممه كما هو مقتضى الاجماع والاخبار لانه لا مانع من صلوته من طرف جنابته الموجودة بسبب تيممه تعين ما في المعتبر وغيره من كلمات القوم ولا يتوجه كون التمكن من استعمال الماء حدثا وحصول الجنابة من دون حدث ويصح مذهب السيد لا مذهب القوم انتهى والذي اراه ان السيد على تقدير ان يكون مذهبه الرافعية كما يعطيه استدلاله في شرح الرسالة حيث قال الجنب اذا تيمم ثم احدث بالاصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله ولا يجزيه تيممه انتهى وان كان يتوجه مقالته ولا يخرج عن الاجماع بناء على ارادته كونه رافعا الى غاية معينة لا مطلقا كما صرح به في المدارك وبناء على كون الثاني هو الذي مخالف للاجماع دون الاول فان الغاية هي وجدان الماء او الحدث وان غايته رافعيته لكل من الحدثين بتجدد ما يوجبه فاذا حصل الاصغر ينتهي اثر رافعيته له دون رافعيته للاكبر فيجب تجديد رافعه من الوضوء او التيمم بدله لكن توجيه هذه المقالة غير منحصر في دعوى الرافعية بل على ما امكن في الذكرى من ارادة السيد من رافعية الحدث استباحة الصلوة كيلا ينسب السيد الى مخالفة الاجماع يمكن ايضا توجيه القول بعدم اعادة المتيمم الحدث

الا التيمم بدل الوضوء بان يقال لا اخلاف في رفع التيمم مانعية الجنابة ولم يحصل الا حدث اصغر ولا دليل على عود مانعية الجنابة بحدوثه
فلا يجب الا ما يوجبه الحدث الاصغر من الوضوء فان قيل انه بوجود الحدث الاصغر يرتفع استباحة الصلوة قطعا وبارتفاعها يبطل تاثير
التيمم رفع مانعية الجنابة فتعود المانعية قلنا نعم انما يرتفع قطعه استباحة الصلوة لكن لا يقطع معه بارتفاع عدم مانعية الجنابة لا مكان
بقاء عدمها وانما يبطل به اثر التيمم بالنسبة الى مانعية الحدث الصغير وهو كاف في ارتفاع استباحة الصلوة فان التيمم المفروض كالغسل له اثر
بالنسبة الى مانعية الحدث الكبير واثر بالنسبة الى مانعية الحدث الصغير والتفاوت بين الغسل والتيمم الذي بدله ان اثر الغسل رافعية الحدث
واثر التيمم رافعية مانعيتهما وعلى هذا فهذا المتيمم بعد صدور الحدث الاصغر منه لا يدخل في الصلوة ويدخل في المسجد وقد صرح في
المهذب البارع بان هذا المتيمم قبل التيمم الثاني يباح له دخول المساجد وقرائة العزائم عند السيد لا عندنا انتهى نعم يبطل اثر التيمم بالنسبة
الى رفع مانعيتهما معا بالتمكن من ماء الغسل وبالجملة بناء ابطال هذه المقالة التي محل البحث هنا مع قطع النظر عن كونها من المرتضى القائل
بالرافعية او من غيره وتوجه على القول برافعية التيمم ولو الى غاية وعدم الرافعية غير متجه لما عرفت من امكان توجيهها على تقدير عدم الرافعية
ايضا فالذي ينبغي ان يجعل مبنى المسئلة هو النظر في ناقض التيمم وان الناقض لكل تيمم هل هو ناقض مبدله خاصة فالتيمم الواقع بدل
الغسل في غسل الحيض الذي معه تيمم اخر بدل الوضوء وكذا في غسل الجنابة لا ينتقض بالبول والغايط فاذا احدث بها وبنحوهما من الاحداث الصغار
يدخل المسجد لا يدخل الصلوة والتيمم الواقع بدل الوضوء ينتقض بها وبنحوها او يلاحظ في الناقض للتيمم الغاية المنوية له فكل غاية ينتقض
التيمم الواقع لها بالحدث المنافي لتلك الغاية دون الحدث الغير المنافي لها فالواقع بدل غسل الجنابة للصوم ينتقض بالوطي المنافاة للصوم
ولا ينتقض بالنوم وكذا الواقع لغسل الحايض لارادة الوطي بناء على وجوبه له ينتقض بحدث الجنابة لعدم منافاة الجنابة لوطي الحايض
او ان مطلق الحدث صغيرا كان وكبيرا ناقض لكل تيمم سواء كان بدل الغسل او الوضوء الواقعين لكل غاية من الغايات فعلى الاخير يتعين
مقالة المشهور بخلافه على الاول ويقرب منه على التقدير الثاني ايضا ويشعر ما سمعته من عبارة المهذب ايضا ببناء القولين في محل
البحث على ذلك ولعل الاوفق باطلاق الادلة من الوجوه الثلاثة هو الاخير فالحايض المتيمم عن غسل الحيض ووضوئه بتيممين اذا احدث
بالاصغر انتقض تيمماهما معا واعادتهما معا والمتيمم عن الوضوء خاصة او الغسل خاصة اذا احدث بالاصغر او الاكبر انتقض تيممه بل عبارة الخلاف
قد تعطي دعوى الاجماع عليه حيث قال لو احدث المتيمم من الجنابة حدثا اصغر انتقض تيممه اجماعا كاطلاق ما تضمن من الاخبار انتقاض
التيمم بالحدث كصحيحة زرارة عن الباقر ع ولا باس بان يصلي الرجل بالتيمم الواحد صلوة الليل والنهار كلها ما لم يحدث ويصيب ماء
ومثلها موثقة السكوني عن الصادق ع وكذا اطلاق معقد الاجماعات على انتقاض التيمم بالحدث ووجدان الماء ويساعد اراده منهما
ذلك فتوامر في هذه المسئلة فان استقامة قول المرتضى على تقدير كون التيمم مبيحا لا رافعا بل واستقامة قول المشهور على تقدير كونه رافعا
الى غاية حسبما حكيناه عن المدارك وبناء على كون الغاية هو وجدان الماء او الحدث مطلقا فان المتيمم اذا احدث ولو بالاصغر يتحقق
الغاية وعاد الحدث المرتفع ولو الجنابة ولعله من هنا ذهب في المدارك مع اختياره الرافعية الى غاية قول المشهور هنا ولا تدافع كما اورد عليه
في شرح المفاتيح كل هذا دليل عدم بناء فتوامر هنا على الرافعية والمبيحية فليس الا على ما ذكرنا من كون الناقض مطلق الحدث لا ناقض
مبدله خاصة وهذا الحكم من انتقاض مطلق التيمم بمطلق الحدث مما هو اوفق بما تقدم من كون التيمم نوعا واحدا سواء وقع بدلا عن الوضوء
او الغسل منتقضا بجميع الاحداث اذ لو كان بدل كل منهما صنفا او نوعا براسه لكان الاولى انتقاض كل منهما بما ينتقض به مبدله وتلخص مما
ذكرناه كون الاقوى ما عليه المشهور من وجوب اعادة التيمم بدلا عن الغسل الا ما استدل به من رواية الحلبي عن الرجل يجنب ومعه قدر
ما يكفيه من الماء لوضوء ايتوضا بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم ونحوها مما تضمن ان الجنب لا يتوضا ان كان عنده ماء يكفي الوضوء دون
الغسل لظهورها فيمن وجد الماء قبل التيمم عن غسل الجنابة ولا لصحيحة زرارة متى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن
جنبا بتقريب اشتراط الوضوء فيها بعدم الجنابة لظهورها في ارادة غير الفرض من المتيمم الواجد للماء ومعلوم انه يغتسل ان كان جنبا او
يتوضا ان كان محدثا مع رجوع دعوى المرتضى الى كونه مرتفع الجنابة الى وجدان ماء الغسل او حدوث جنابة بل المامر من انتقاض مطلق التيمم
بمطلق الحدث فيعود الى حالته قبل ان يتيمم ووظيفته التيمم بدل الغسل الحكم الخامس انه لا ينتقض التيمم الا بما ينتقض الطهارة المائية من
الاحداث فانما يكون مطلق الحدث ناقضا لمطلق التيمم الواقع لاية غاية حسبما استظهرناه من النصوص ومعقد الاجماعات ويكون ناقض كل
تيمم هو ناقض مبدله لا غير او هو ما ينافي الغاية المنوية له لا غير على الوجهين الاخرين ووجود الماء الكافي بمبدله دون القاصر عن كفايته

فيما ينتقض به التيمم ومع الطهارة المائية التيمم

مع اعتبار التمكن من استعماله دون ما لا يتمكن منه عادة او شرعا حسبما مر تفصيله ولا ينتقض بغيرهما كخروج الوقت عند الامامية خلافا لبعض العامة
فقال بانتقاضه بخروج الوقت لكونه طهارة ضرورية فتتقدر بالوقت كطهارة المستحاضة وهو باطل نصا لما مر من قوله يصلي به صلوة الليل و
النهار ومن عموم التحديد بالحدث واصابة الماء وفتوى للاجماع على عدم انتقاضه بذلك وهذا مما لا ينبغي التامل فيه انما التردد في اشتراط
انتقاضه بوجدان الماء ببقاء التمكن من استعماله عادة وشرعا بقدر زمان فعل الطهارة الواجبة عليه وعدم اشتراطه فان فيه قولين
اولهما ظاهر المنتهى والمدارك وجماعة بل في الجواهر نفي القول الثاني لكنه صريح الرياض ونسبه في اللوامع الى جماعة وجعلا الثمرة في فقد
الماء بعد الوجدان قبل مضي زمان يسع فعل المائية تعليه اعادة التيمم على القول باشتراطه للمشترطين استصحاب الصحة ولان الوجدان الذي
لا يدوم بقدر استعماله في التطهير بمنزلة العدم فهو في الحقيقة غير متمكن حسا وللقائل بعدم الاشتراط اطلاق المستفيضة المتضمنة لانتقاضه
باصابة الماء كالصحيح قلت فان اصاب الماء ورجى على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد
التيمم وخبر العامري عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك
فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل
وفي رواية ابي ايوب اذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم الى غيرها قلت اطلاق كل من القولين لا يخلو عن تسامح وفيه ابهام واجمال ينبغي كشفه
وتنقيحه فنقول ان اراد المشترط عدم الحكم بالانتقاض الا بعد مضي زمان بقدر فعل التطهير وان لم يتطهر فيه بحيث يكون امره بالتيمم باقيا
الى مضي الزمان كما يقتضيه ظاهر التعبير باعتبار مضي زمان يسع الفعل فهو باطل بل بمجرد وجدانه يحكم في الظاهر نظرا الى استصحاب
بقائه بانتقاض التيمم ويترتب احكامه مراعيا ببقاءه بقدر الفعل فان فقد قبله انكشف انه لم يكن في الواقع منتقضا لكون الحكم بالشرط
قبل الانكشاف بالطريق الشرعي من الاستصحاب فيستتبع اثره الى ان يتبين الخطاء وان اراد النافي للاشتراط عدم اعتباره في الواقع بحيث
يحكم بالانتقاض منجزا وغير مراعى كما يقتضيه جعل الثمرة في الرياض انه اذا فقد قبل مقدار الزمان وجب تجديد التيمم فهو ايضا باطل لان وجود
الماء مع امتناع التطهير به يجوز لابتداء التيمم قطعا لانه بمنزلة العدم فهو غير ناقض له ايضا لاستمراره لاتحاد المدرك والنصوص المذكورة غير
منافية ايضا لذلك لظهورها جدا في الماء المعتقد بقاءه بقدر التطهير خصوصا قوله مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر لكمال ظهوره في انه
لو لم ينتظر لاغتسل ومثله محكوما بالانتقاض حتى يوجد انه في ظاهر الحال بل هي ظاهرة في بقاء الماء بقدر الفعل ومنكشف فيه الانتقاض قبل تبين
البقاء واقعيا الا بتغير بانكشاف الفقدان مطلقا فالصواب ان يقال انه بمجرد وجدان الماء وظهور انه متمكن من التطهير به يترتب على التيمم
احكام الانتقاض تشاغل بالتطهير ام لم يتشاغل فان بقي الماء مقدار زمان الفعل يتبين الانتقاض الواقعي ايضا فلو فقد بعده وجب تجديد
التيمم وان فقد قبل ذلك المقدار يتبين انه لم ينتقض ونحل به في العبادة من غير تجديد وهذا هو الموافق للادلة الماضية من تفسير
لم يجدوا في الاية بلم يتمكنوا من استعماله في الغسل والوضوء المتقدم ذكره حسبما سمعت منا في محله وان مجرد وجوده مع عدم التمكن منه
ليس ناقضا قطعا لان نقضه بالماء ليس محض التعبد بل من جهة التمكن من المبدل الاختياري فيبطل البدل الاضطراري وهذا مما لا مجال لانكاره
وكل من الملاقين اراده من غرائب الكلام خصوصا ما في الرياض القاضي باطلاقه عدم اعتبار الزمان والحكم بالانتقاض وان علم من اول
الوجدان عدم البقاء بقدر زمان التطهير نعم في اللوامع اعترف بعدم الانتقاض لو علم كذلك ولعل ما في الرياض ايضا منزل عليه لكن يرد
عليه ظهور التدافع بينه وبين الانتقاض والتجديد لو انكشف بعد عدم البقاء وان اطنب فيه في توجيه الفرق نقضا وابراما ومحصله
التفاوت بانه اذا علم اولا عدم البقاء لا يتوجه خطاب الدخول والتشاغل بفعل التطهير المائية فلا موجب للحكم بالانتقاض وان كان
مع لم يجزم بذلك حتى قال في اخر كلامه ولولا الانتقاض في زمان التشاغل بالمائية لزم جواز مس خط المصحف بتيمم ذلك قبل مضيه لانه
طهارة صحيحة غير منتقضة والتزامه مشكل انتهى لكنه ليس بمشكل بل مقطوع بعدم جوازه حال التشاغل بالمائية فمن وجب عليه المس وكان
متيمما واجدا للماء يحرم عليه المس الا بعد التطهير به قطعا لصدق التمكن من استعمال الماء نعم هو حرمة ظاهرية قبل تبين البقاء وعدمه
فان فقد قبل تمامية التطهير به انكشف عدم حرمته من البدو ومع ان النصوص مصرحة بها اي بوجوب التشاغل بمجرد وجدان الماء
وانتقاض التيمم بالوجدان والاصابة مع التمكن منه في ظاهر الحال قلت قد عرفت مقدار دلالة النصوص وعدم ظهورها فيما ينافي ظاهرية الحكم بالانتقاض
بل ولو فرض عدم ظهورها فيما ذكر وجب حملها عليه لما عرفت من اشتراط امكان فعل الطهارة المائية في نقضها في عدم تاثير التيمم ان لو وجد
المحدث قبل ان يتيمم ماء يعلم عدم بقائه ليخاطب بالطهارة المائية كلا بل وظيفته التيمم ومتى لم يرد منه الا التيمم ابتداء لا ينتقض به التيمم الموجود

بعدم اشتراطه وعدم الاعادة على القول الصحيح

الواقعي ايضا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك من كون الانتقاض صحيحا

استمرارا ودعوى الفرق في ذلك بين الابتداء والاستدامة بكون هذا الوجدان ناقضا اشرعا ومجوزا مجازا ممنوعة خصوصا مع محاولة الفرق بينهما كذلك من النص بدعوى اقتضاء ان لم تجدوا الماء فتيمموا بان لم تتمكنوا من استعماله في التطهير عدم شرعه ابتداء من جهة ان مورده هو حالة الابتداء واقتضاء اطلاق النص الذي مورده حالة الاستمرار لمكان التعليق فيه للانتقاض على مطلق الوجدان الحكم بالانتقاض بمجرده وظاهره النقض الواقعي وجه الجواز فيه مع اقتضاء الاطلاق المذكور الانتقاض بالوجدان وان علم بعد عدم بقائه بقدر الفعل وهو معترف بعدمه ولعله لذا لم يعترف به في الرياض انه نحو هذه الروايات الثلث قد عرفت ظهورها في وجدان الماء الباقي بقدر التطهير به وغيرها من المستفيضة المعلقة للانتقاض على الوجدان كالصريحة في كون المراد ذلك ايضا ففي حسنة زرارة فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وفي صحيحة يعقوب اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد وفي صحيحة ابن سنان وحسنة الحلبي اذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته الصلوة وفي صحيحة الحلبي فاذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلوة وفي موثقة ابن اسباط اذا اصاب الماء وصلى وقت قد مضت صلوته وتطهر لغيرها فان الامر بالاغتسال او الوضوء بعد الوجدان والاصابة قرينة فرض بقاء الماء بقدر فعلهما مع ان الظاهر من الوجدان فيهما هو الوجدان الذي في الاية فما كان المراد منه في الاية هو المراد منه في النصوص ايضا بل ينبغي القطع بارادة ذلك لما اشرنا اليه من ان الوجدان ليس ناقضا من حيث هو لان الطهارة لا ينقضها الا الحدث بل من حيث حصول التمكن به من الطهارة المائية ومعها تبطل الترابية وهذه الحيثية لا يتفاوت فيها الابتداء والاستدامة كيف لو كان من حيث هو ناقضا لا يبقى الفرق قطعا بين ما علم بقاؤه بقدر زمان التطهير او علم فقده او جهل حاله وقد اعترف بالفرق بل وغيره ايضا ملتزم به قطعا لغاية شناعة التزام الانتقاض بماء يعلم عدم امكان التطهير به ولعمري ان مثله شناعة التزام الانتقاض بمجهول الحال بعد انكشاف حاله بعدم امكان التطهير به وان قال في اللوامع ان انتفاءه اي التكليف بالمائية القاضي ببقاء التيمم في صورة العلم بعدم التمكن لا يوجب انتفاءه مطلقا لكنه مجرد منع للمساواة من غير بيان الفارق ولعل الذي اوهمه الفرق انه مع العلم ابتداء بعدم البقاء غير معقول توجه خطاب بالتشاغل اصلا فلا موجب للحكم بالانتقاض ولو في الظاهر كما يعطيه كلامه من ان ظاهر الخطاب باستعمال الماء يثبت التكليف بالشروع و ايجابه للانتقاض ظاهر ودعوى ظهوره انما هي بملاحظة عدم اجتماع البدل والمبدل ثم يدعي انه متى حكم بالانتقاض لا يعود بعده و لو انكشف عدم البقاء بل يجب التجديد ولكنه غير ملتفت الى ان هذا ليس من الحكم الظاهري المعهود في باب الاجزاء بل هو من تخيل الخطاب وبينهما من البون ما لا يخفى ضرورة ان ذلك ميزانه هو ما يمكن ان يخاطب به ويمكن ان يرضى به الشارع بدلا عن الواقعي اذا تبين الخطاء ولذا صار مظنة الاجزاء وبنى على الاجزاء جماعة وهنا لا يحتمل ارادة غسل عضو واحد مثلا قطعا فهو من باب تخيل الامر وما كان من قبيله لا يترتب عليه اثر بعد تبين الخطاء اصلا ولا فرق بينه بعد الانكشاف وبين معلومية عدم البقاء ابتداء في عدم دخوله تحت الارادة فلا فرق ايضا في عدم الموجب للحكم بالانتقاض وبعد هذا البيان لا اظن مجالا للتأمل في اشتراط نقض الحكم بانتقاض التيمم ببقاء التمكن شرعا وحسا بقدر زمان التطهر بالماء سواء تشاغل فعلا ام لم يتشاغل ثم لا يخفى ان عدم التمكن الشرعي لا يكفي فيه حرمة استعمال المائية حرمة تشريعية فلو فرض التمكن من الماء حيث لا امر بالطهارة المائية اصلا لا وجوبا ولا استحبابا وبقي مقدار زمان التطهر به انتقض التيمم جزما فان فقد بعد توجه الخطاب جدد التيمم لا يقال انه صادق عليه عدم التمكن شرعا من التطهر بالماء لانه تابع الامر لانا نقول اطلاق الانتقاض بالوجدان في النصوص ماض بدونه وان الحكم مدار القدرة العادية والعذر الشرعي ملحق بها تنزيلا له منزلة العذر العادي والذي ينافي القدرة العادية ولو بالتنزيل هو المنع من الشارع لا عدم الامر منه فما لا يمنعه باق تحت الاطلاق واما اذا كان منع استعمال المائية من جهة الضدية لواجب مضيق فان قلنا بكون الضد منهيا عنه صح التيمم ولا اشكال من عدم تعلق منع به من الشارع ومن ملازمته ترتب الاثم معه وان لم يكن به ولعل الاقوى مراعاة الثاني لكفايته في التنزيل والالحاق بالمعذورية المذكورة وان كان على تعذيره الاقدام والاتمام طهارة صحيحة الحكم السادس انه يجوز التيمم لصلوة الجنازة وان كان مع وجود الماء وقد تقدم الكلام فيه مفصلا في صلوة الاموات فراجعها الحكم السابع انه اذا اجتمع ميت و محدث بالاصغر وجنب كان الموجود هناك من الماء قدر ما يكفي تطهير احدهم دون غيره ولا يمكن الجمع بين تطهير الثلاثة ولو بالترتيب بان يتوضأ مثلا به المحدث ثم يغتسل به الجنب الخالي من النجاسة ثم يغسل به الميت فقد وقع الخلاف في تعيين المقدم منهم للايثار بالماء ومعلوم ان فرضه فيما لا يكون لاحدهم ما يوجب اختصاص الماء به لكون تمام ملكه ونحو ذلك فانه يجب صرفه في طهارته ولا يجوز بذله لغيره مع مخاطبته بها وكذا اذا كان مبذولا للمتقدم وكان مباحا فعليه الاستباق الى حيازته او معرضا للبيع وامكنه الاستباق الى شرائه الى غير ذلك وفرضه يتحقق

في جواز ... اطلاق البدل

فيما كان الثلاثة مشتركين في ملكيته ام كان لغيرهم وبذله للثلاثة ولا خلاف في انه لا يجب على المالك البذل والايثار كما صرح به جماعة لعدم وجوب اعطاء ماله لمن يجب عليه الطهارة ولا صرفه في تغسيل الميت لما تقدم في محله من ان الواجب لعله دون بذل الماء فمحل الخلاف تعيين من يندب ايثاره بالماء من هؤلاء الثلاثة والامر هين من هذه الحيثية لكون الحكم ندبيا وانما يشكل ما لو تمم من الوصية او البذل لهذا العنوان فقيل انه غير متعين فالثلاثة سواء في ندب الايثار وهو للشيخ ويحكى عن القاضي والحر العاملي ولعل ما في المعتبر من ان ما ذكره الشيخ ليس موضع البحث لانا لا نخالف انهم مخيرون لكن البحث في ان الاولى اولويته لا تبلغ الوجوب لا ينافي التخيير في غير محله لان الشيخ يقول في جواب السؤال لا اولى قال لان الروايات اختلفت على وجه لا ترجيح فيها فحملناها على التخيير وعلى كل حال فيضعف بظهور الترجيح كما تسمعه والمشهور ثبوت اولى فيهم فكيف يقول ان مقالة الشيخ غير موضع البحث واختلف المشهور بينهم في تعيين الاولى بعد اتفاقهم على وجوده في مقابل الشيخ فالمشهور على كونه غير المحدث كما صرح به جماعة فيتيمم المحدث بالاصغر لكونه مقتضى اكثر الروايات ومن اجل ذلك جزموا على عدم كونه الاولى مع اختلاف بينهم في انه هل يختص به الميت فيغسل به او الجنب فيغتسل به على قولين اذ فيه روايتان اشهرهما انه يختص به الجنب وهي اكثرها ايضا لانها ثلاث روايات والاخرى اثنتان فالاكثرية المعتضدة بالشهرة التي صرح بها في الروض والرياض وعن المعتبر وساعد عليها بالتتبع كان ما تضمنته هو الاقوى بعد ان كان الامر الاعتباري الصالح مع الغض عن النص للمرجحية في بعضها معارضا بوجود مثله في الاخرى والروايات الثلاث المشار اليها هي صحيحة ابن نجران ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز ورواية الحسن التفليسي عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ماء يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة وفريضة بدأ بالفرض والمحدث وان لم يذكر فيها لكن لا باس بالاستناد اليها بضميمة الاتفاق على عدم اولوية المحدث وتقريب الاستناد اليها بهذا اولى مما ذكر في المعتبر من انه يتناول المحدث لو يجرد له ذكر قلنا تخصيص الميت بالماء يدل على ان المحدث يتيمم اذ فيه منع الدلالة لان المزاحم المفروض فيها هو الميت والاختصاص به معه لا ينافي عدم اختصاصه به اذا زاحم المحدث والرواية الثالثة رواية الحسين بن النضر الارمني عن القوم من المسلمين يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي احدهما ايهما يبدء به قال يغتسل الجنب ويدفن الميت لان هذا فريضة وهذا سنة والروايتان اللتان في مقابلها احداهما مرسلة قلت لابي عبد الله عليه السلام الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما يكتفى به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال تيمم الجنب ويغسل الميت بالماء والاخرى سندها ضعيف بمضمونها اقول ولا ريب في ضعفه لقصور سندها فلا ينهض باثبات ما فيها فضلا عن مقاومته مقابلها ولم يعرف قائله كما اعترف به بعض وقال في الرياض بل عدم رأى عدم قائل اصلا بترجيح المحدث على الجنب في التنقيح الاجماع على ان الجنب اولى من المحدث ولو اجتمع الميت مع المحدث ففي جامع المقاصد ان اولوية الميت في تردد فيما اجتمع المحدث والحائض وقسيماها وماس الميت وعن المعتبر والتذكرة لو امكن ان يستعمله احدهم ويجمع ويستعمله الآخر فالاولى تقديم المحدث وعن ابن فهد الفاضل لو امكن الجمع وجب ان يتوضأ المحدث ويجمع ماء الوضوء في اناء ثم يغتسل الجنب الخالي من النجاسة ثم يجمع ماءه في الاناء ثم يغسل به الميت لان الماء عندنا باق على حاله بعد الاستعمال وعن ابيان لو كفى الحدث فهو اولى ومراده مع عدم كفايته لتمام الغسل واحتمل صرفه الى بعض اعضاء الجنب لو قصر عنهما اي عن تمام كل منهما تعين الجنب نحو عن التنقيح وفي الكشف اذا لم يكف واحدا منهم فان اوجبنا على الجنب استعمال ما يجده من الماء كان اولى وان كفى الجنب فضل من الوضوء فان لم يوجب استعمال الناقص كان اولى بالبذل لئلا يضيع الفاضل وان اوجبناه عليه احتمل لغلظ حدثه واحتمل الجمع بوضوء المحدث واستعمال الجنب الباقي وعن القاضي ان امكن توضأ المحدث وجمع ما ينفصل منه ليغتسل به مع الباقي الجنب تنبيه ثبوت الاولوية المذكورة للجنب الذي ذكرناه انما هو في ابتداء البذل بمعنى انه ان يؤثر غير الجنب مثلا اما اذا تعين الماء لغيره الاحوج اليه او الاولى به كما اذا اوصى به له او قال بذلته للاحوج منكم او لاولاكم به فاختلف فالمهم فعن الذكرى ان هذه الاولوية مستحبة في المباح ومستحقه في البذل للاحوج والاولى بوصية وشبهها وفي البيان والدروس يختص الجنب بالمال المبذول للاحوج وفي ثانيهما وكذا يقدم على باب المحدثين وفي جامع المقاصد وحكى في فوائد الشرائع وحاشية الارشاد انه اذا بذله باذل للاحوج اختص بالجنب وجوبا وفي ظاهر المعتبر والروض ان من محل النزاع المتقدم ما اذا بذل للاحوج وقضيته ذلك اختصاص الجنب به ندبا كما صرح به في المهذب شرح الكتاب وغاية المرام والتنقيح قال في الاخير لو بذل للاولى به فالافضل تخصيص الاحوج فيتقدم من يخاف التلف ثم خائف المرض ثم خائف الشين ثم العطش الشديد ثم مزيل النجاسة ثم الاقوى حدثا فيتقدم ذو الحدث الكبير على المحدث بالاصغر ثم يرد في الجنب والميت الى غير ذلك قلت ولا يخلو القول في المبذول والموصى به للاولى به باختصاص الجنب به وجوبا من قوة لتنزله على الاولى به شرعا وقد تعين للدليل السابق ولا يبعد لحوق الاحوج اليه به ايضا للظهور الاولوية الثابتة بالدليل

لو اجتمع معه

للجنب في كونها المراعاة الاوجبة ولا ينافيه باقي الترتيبات التي ذكرها المقداد ما بين غير الجنب اذ هي فيما لم يثبت الاولوية الشرعية فلا باس معه بمراعاة العرفية مع ان غالبها شرعية ايضا كما لا يخفى لكن في قوله ان الافضل التخصيص قد يتوجه المنع من كون التخصيص افضل بل هو لازم لتعليق المالك المبذول له على عنوان يتبع مسماه ولا يجوز تخطيه للزوم التصرف بغير اذن المالك وان لم تكن الاوجبية في بعض تلك المراتب بالغة حد لزوم التخصيص في العرف والعادة بل ولا الشرع لا يكاله الى نظر مالكه ولا يلزمه تحري الترتيب الشرعي عز ع راجع مؤلاء على تراب التيمم نفى ترتيبه الاولوية في الماء اليه وجهان من الاقتصار على مورد الدليل من اعواز الماء ومن اقتضاء عموم التعليل ولا يخلو الثاني من قوة الحكم الثامن روى في الصحيح فيمن صلى بتيمم فاحدث في اثناء الصلوة بالاصغر ثم صادف ان وجد الماء قطع الصلوة وذهب وتطهر ثم بنى على صلوته من حيث قطعها واتم فيما اذا كان الحدث لا عن عمد لمكان الصحيحين عن زرارة وابن مسلم عن احدهما في احدهما قلت له رجل دخل في الصلوة وهو متيمم فصلى ثم احدث واصاب الماء قال يخرج ويتوضا ثم يبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم ومثله الاخرى عنهما ايضا مع دعوى شهرتها في المعتبر ولذا اختاره المصنف تبعا للشيخين ومحكي ظاهر الصدوق وابو حمزة وابي عقيل ومال اليه الشهيد منزلين النص على صورة النسيان جمعا بينه وبين ما دل على بطلان الصلوة بالحدث عموما وخصوصا ومقتصرين على مورد النص من المصلي بالتيمم ومصادف الماء بعد الحدث والمشهور على الابطال ثم التطهير والاستيناف لقصور الصحيحين عن مقاومة ما دل على البطلان مما ذكر معتضدا بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية عن الامالي والناصريات والتذكرة والمنتهى وهو الاقوى فيحمل الصحيحان على التقية او يؤولان ببعض التاويلات التي ذكرها الفاضل وتردد في الكتابين بين القولين كما يعطيه ايراده الحكم بلفظ روى مع قوله بعد ذلك ونزلها الشيخان على النسيان ولعل تنزيلهما عليه بدعوى تبادره منهما مع خروج العمد بالاجماع الركن الرابع من اركان كتاب الطهارة في بيان اعيان النجاسات واحكامها اعلم ان النجاسة الخبثية لها اطلاقان احدهما وهو الاثر الحاصل من ملاقاة اعيان مخصوصة وهو المراد من النجاسة المضافة الى العين في قول نجاسة الثوب والبدن مثلا وظاهر قواعد الشهيد وجماعة ان هذا المعنى مجرد حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا والظاهر خلافه لانها تتصف بها الاجسام فلا يكون نفس الحكم بل هي صفة مخصوصة قائمة بالجسم يعبر عنها بقذارة خاصة في نظر الشارع هي السبب لحكمه بوجوب الاجتناب فينبغي تنزيل كلامه على ارادة كونها صفة تنتزع من حكم الشارع بوجوب الاجتناب ومع ذلك يبقى الخدشة فيها بان الظاهر كون النجاسة صفة حقيقية او اعتبارية متاصلة ينبعث عنها حكم الشارع بالاجتناب لا ان حكم الشارع بالاجتناب متاصل وتنتزع منه النجاسة انتزاع الحكم الوضعي من الشرطية والسببية من الحكم التكليفي فان الامر بالاجتناب من القذرة مثلا ناش من قذارتها الثابتة لذاتها بناء على ان الاحكام تابعة للمصالح لا ان قذارتها ناشئة من الامر بالاجتناب عنها فليس لكلامه ان ارتد التنزيل على الموافقة لا الحال على ارادة كونها صفة ينكشف عنها بوجوب الاجتناب لها ثانيهما الثاني على نفس الاعيان الثابتة لها ذلك الاثر وهو المراد من النجاسة الواقعة محمولة للعين النجسة او مضافة اليها في قول الاعيان النجسة وفي قول البول نجس مثلا ولعل اصل هذا الاطلاق من المبالغة في نجاسة الجسم كقول زيد عدل وباعتبار هذا الاطلاق هي عشرة يعني ان الاجسام الثابتة لها تلك الصفة عشرة اولها وثانيها البول والغائط وهما موضوعان عرفيان يخرجان من الحيوان من السبيلين لا كلما يخرج منهما فالماكول الذي لم تتصرف فيه المعدة غير داخل في موضوع الغائط كحب الزرع الخارج من الدبر اذا لم يكن ملوثا اصلا طاهر وليس من الغائط وجعل الفاضل ضابط طهارته ان ينبت اذا زرع وفيه ان تاثير حرارة المعدة فيه قد يمنع من نباته فان الحب قد يعرضه ما يمنعه من نباته ولا يخرج عن الحقيقة فالمدار هو العرف وثبوت النجاسة لها مشروط بقيود بعضها خلافي وبعضها وفاقي منها كونهما مما لا يؤكل لحمه واعتباره في الحكم بنجاسة البول والخرء مما لا ينبغي التامل فيه كما يظهر ذلك تمام الظهور في مقام ذكر حكم ما يخرج منهما من ماكول اللحم في ذيل المسئلة ومنها كونهما من حيوان له نفس سائلة والمراد منها في المشهور ما له دم يخرج منه اذا قطع محله من العرق بدفق لاجتماعه فيه فيندفع بانقطاعه دون ما يخرج من الحيوان بنحو الرشح كالخارج من السمك لعدم اجتماعه في عرق فلا يندفع فانهما لا يحبسان من غير ذي النفس السائلة بلا خلاف يوجد كما صرح به في الحدائق والمشارق ويظهر ايضا حصر الخلاف في طهارته في المنسوب الى العامة في المنتهى والذكرى بل في اللوامع صريح الاجماع على الطهارة وهو العمدة ان ثبت لا ما في المعتبر من ثبوت طهارة ميتته ودمه فكان بوله كعصارة النبات لعدم ثبوت الملازمة ولعل ذكره فيه للاحتجاج به على العامة العمياء حيث يعتبرون القياس ولا دعوى عدم انصراف البول والخرء

في تعداد اعيان النجاسات

الموضوعين فيما دل على نجاستهما اليهما مما لا نفس سائلة له لمنع عدم الانصراف ولا الى جملة منه مما له جسم كبير كبعض الحيتان الغير الماكول ونحوه ونتم في غيرها بالاجماع المركب مؤيدا باعتراف شموله في باب الصلوة في جلود واجزاء وفضلات ما لا يؤكل فليكن هنا كذلك لاتحاد اللفظة فيهما وثانيا لكون الموجود في جملة من نصوصهما عموما لغويا مثل قوله بول كل ما لا يؤكل لحمه ونحو ذلك ولا يجري فيه الانصراف وان ادعى جريانه فيه في اللوامع قال ومنع ذلك في العموم اللغوي مكابرة اذ العرف لا يفهم من كل انسان الا ذا الراس الواحد انتهى و ذكره ايضا في شرح المفاتيح لكن غير جازم به وكان وجهه ملاحظة كون المراد من لفظ الانسان هو ذو الراس الواحد وكلمة كل لا تفيد الا التعميم في مدخولها فيفيد التعميم لانسان ذي الراس ونحوه من المسلم ظهور لفظ الانسان المجرد في ارادة ذي الراس لا لفظ كل انسان مثلا و السر فيه ان غاية الانصراف هو الظهور ولا يبقى مع التنصيص بلفظ الكل او الجميع ويقرر ايضا بوجه آخر موكول الى محله وقال بعد ذلك ان العموم انما هو بالنسبة الى غير ماكول اللحم دون اللحم لو قوع فيه مطلقا وهو مردود بان اللحم في سياق عموم مضاف ولا الانتفاء الاصل الطهارة لانقطاعه بعموم نص ابوال ما لا يؤكل لحمه وبالجملة لا ريب ان لنفس السائلة ليست مدارا لصدق ماكول اللحم وغير ماكول اللحم ولا مدار انصرافه اليه وعدم انصرافه ومع شمول لفظة غير الماكول لما لا نفس له يدخل في النص بل وفي معقد الاجماع غير المصرح بالتقييد بما لا نفس له كحكى اجماع الخلاف والغنية ولا الاشعار نفي الباس عن موت ما لا نفس له في البئر لان المراد فيه التنجس من حيثية الموت في البئر ولا يتحقق الميتة فيما لا نفس له فالاقوى طهارة بول وخرء كلما لا نفس له سائلة للاجماع المستظهر من عدم العثور على مصرح بالنجاسة وما في الجواهر من المناقشة بان عدم الخلاف غير الاجماع وان كان كما يقول لكنه طريق الى العلم بتحققه فان الطريق الى الاجماعات غالبا هو التتبع وعدم العثور على المخالف وهو كغيره في غلب الموارد يعترف بايذانه بالاجماع ولا يقصر هذا المورد عنها مع اعترافه بايذان نسبته الخلاف فيه الى العامة بعدمه هنا فهو مؤكد لعدم وجود الخلاف الذي احرازه بعد التتبع هو الطريق غالبا الى تحقق الاجماع فلا ينبغي التامل في تحققه هنا خصوصا مع عدم تامل في الطهارة وكونه من الضروريات فيما لا لحم فيه معتمد به والقائل بالفرق بينهما كالمقطوع بعدمه وان كان عدم وجود اللحم وقيام السيرة القطعية على عدم التجنب فيهما من نحو الذباب والبق والزنبور والخنافس واشباه ذلك بل الحرج ايضا مما يلائم الفرق لكن القول به منتف فلا ينبغي التامل في الحكم بطهارتهما من جميع ما لا نفس له ومنها فيما كان البول من الانسان ان يكون من غير الطفل الرضيع وهو خلافي والمشهور عدم اعتبار هذا القيد بل لم اجد موافقا للاسكافي في اعتباره في الحكم بالنجاسة في البول وان اوهم التعبير في بعض الكتب كالمعالم والمدارك بكون عدم التقييد به هو المشهور وجوده لكنه ليس كذلك ولذا كان المحكي عن المرتضى والتذكرة والغنية الاجماع على نجاسته بالخصوص هو الاقوى للاجماع المحكي وعموم ما ورد في البول الشامل له وخصوص حسنة الحلبي عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله ونحوها الرضوي المنجبر وللاسكافي خبر السكوني لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين والراوندي عن علي ع قال بال الحسن والحسين على ثوب رسول الله ص قبل ان يطعما فلم يغسل بولهما من ثوبه وهما مع قصورهما عن معارضة دليل المشهور غير منافيين لقولهم لانهم يقولون بعدم الغسل منه لكنه غير مستلزم للطهارة لاختلاف النجاسات في المطهر لها وهذا مطهره الصب عليه عندهم كما هو في الخبر من المعتضدين فلا ينبغي التامل في ضعف خلافه قيل وخبره في بول الحسنين ع معارض بما رواه ابن طاوس ان ام الفضل جائت بالحسين ع الى رسول الله ص فبال على ثوبه فقرصته فبكى فقال النبي ص مهلا يا ام الفضل فهذا ثوبي يغسل وقد اوجعت ابني وفيه عدم التصريح في هذا الخبر بكونه قبل الاطعام وتصريح ما تقدم بكونه قبل ان يطعم فيحمل هذا على ما بعد ان طعم حملا للمجمل على المبين الصريح ومنها ان يكون بول غير الطير وهو ايضا خلافي والقول بالطهارة فيما يخرج منه للشيخ ره وبعض من تبعه والمشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع على نجاستهما من كل ما لا يؤكل لحمه طيرا كان وغيره بل الاجماع على نجاستهما من الطير في ظاهر الخلاف وصريح المسالك الجامعية لابن ابي الجمهور و السرائر وكذا ظاهر التذكرة حيث قال وقول الشيخ في المبسوط بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيفة لان احدا لم يعمل بها والاصرح منها في مصابيح جدي العلامة قال ويدل على ذلك الاجماع والسنة اما الاجماع فالطريق اليه مضافا الى الشهرة العظيمة والفتوى الظاهرة وشذوذ المخالف ممن تقدم وتاخر ونسبته الاصحاب على التنجيس في بعض الطبقات واستمرار علم عليه هو النقل الشايع المستفيض انتهى مضافا الى الاجماعات المحكية على نجاستهما مما لا يؤكل كما في الغنية قال والنجاسات

من بول وخرء ما لا يؤكل لحمه بلا خلاف وما يؤكل اذا كان جلالا بدليل الاجماع ومثله في التذكرة والمنتهى ولا ينافي ارادة ما يشمل الطير من
معقد اجماعهما في ثانيهما بعد ايراد رواية ابي بصير من قوله ان هذه الرواية حسنة الا ان القائل بها الاسكافي فليل عدم اعتنائه في دعواه
الاجماع بقول هذا القليل خصوصا مع معروفية نسبته عنده والى الاجماع المحكي على نجاسة البول والغائط بقول مطلق كما عن المنقيح
وغيره بناء على شمول لفظ الغائط والعذرة لرجيع الطير كما يستفاد من الصحاح والقاموس اذ فيهما فسر كل منهما بالاخر وفسر احدهما
بالخرء واثبت الخرء للطير واما المحكي عن الهروي والطراز وغيرهما من اختصاص العذرة بفضلة الانسان فهو ناش من ذكرهم ان العذرة
اصلها فناء الدار وسميت فضلة الانسان عذرة لانها تلقى في فناء الدار وهذا الكلام غير صريح بل ولا دال على ارادتهم بذلك
بيان ان اسم العذرة مخصوص بفضلة الانسان بل غايته بيان منشاء التسمية بالعذرة وكثيرا كون منشاء التسمية امرا مخصوصا
ويغلب الاسم للاعم كما هو المستفاد من كلام غيرهما ممن تقدم ثم لعل اقتصارهما على ذكر ان فضلة الانسان كان تلقى في فناء الدار
فسميت بها لكونها الغالب مما كانت تلقى فيها من الفضلات دون ارادة الانحصار ولذا قال في المصباح ان العذرة والخرء مترادفان
وما كان هذا الكلام المنقول عنهما ليخفى عليه ثم ان الخرء ثابت للطير في اللغة والعرف والاخبار بلا ريب فالعذرة كذلك لمكان
الترادف ثم على فرض اختصاصها بفضلة الانسان فهما في كلام الاصحاب هنا المراد منهما الاعم كما صرح به جدي في المصابيح وجزم
بارادة الاصحاب منهما هنا الاعم من فضلة الانسان والى الاجماع المستفيض في نجاستهما من الدجاج الجلال وطهارتهما منه اذا زال
ظهوره في كون المناط حرمة اكل اللحم ومما ذكرنا يظهر دلالة الاخبار الدالة على نجاسة البول والغائط على نجاستهما من الطير لشمولها
الخارج منه مضافة الى ما ورد بنجاستهما مما لا يؤكل لحمه منطوقا كحسنة ابن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفي اخرى
عنه ايضا اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه ومفهوما كحسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وقوله في موثقة عبد
الرحمن واما الشاة وكلما يؤكل لحمه فلا باس ببوله ومورد هما وان كان البول لكن يتم في الرجيع بالاجماع المركب بين الحكم بنجاسة البول و
نجاسته المصرح به في الروض وحكى لنا صريحه مع عدم العثور على منكر لهذا الاجماع ممن تعرض لنقله بل ظاهر الحدائق في ابوال الدواب
هو المفروغية عن الاعتراف بهذا الاجماع المركب والتتبع في كلام من تقدم المعاصرين يساعده فما عسى يوجد في بعض كلمات
من عاصرناه من محاولة الفرق في الطير او الخشاف بينهما خطاء منه ومن المفهوم الدال على المقصود عموما موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا
باس بما يخرج منه والنبوي العامي المنجبر ما اكل لحمه فلا باس ببوله وسلحه تصريحا في البول وظهورا في الرجيع فان سلح الطاير رجيعه
ظاهرا او المناقشة بعدم دلالة الامر بالغسل على النجاسة لامكان كونه لعدم استصحابه في الصلوة اجزاء ما لا يؤكل لحمه او غيره لها
ولو لا امر لا نعلمه وانما ثبت كونه للنجاسة فيما هو ثابت بمعونة الاجماع على ان الامر فيه لمكان النجاسة بحيث لا اجماع لا يكون دليلا
كما في الرياض تبعا لبعض من تقدمه مدفوعة بانه فيما ثبت ان كان للاجماع فالمقصود منه اتفاق الاصحاب على فهم كون الغسل في
نحو المقامات كلية للنجاسة لا لخصوص ما هو موجود في رواية رواية او في كل عين من الاعيان الملاقية فلا يحتاج الاستدلال بالامر
في كل موضع الى ثبوت الاجماع على كونه للنجاسة وبناء فهمهم من نحو هذا الامر كليته ذلك معلوم فانه قل ما ورد في نجاسة شيء لفظ انه
نجس وانما ياخذون نجاسته من نحو هذه الاوامر مع انه مع الغض عن الاجماع على كونه للنجاسة نحن نفهم الحكم الوضعي من النجاسة
من هذه الاوامر في نحو المقامات والمناقش في هذا هو عليه ايضا في الموارد على هذا ان تصفحت الموارد تجده كذلك واما احتمال كون
الحكم الوضعي هنا هو ما نفيه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة مع علم اطراده في مثل قطرة بول لامكان عدم منع غيره من
اصطحاب مثلها من حيثية عنوان اجزاء ما لا يؤكل لو لا حيثية النجاسة كوجود نقطة من عرقه او سائر لعابه الرقيقة في ثوبه هو
منفي في الامر بخصوص الغسل الظاهر في ايجاب الغسل تعيينا اذ لو كان لما ذكره الخصم لكفى الامر بمطلق الازالة ولو بالمسح البليغ المزيل
للعين بل لم يكن للغسل محل فيما جف البول على الثوب مثلا فالامر بالغسل تعيينا مطلقا دليل كونه للنجاسة لا لما ذكره الخصم و
المناقشة بكون المفهوم مفهوم وصف وهو ليس بحجة مدفوعة باعتباره في نحو المقام المساق لبيان الضوابط كالقيود الماخوذة
في الحدود والتي لا تزال فصولا مذكورة بعد الجنس لاخراج غير المحدود ومع امكان اتمام المقصود في مثله بجعله من باب تعليق الحكم
على الوصف المشعر بالعلية واوهن من ذلك دعوى ان عدم الغسل من بول كل ما يؤكل في المنطوق هو من سلب العموم الذي يكفي في
انتفائه الايجاب الجزئي فلا عموم في مفهومه لا عموم السلب وجه الوهن ان سلب العموم هنا غير محتمل المعلومية عدم تعلق الغرض

بالمجموع من حيث المجموع لعدم مدخليته فيه لا الاجماع في الطهارة والنجاسة قطعا فالمراد ثبوت الطهارة لافراد الموصوف بهذه الصفة
وتلك الصفة واما دعوى عدم الانصراف الى بول مثل الطير من جهة عدم معهودية البول للطيور غير الخشاف فمدفوعة بدلالة
تسمية البول للطيور في دليل الخصم من الاخبار وفي معقد الاجماعات المنعقدة وسائر فتاويهم على نجاسة بول الطير دليل ثبوت البول
للطير مع انه لا يضرنا عدم وجوده لاغلبها الان ما لم يكن له بول فلا نزاع في نجاسة البول فيه وما هو ثابت موجود فيه كالخشاف وغيره ايضا
يشمله النجاسة من مطلقات البول ولا تمنعه ندرته اللاحقة باعتبار قلة الطير له بول لانها ندرة وجود لا ندرة استعمال مع كفاية اثباتهما
من العموم اللغوي الثابت لبول كل ما يؤكل منطوقا ومفهوما واما المناقشة بعدم ثبوت النجاسة من الاخبار لعامة خرء طير لا بول له بل
لثبوتها فيه بالاجماع المركب بين نجاسة بوله وخرئه بحيث لا بول لا يتحقق الاجماع المركب فيه فمدفوعة بان الاجماع المركب ثابت بين نجاسة
طبيعة البول والخرء يعني كل من قال ان حكم ابوال ما لا يؤكل في الشرع هو النجاسة قال الحكم خرئه ايضا ذلك وهذا او لا لا يتوقف تحققه
على وجود البول في كل فرد مما لا يؤكل فيثبت به نجاسة خرء ما لا بول له ايضا وثانيا اذا وجد البول في طير غير الخشاف كالعلة الظاهر
في جملة من الطيور الكبار جرى فيه الاجماع بين بوله وخرئه ثم تم في خرء باقي الطيور التي ليس يتحقق وجود البول فيه ايضا بالاجماع المركب
بين خرئه وخرء سائر الطيور بل ثبوته في الخشاف كاف للاجماع المركب بين نجاسة خرئه وخرء سائر الطيور ولا يقدح فيه خلاف
الشيخ وقوله بالتفصيل بين الخشاف وغيره لان خروجه بانفراده كما يقتضي به التتبع لعدم العثور على موافق له في هذا التفصيل خصوصا
مع كونه معلوم النسب غير قادح كما لا يقدح لو فرض في اجماع بسيط لكن في المختلف ادعى الاجماع على نجاسة بول وخرء الخشاف وعليه
يتحقق الاجماع المركب بين الخشاف وسائر الطيور لذهاب جماعة الى الطهارة في الطيور غير الخشاف ويندفع بان دعوى هذا الاجماع
من الفاضل مبني على ظاهر ما قطعا كما ستعرفه في رجيع الخشاف ثم هذا الاجماع المركب بين نجاسة البول والخرء يبطل ما مال اليه
الفاضل البغدادي في رسائله من موافقة المشهور في بول الطيور وموافقة الشيخ في خرئها نظرا الى اختصاص مورد نصوص ما لا
يؤكل بالبول فيبقى اصل الطهارة وخبر ابي بصير الآتي في خرء الطير سليما عن المعارض وكذا التفصيل بطهارة خرء الطيور والتردد في
بولها بما ان لم يتم اجماع على نجاسته واستدل القائلون بطهارة ما يخرج من الطيور عموما بحسنة او صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام
قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله معتضدة بنقل المجلسي ره قال وجدت بخط الشيخ محمد بن علي الجبعي نقلا عن جامع البزنطي عن ابي
بصير عن الصادق عليه السلام قال خرء كل شيء يطير وبوله لا باس به ويعاضده ايضا خبر غياث عن الباقر عليه السلام لا باس بدم البراغيث وبول الخشاشيف
وخبر الراوندي عن مولانا الكاظم عليه السلام عن ابائه عليهم السلام ان عليا عليه السلام سئل عن الصلوة في الثوب الذي فيه ابوال الخشاشيف ودماء البراغيث
فقال لا باس وصحيح علي بن جعفر عن اخيه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس لان طهارة
بول الخشاف قاضية بطهارة بول غيره ايضا من الطيور اذ لا قائل بطهارته دون سائر الطيور وهو مردود ولا المنافي المختلف من ان
خبر ابي بصير مخصوص بالخشاف اجماعا فكذا فيما شاركه في العلة وهي عدم كونه ماكولا انتهى لان دعواه كون العلة ذلك غير منتج
فهو قياس ومن هذا نسب اليه دعوى الاجماع على نجاسة بول الخشاف لكن مراده منه اتفاق الشيخ الذي هو خصم في المسئلة ومستنده
بالخبر على طهارة بول الطير على تخصيص ذلك الخبر في بول الخشاف وليس مراده اتفاق الاصحاب بل لا حد وجهين احدهما معارضة خبر
ابي بصير مع خبر داود الرقي سئل الصادق عليه السلام عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي ولا اجده فقال اغسل ثوبك بناء على تمامه في
الخرء بالاجماع المركب المتقدم وفي غير الخشاف بعدم القول بالفرق بين الطيور الا من الشيخ وهو غير قادح والثاني معتضد باعظم
المرجحات من الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع والاجماع المحكي عن الخلاف وغيره حسبما مر مضافا الى اعتضاده بعمومات ما لا يؤكل بل
وعمومات البول والخرء فيجب ترجيحه وان وافق الاول الاخبار الثلاثة الباقية فلا يجدي موافقتها في المكافئة خصوصا مع موافقته
للتقية حسبما ذكره الشيخ في التهذيب في خبر غياث ومع قصور ما في الدلالة فان الجميع ظاهره خارج عن محل البحث لان السؤال
فيه عن الحك ظاهر في كونه من حيثية الفعل الكثير في الصلوة والباس المنفي عنه لا ربط له بالمسئلة مع انه ان لم يكن من حيثية الفعل الكثير
فهو مناف للخصم ايضا من جهة كونه فضلة ما لا يؤكل ونفي باسه في الثوب حال الصلوة غير مستقيم وان كان طاهرا وهذا يرد في
سابقه ايضا وكذا في الاول مع بناء لا باس على عمومه الشامل لحال الصلوة بل لعل الظاهر ما يراد من نفي الباس في نحو هذا السؤال
وورود التخصيص فيه مضعف له عن قوة المعاضدة بلا ريبة وح فليحمل خبر ابي بصير على الطير الماكول جمعا وثانيا في الوجهين معا صفته

او طهارة بول الطير مع

نظر الى تعارض النصين في بولها كما مال اليه في المعالم لكن قيد الزهد في بولها صح

بعموم الغسل من ابوال ما لا يؤكل بضميمة الاجماع المركب لنبه لنجاسة الخرء والتعارض بينهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو ايضا للثانى
من اعظم المرجحات وهو الشهرة بتلك المثابة والاجماع المحكى مع الاعتضاد بعمومات البول والخرء فلعل الاول ايضا على ما ذكرهنا وحكى
فى الطيور وقول غريب من القاضى وهو نجاسة ما يخرج منها كسائر ما لا يؤكل لكن يعفى عن الصلوة فيه ولعل مستنده الجمع بذلك
بين دليل النجاسة والطهارة وضعفه واضح لانه فرع المكافئة ولا يخفى انه بعد ملاحظة الاخبار يوجد التعارض بينهما من حيثية ملاك
الطهارة والنجاسة فيها فيستفاد من بعضها انه ما كول اللحم وعدم ماكوليته كوثقة عمار فى الخطاف الحكم فيها ايضا بطهارة ابوال الدواب
مع الكراهة ولما قال زرارة الليس لحومها احلال الانفال بلى لكن ليس مما جعله الله للاكل فانه ظاهر بكون مدار الطهارة حل اللحم لكن
عدم كونها معدا للاكل اوجب الكراهة كما ان الاستجارة فى الخطاف ايضا اوجب الكراهة ورواتيهما فى ذلك روايتا ابوال ما يؤكل
وما لا يؤكل وبعضدها دوران الطهارة والنجاسة فى بول الجلال وخرءه على الجلل والاستبراء منه ويستفاد من بعضها الاخر
ان المدار الطيران وعدم الطيران كرواية ابى بصير كل شئ يطير ويوافقها روايات طهارة بول الطاير الخشاف بضميمة عدم القول
بالفرق ثم بين عمومى الدوران تعارض من وجه فالمشهور على ترجيح الدوران على الماكولية وعدم الماكولية وجماعة على ترجيح الدوران
على الطيران والاقوى الدوران على الامر الاول لترجح دليله بمرجحات عديدة تبعث مما ذكر فيه بر جيدا واما بول الخشاف وخرءه
فعلى المشهور فيما عداه من الطيور الحكم فيه النجاسة واما على قول الجماعة فما عدا الشيخ منهم يفتى بها وانه لساير الطيور فى حكم الطهارة
واما الشيخ فقد قال فى المبسوط وبول الخشاف نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء اكل لحمها او لم يؤكل انتهى وظاهره الحكم
بنجاسة بوله خاصة وبحو لخرئه فى عموم ذرق الطيور ولم اجد بعد التتبع موافقا له فى هذا التفصيل غير الفاضل البغدادى المعاصر
فى وسائله وعندنا سلامة خبر ابى بصير خرئه عن المعارض وهو مستند الشيخ ايضا فيستدل الطهارة خرئه بما استدل به الجماعة لطهارة
ما يخرج من الطيور ولنجاسة بوله بخبر داود الرقى سئل الصادق عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فاطلبه فلا اجده فقال اغسل ثوبك مرجحا
له على خبر غياث ونحوه لموافقة الاخير للتقية كما صرح به فى التهذيب وفى المختلف نقل عن المبسوط غير ما حكيناه قال قال الشيخ فى
المبسوط بول الطيور وذرقها كلها طاهر الا الخشاف فانه نجس انتهى وظاهر نقله تسوية الشيخ فى الخشاف بين بوله وخرءه فى النجاسة
مع ان عبارة المبسوط بين ما حكيناه ولا تصريح فيه بنجاسة غير بوله واما حكم بول الخطاف وخرءه فيتبع البناء فى حكم لحمه فان كان
الحل فحكمهما الطهارة وان كان الحرمة فحكمها النجاسة والقول بطهارتهما مع حرمة اللحم لمكان رواية عمار عن ابى عبد الله ع قال خرء
الخطاف لا باس به وهو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فاجره يحمل انما كره على الحرمة
اى ان حرمة اكله عارضية من جهة الاستجارة والا فهو بالذات حلال اكله وموجب النجاسة هو الحرمة الذاتية ليس باظهر من ابقاء
الكراهة على ظاهرها اى لا يحرم اكله وانما هو مكروه وكراهته للاستجارة وموجب النجاسة هو حرمة اللحم دون كراهته بل هذا
هو الاظهر فالرواية دليل حل اكله على كراهة مع طهارة خرئه ثم لا يخفى ان مدار حرمة اكل اللحم الموجب لترتب حكم نجاسة البول و
الخرء على الاعم من العارضية باعتبار الجلل فيه تدرج بحمته الجلال كما صرح به جماعة بل فى عدة كتب من الغنية والمختلف والتذكرة و
التنقيح والدلائل والذخيرة كظاهر الكشف دعوى الاجماع على التعميم للحرمة العارضية بين صريح الاجماع وظاهره وان اختلفت عباراتهم
فى الاقتصار على التصريح بالعموم للحرمة العارضية او التصريح مع ذلك بالشمول لسببها لعروض الجلل والموطوئية للانسان وغيرها كما
فى المفاتيح واللوامع او الاقتصار الى التصريح بشمول سبب لعروض الجلل من غير ذكر غيره والمراد فى جميع التعبيرات معنى واحد ظاهرا
من عموم العارضى ايا ما كان وهى الدليل فى العموم مع شمول ما لا يؤكل ولا يعارضه ما تضمن عدم الغسل من ابوال ما يؤكل لعدم الصدق
عليه الان الا بتجوز نعم قد يعارض بنص لا باس ببول الشاة او البقر مثلا لكنه بعد العموم من وجه والترجيح لعموم ما لا يؤكل للاجماعات
المحكية المؤيدة بعدم وجود الخلاف فضلا عن الشهرة العظيمة المحققة المانعة من دعوى انصراف ما لا يؤكل الموجود فى النص و
الفتوى الى غير الماكول باصل الشرع لكن العارض لشمول الادلة هو ما كان موجبا لانقلاب الحكم فى الشرع من الحل الى الحرمة كليا
لاختصاص المتبادر به دون الاثنة الابنى حق كلف دون مكلف كالغصب ونذر عدم الاكل او التضرر به ونحو ذلك ومن هذا القبيل
المشتبه بالمحصور فلا يحكم بنجاسة بوله وخرءه وان حرم اكله المقدمة على خصوص المكلف للشتبه دون غير المشتبه والجلال اذا استبرء طهر
بوله لانقلاب الموضوع عما لا يؤكل موضوع ما يؤكل الذى هو مدار حكم الطهارة والنجاسة واما ما يخرج من ماكول اللحم فلا خلاف

بطهارة الجزء معللا بانه ماكول وكذا حسنة زرارة للحكم فيها صح

وعدم الطيران

فى بول الخطاف وخرءه

فى الجلال

الذى فى النصوص و معقد الاجماعات المستفيضة لماكان كل لان هذه الحيوان الان محرم اكله وصادق عليه ما لا يؤكل صح

فيما عدا خاء جين من المحولات وهى الدواب الثلاثة من الخيل والبغال والحمير وذرق الدجاج وطهارة ما عداه اجماع محصلا ومنقولا
مستفيضا ونصا مستفيضا مما تضمن عموم عدم امر غسل الثوب من ابوال ما يؤكل لحمه وفى بعضها كل ما يؤكل كرواية ابان والشاة وكلما
يؤكل لحمه فلا باس ببوله ومن خصوص الوارد فى بول وروث البقر والشاة والابل واما الدواب الثلاثة فالمشهور شهرة عظيمة مقاربة
للاجماع طهارة بولها وروثها بل الاجماع عليها مستفيض وعن الاسكافى نجاسة بولها منها وكذا عن نهاية الشيخ واختاره الاردبيلى ره و
الجواد الكاظمى والمحدث البحرانى وصاحبه الشيخ سليمان ولا ريب فى شذوذه والاقوى المشهور لعموم منطوق موثقة عمار وحسنة زرارة
وقوية عبد الرحمن النبوى لعامى المتقدمات ومفهوم خبرى ابن سنان المتقدمين دليلا لنجاسة ما لا يؤكل وكذا منطوق
المستفيضة الواردة فى خصوصها وفى بعضها لفظة الدواب الشاملة للثلاثة اما منحصرة فيها كما قد يساعده العرف او وغيرها كما يساعده
اللغة وفى بعضها الحمار ويتم فى الاخيرين بعدم القول بالفصل المعتضد بالشهرة المحققة والاجماعات المحكية والجماعة روايات اخرى
ايضا مستفيضة واكثرها فى البول ويتم فى الروث بالاجماع المركب كصحيحة على بن جعفر عن الدابة يصيب بولها المسجد او حائطه ايصلى
قبل ان يغسل قال اذا جف فلا باس والمراد بتجفيف الشمس وصحيحة عبد الرحمن وفيها الرجل يمس بعض ابوال البهائم قال يغسل بول الفرس
والبغل والحمار واما الشاة وكلما يؤكل لحمه فلا باس ومنها موثقة سماعة وفيها الحمار والفرس قال كابوال الانسان ومنها صحيحة الحلبى
وفيها ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه الى غير ذلك فى البول ويتم فى الروث بالاجماع المركب مع ورود بعضها فى الروث
ايضا ومن جهة كثرتها وصحة سند ما اغترها المحدث البحرانى الذى لا يحتفل بموارد اتفاقات الاصحاب وبعرض عنها بلا اكتراث
وذهاب غفلة عن كون اعراضهم اقوى مانع مرجح هذا الباب شهرة عملهم بالخبر اعظم مرجح فى المضمار وكلما كثر وصح بنو مع اعراضهم
عنه لا تزيده الا وهنا فى الاعتبار فزعم المحدث ان ترجيح اخبار النجاسة فى المقام من ابكار الافكار التى جاء بها الملك العلام و
نحن نعوذ من الابتلاء بمثلها فى استنباط الاحكام ومن الله نايبد من عندك والاستقامة ولو انصف كفت السيرة القاطعة القائمة
على عدم الاجتناب سيما من الروث المساوى للبول اجماعا مركبا لنا مؤنة التمسك بالاخبار فلا مناص من حمل تلك الاخبار المنافية
على ما لا ينافى حكم الطهارة من كراهة الخارج منها وتنزه الاجتناب عنه لا سيما من بولها كما هو مصرح به فى حسنة زرارة عن
احدهما فى ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وظاهرها تعليل
كراهة البول بعدم جعله للاكل فلا يبعد اشدية الكراهة فى من اولها ابوال الحمير لكون اكل لحمها كذلك واما ذرق الدجاج فالمشهور
شهرة عظيمة مقاربة للاجماع طهره بل معقد الاجماعات المحكية على طهارة بول وخرء ما يؤكل الشامل له وفى السرائر ذرق الدجاج
بالخصوص شمول تلك الاجماعات وفى الجواهر عن كتاب صيد الخلاف الاجماع على الطهارة فى خصوصه ويساعده التتبع لعدم العثور على
مخالف سوى الصدوق ولم يتحقق لان ظاهر الفقيه الطهارة والمحكى عن الشيخ فى الخلاف وان كان كذلك فهو عادل عنه كما هو صريح
المبسوط والاستبصار وعن المفيد فى المقنعة ومختصر فيه الخلاف ومستنده رواية فارس بن حاتم القزوينى قال كتبت الى رجل يسئله عن ذرق
الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا وهى مع كتابتها واضمارها ومطعونية القزوينى اشد طعنة حتى عد من الكذابين المشهورين وعدم التصريح
فى لا لنهيها معارضة برواية وهب بن وهب لا باس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب وهى وان كانت ضعيفة ايضا لكنها مجبورة بعمل
الاصحاب وهى مرجحة على مقابلتها بالاعتضاد بالاجماعات المحكية عموما وخصوصا وعمومات ما يؤكل لحمه فلتحمل الاولى على بعض المحامل
من الكراهة والتقية كما قيل وعلى خصوص الجلال ولعل الكراهة فى خصوص الدجاج على تقديرها الاكل العذرات كما هو المشاهد و
من الغريب فى نوع التردد من مستند هذا شانه للمصنف فى الشرايع والثالث من النجاسات المنى وهو الماء الخارج من الحيوان بدفق
وشهوة حسبما مر تعريفه فى موجبات غسل الجنابة وما وجد فى بعض كتب اللغة من تفسيره بماء الرجل او الانسان الشامل للانثى كانه مثال
لكل حيوان ذى نفس وكر اللفرد الشايع منه والا فلا ريب ان حقيقته شاملة لماء كل حيوان ونجاسته من الحيوان ذى النفس اجماع محصلا
فضلا عن المنقول وهو الحجة دون الكتاب من قوله هو الذى ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم ويذهب عنكم رجز الشيطان وان استند
به فى المنتهى والناصريات بناء من الفاضل على ما فى كتب المفسرين من ارادة اثر الاحتلام ومن السيد على ان الرجز والرجس بمعنى واحد فانا
نمنع دلالتها على النجاسة لمكان احتمال ارادة النجاسة المعنوية الحدثية الجنابية فان تراه لم يكن دفع الحدث هو المتبادر من لفظ الطهارة
والتطهير فى لسان الشرع فلا اقل من احتماله نعم الاخبار بنجاسته مستفيضة والمناقشة فى دلالتها من جهة عدم التصريح فيها بلفظ النجاسة

فى نجاسة المنى

بل الامر بغسل الثوب والبدن منه مدفوعة بما دفعنا مثله من اخبار البول والعذرة ومما مر من عمومها بعموم ما ورد في ماكول اللحم من
موثقة عمار كلما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وموثقة زرارة كل شيء مما احل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء
منه جائز غير ضارة بالحكم لان ظاهرهما ان لم يكن كالحديث بهو من اختصاصه في الاولى بالبول والخرء وفي الثانية بالاشعار والاوبار
والجلود ونحوها وسلم العموم للمني فغايتها التعارض مع اخبار المني في خصوص ما يؤكل بتعارض العمومين من وجه ويطلب منه المرجح
وهو موجود لعموم المني لاعتضاده بالاجماعات مع كون المعارض في خصوص ما يؤكل دون ما لا يؤكل والعموم فيه سالم عن المعارض
ويثبت نجاسته فيما يؤكل بالاجماع المركب واما ما ورد من بعض روايات ربما يستشعر منها عدم النجاسة اما مطلقا او يابسا كصحيحة
زرارة عن الرجل يجنب في ثوبه ويتجفف فيه من غسله فقال نعم لا باس به الا ان تكون النطفة فيه رطبة فان كانت جافة فلا باس وفي
دلالتها ما لا يخفى واجود احتمالاتها بعد وضوح الدلالة على الطهارة من كون قيد الرطوبة من جهة ان الثوب نزعه ووضعه ملوما
الى الفراغ من الاغتسال فاخذه للتنشيف به لا ينفك غالبا عن تنجس غير محل المني بملاقاته ان كان المني رطبا ولا يتميز محل الملاقاة
فليجتنب عن كل الثوب كما يجتنب عن سائر المشتبه المحصور واما اذا كان المني جافا فلا محذور من تنجس غير محله بملاقاته فلا باس به وصحيحة
ابي اسامة يصيبني السماء وعلى ثوب فتبله وانا جنب فتصيب بعض ما اصاب جسدي من المني فاصلي فيه قال نعم وموثقته ايضا عن
الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى تبتل قال لا باس واجود ما يدفع به دلالتها احتمال نفي الباس في الاولى لعدم بل تمام الثوب
المستلزم لعدم معلومية كون محل اصابة المني مبلولا بللا سريا وكذا في الثانية لعدم معلومية بلل محل المني مضافا اليه عدم
معلومية اصابة محل المني على تقدير كونه مبلولا لابدنه ورواية علي بن حمزة عن رجل اجنب في ثوبه فيعرق قال لا ارى به باسا قال انه
يعرق حتى لو شاء ان يعصره فقطب الصادق ع في وجه الرجل وقال ان ابيتم فشيء من ماء فانضحه واجود ما يدفع به الدلالة احتمال
كون المراد من الاجناب فيه ان يكون لابسه حين اجنابه فيكون السؤال عن عرق الجنب هذا مع جريان احتمال التقية في جميعها على فرض
الدلالة الواضحة لكون طهارة المني اما مطلقا او اليابس منه من مذاهب العامة ثم لا تقاوم ادلة النجاسة من وجوه شتى اعظمها
اعتضاد تلك بالعمل البالغ مرتبة الاجماع فلا تردد في الحكم والدليل نعم ربما نوقش بعدم انصرافها الى مني غير الانسان ودعواه في حيز
المنع وبما زعم الانصراف في مثل ما ورد من اخباره بنحو صحيحة ابن مسلم في المني يصيب الثوب لانصرافه من جهة فرض اصابة الثوب
لكنه ايضا في حيز المنع لان اصابة الثوب ليس بذلك الصارف المعتبر مع عدم وجوده في بعض الاخبار خصوصا النبوي المنجبر انما
يغسل الثوب من المني والدم والبول وصحيحة ابن مسلم ان الصادق ع ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول والاختصاص فيها
بمني ما له بول لظهورها في ارادة كون هذه الطبيعة اشد من تلك الطبيعة والافراد غير ملحوظة ودعوى ظهورها في ارادة الاشد
من حيثية الازالة لان المني لزج بطيء الازالة كما في الحدائق قال اذ النجاسة لا تقبل التشديد غير مسموعة لظهور لفظ الاشد في نفس
النجاسة والازالة يعبر عنها بالاصعبية والاعسرية دون الاشدية وتفاوت النجاسات ثابتة يكشف عنها كفاية مطلق الغسل في بعضها
وتعدده مرتين وثلاث وخمس وسبع وبانضمام التعفير في بعضها وما في شرح الدروس من انه بعد ثبوت انصراف المني الى مني الانسان
تدل لول الخبر ان منيه اشد من بوله وهو لا يستلزم كون مني غيره كذلك لانه قياس مع عدم تماميته فيما لا بول له مدفوع بابتنائه على نحو
ثبوت انصراف لفظ المني هذا وان ادعاه جماعة من الاعاظم لكنها ممنوعة جدا بل واضح الفساد قطعا نعم لا باس بدعوى عدم انصراف
الاخبار حتى الخبرين من جهة وجود غسل الثوب ومقايسة البول فيهما الى مني ما لا نفس سائلة له وينضم به وجه الاستدلال على طهارة
منيه كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من غير خلاف اجده فيها وان قال في الكشف ان ظاهر الاكثر نجاسته مطلقا لكنه استظهار
من بعض اطلاقاتهم ولذا قال ويمكن تنزيل كلامهم على خصوص مني ما له نفس سائلة انتهى بل تنزيله عليه مما لا ينبغي التردد فيه اذ لم نجد
التصريح بنجاسة مما لا نفس له من احد ولذا صرح بعدم الخلاف في طهارته جماعة بل في مجمع البرهان كان طهارته اجماع وفي اللوامع
كاد ان يكون اجماعا ولا يقدح في استظهار طهارته من مذهب الاصحاب ما وقع للفاضلين من التردد وان صرحا بعده بان الاظهر
طهارته لان نظرهما الى وقوع المني في النص والفتوى مطلقا فانظر الى ما بينه وبين دعوى ظهوره في خصوص مني الانسان من
البون وبالجملة مقتضى الادلة طهارته للاصل الطهارة مع سلامته عن المعارض فيه بعدم انصراف الاخبار اليه وكذا منعقد الاجماع
على نجاسة المني بناء على عدم استفادة الاجماع الصريح من عباراتهم على طهارته مما لا نفس له مؤيدا بطهارة ميتته ودمه فانها عمدة

ما ينجس من

ما ينجس من الحيوان ونفيها عنه امارة كونه في نظر الشارع مما لا ينجس منه شيء ولذا قال في المعتبر ان منيه كعصارة النبات والعين الرابعة
من الاعيان النجسة الميتة وهي بالفتح كما صرح به في المجمع وغيره وفي القاموس انها بالكسر للنوع وعلى التقديرين هي بالتخفيف اعم من بدن
الآدمي وغير الآدمي لغة وعرفا وبالتشديد يختص بالآدمي فعن المصباح الميتة من الحيوان جمعها ميتات واصلها ميتة بالتشديد في ميتة
الاناسي لانه الاصل والزم التخفيف في غير الاناسي فرقا بينهما ولان استعمال هذه اللفظة في غير الآدميات اكثر فكانت اولى بالتخفيف
وكذا في مجمع البحرين والعرف موافق لذلك ايضا والميتة لغة وعرفا ضد الحي سواء خرج روحه حتف الانف او بالذبح الشرعي واختصاص الثاني
بلفظ المذبوح او الذبيحة دون الميتة يتوهم في بادي النظر وفي الحقيقة اطلاق المذبوح لبيان سبب الموت فانه الذبح دون الحتف والا
فيصح بلا شك قول مات بالذبح لا حتف نفسه الا ان يدعى اختصاص لفظ الميتة دون سائر مشتقاتها بغير المذبوح ثم لا يبعد كونه كذلك
في عرف الشرع فعن المصباح والمراد بالميتة في عرف الشارع ما مات حتف انفه او قتل على هيئة غير مشروعة اما في الفاعل او المفعول فما
ذبح للصنم او في الاحرام او لم يقطع منه الحلقوم ميتة لكن في القاموس والميتة ما لم تلحقه الذكاة ونحوه عن الصحاح وعلى كل حال النجس
هو الميتة مما له نفس سائلة من الحيوانات ماكول اللحم وغير الماكول ما يذكى وما لا يذكى من البرية والبحرية من آدمي او غير آدمي دون ما لا نفس
سائلة له فان ميتته طاهرة فالكلام في موضعين احدهما ميتة ما لا نفس له سائلة وهي طاهرة اجماعا مستفيضا بل محصلا لاستقرار المذهب
الآن على ذلك فلا يقدح فيه ما يحكى عن مقنع الصدوق ونهاية الشيخ من ايجاب غسل ما باشر الوزغ والعقرب برطوبة مع عدم صراحته
في نجاستهما بالموت واحتمال حمل غسل ما باشرها على تاكد الاستحباب كالاستثناء المحكي عن الوسيلة والمهذب للماء الذي يموتان
فيه عما يموت فيه مما لا يفسد له في عدم الباس بشربه لاحتمال كونه من جهة السمية كما يفهم من الاخبار في حال الوزغة والعقرب ولو على تقدير
كون الاجتناب حتميا وكذا ما عن الصدوق من حرمة اللبن اذا مات فيه العظاية لاحتمال بعض ما ذكر فيه ايضا كما يحتمله بعض ما ورد بارادة
الماء الملقى فيه بعض هذه الحيوانات فالموت فيه اولى وما ورد بنزح البئر من موته مضافا في الاخير الى ما ورد بعدم تنجس البئر ايضا و
على كل حال الخلاف في طهارة كل ذلك منقطع وفي زمانه ايضا غير مخل بانعقاد الاجماع خصوصا مع معلومية نسب المخالف والدليل
عليها مع الغض عن الاجماع هو المستفيضة منها موثقة عمار وخبر حفص بن غياث وابن مسكان المعول عليها فيما بروايته عند الاصحاب
وصحيحة ابي بصير ورواية علي بن جعفر المنجبر بعضها ان ضعف بما مر والمعتضد جميعا بعمل الاصحاب ففي الاولى سال عن الخنفساء
والجراد والذباب والنملة وما اشبه ذلك يموت في اللبن والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس ونحوها في افادة الكلية
والعموم خبر حفص وابن مسكان الموضع الثاني ميتة ذي النفس والكلام فيها ايضا في موضعين احدهما في ذي النفس غير الآدمي ونجاستها
اجماع المسلمين كما استفاض نقله واجماعنا محقق فضلا عن مستفيضه ومع الغض عنه استدل في المنتهى على النجاسة بتحريمها في الكتاب قال
تحريم ما ليس بمحرم ولا ضرر فيه كالسم يدل على نجاسته والمناقشة فيه واضحة ويدل عليها الاخبار فانها في نجاستها متواترة معنى
متفرقة في ابواب الفقه وهي اصناف منها الواردة فوق حد الاستفاضة في نزح ماء البئر بموت الحيوانات فيه فان قيل كيف
يستدل بها مع اختيار القول بعدم تنجس ماء البئر قلنا مضافا الى ظهور مطلوبية النزح في كونه للتطهير ولو الاستحبابي بل صرح فيه
ما كان بنحو قوله يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى يدل عليها ما تضمن النزح للتغير للاجماع على كونه
للتطهير ولا ينجس الماء بالتغير من الجسم الطاهر وفيما ورد منه بنحو قوله يوما الى الليل وقد طهرت زيادة دلالة كما لا يخفى ومنها المستفيضة
الواردة بالقاء ما مات فيه الفارة من المرق وعدم الانتفاع بغير الاستصباح بما وقعت فيه من السمن والزيت ان كان مائعا وان
كان جامدا القيت الميتة وما حولها منه ويؤكل الباقي ومنها المستفيضة الناهية عن الاكل في اواني اهل الذمة معللة باكلهم فيها
الميتة والدم ولحم الخنزير ومنها المستفيضة الواردة في تنجس الماء القليل اذا مات فيه الفارة وكذا الكثير مع تغير الماء او تفسخ الفارة
ومنها المستفيضة الواردة بالاجتناب عن الماء ان غلب عليه الجيفة ومنها ظاهر المستفيضة الناهية عن الانتفاع بشيء من الميتة
وسائر المتقلبات فيها فان عموم التحريم مع عدم الضرر ظاهر في كونه للنجاسة كما مر عن الفاضل وظاهر المستفيضة الناهية عن
الصلوة في جلدها مطلقا ولو من ماكول اللحم ومنها المستفيضة الامرة بغسل الثوب والبدن من ملاقاتها بالرطوبة ومنها مفهوم
المستفيضة المتقدمة في ميتة ما لا نفس له من عدم الباس بما لا دم له ومنها المستفيضة في الاجتناب عن القطعة المبانة من الحيوان
بحبالة الصيد معللة بانها ميتة ومنها المستفيضة الواردة بان الشعر اذا جز من ميتة فاغسله ومنها افراد اخبار كثيرة واردة في موارد

مختلفة كما

مختلفة كالواردة بعدم البأس بمص اجزاء الميتة معللة بانه لا روح له الى غير ذلك مما لا يسع المقام حصره واهانته لكثرة على اختلاف مضامينه وكيفية دلالته والمناقشة في كل واحد من هذه الاخبار التي كادت لا تحصى في السند والدلالة بعدم العموم فيه للميتة او المايع الذي يموت فيه الفارة مثلا او بعدم دلالة النهي عن الاكل ونحوه على كونه للنجاسة مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه ان احتمل بعض هذه المناقشات في بعض افرادها واحادها فلا يحتمل مجموعها الا بنا بالفقيه في زادة العموم خصوصا وفي كثير منها ترك الاستفصال في مقام يقتضي العموم وفي بعضها التعبير باداة العموم كقول ابي جعفر ع ان الله حرم الميتة من كل شيء الظاهر في كون الحرمة للنجاسة لان مورده موت الفارة في السمن ومع هذا من الغريب في المدارك من اقتصاره على خبرين في الاستدلال بالنص احدهما ما تضمن النهي عن اكل الزيت ونحوه بموت الفارة والاستصباح به قال لكنه غير صريح في النجاسة وثانيهما الوارد في الصوف ونحوه بانه ان اخذ بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وناقش فيه بان الامر بالغسل يحتمل كونه لازالة نفس الاجزاء المتعلقة به من الشعر ونحوه كما يشعر به قوله اغسله وصل فيه قال وبالجملة الروايات متظافرة بتحريم الصلوة في جلد الميتة بل الانتفاع به مطلقا اما بنجاسته فلم اقف على نص يعتد به مع ان ابن بابويه روى في الفقيه مرسلا وساق ما تضمن عدم البأس بجعل اللبن والسمن في جلود الميتة قال والمسئلة قوية الاشكال انتهى وكان تصديه بقوله مع ان ابن بابويه روى بيان مخالفته في الحكم فلا اجماع ايضا ومثله ايضا في المعالم الا انه اعترف بالاجماع واسند الحكم اليه قال النصوص لا تنهض باثباته لان جملة ما وقفت عليه من الروايات في هذا الباب روايتان احدهما رواية الحلبي والاخرى رواية ابرهيم بن ميمون قلت اما الاولى فمن روايات موت الفارة والدابة في الطعام والشراب من قوله فيها وان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه واما الثانية فمن روايات ملاقاة الثوب الميتة برطوبة عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت الى قوله فيها وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه وقصور هذين الحديثين عن افادة الحكم بكماله ظاهر مع ان الثاني منهما منتفية عن سندها وورد في عدة روايات المنع عن اكل نحو السمن الذائب اذا مات فيه الفارة وظاهره الحكم بنجاسته وهذا الحكم خاص ايضا فلا يمكن جعله دليلا على العموم فالعمدة في اثبات التعميم هو الاجماع المدعى في كلام الجماعة انتهى ومناقشتها في دلالة الاخبار على اصل الحكم من النجاسة او في عمومه كما ختم الشمس في رابعة النهار وهو ناش من طريقتهما الفاسدة في الاخبار فاوجبت عليهما الاقتصار على ما يصلح دليلا في المقام بخبرين او ثلاثة وقد عرفت ان الوارد مما لا يحصى من الاخبار وبينها ما من الصحيح والموثق والحسن ما شاء الله فضلا عن المرسل من يعمل بمراسيله ومع ذلك ينجبر ضعفه كما لا يعتضد ما لا ضعف فيه بعمل الاصحاب فتوى ونقلهم الحكم في كثير منها على مطلق الميتة والجيفة والدابة الظاهرة بقرينة المقام في ما يدب بغير تخصيص او تقييد في شيء منها بشيء من الخصوصيات وان وجدت في بعضها مورد الا تقييدا مضافا الى ما في بعضها من اداة العموم كقوله في رواية جابر وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله فقال ابو جعفر ع لا تاكله فقال له الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي من اجلها فقال له ابو جعفر ع انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء وما مر من مفهوم كل ما ليس له دم فلا بأس به وعموم التعليل في نجاسة القطعة المبانة من الحبالة بانها ميتة وكذا عموم مفهوم تعليل طهارة الصوف الماخوذ من الميتة بانه لا روح له والى ترك الاستفصال المشار اليه في كثير فلا مجال الريب في عموم الحكم لكل ميتة وكل ما وفي كل ايتوقف على الطهارة مع ان مذهب صاحب المعالم افادة المعرف باللام للعموم في كلام الحكيم فيما لا يكون عهد ولا افراد منقاد في الميتة يوجب التنزيل عليها واما ما اورده الصدوق في الفقيه فلعل تقييده بقاءه على قصده الاول من عدم رواية الا ما يفتي به مع انه لم يبق عليه قال شارح المفاتيح ان جدي صرح في شرحه بانه رجع عما قال من عدم ايراده الا ما يفتي به ولذا يذكر كثيرا ما افتى بخلافه بل ولذا لم يحك عنه الخلاف هنا ومع احتماله وكذا ما في مقنعه الاظهر منه في عدم النجاسة بل وبعض الاخبار الشاذ الظاهر في ذلك ايضا الما الايتاني المعروف من زادة ميتة ما لا نفس له كجلد الضب وجلد ما يقال انه ميتة بقرينة ما ورد في الكيمخت الذي هو الجلد الذي يقولون انه ميتة كما في نصه فيكون نفي البأس اتكالا على يد المسلم وصحة تصرفه مع هذا كله لا ينافي فتواه بما رواه انعقاد الاجماع سواء ابقي على ظاهره من القول بعدم نجاسة جلد الميتة بالموت او ارجع الى قول الاسكافي من طهر جلد الميتة بعد الدباغة وبالجملة فهم عموم نجاسة الميتة من ملاحظة مجموع ما ورد في الميتة مما لا ارتياب فيه ولا ينبغي التردد فيه نعم ينبغي النظر هنا في امور منها التعدي بالحكم الى القطعة المبانة من الحيوان مما تحله الحيوة بالاصل وقد فارقه الروح وتنقيح الكلام فيه ان القطعة لها صور ومنها

منها حالة اتصال الجزء ببدن الميت ومنها بعد انفصاله عن بدن الميتة وفي الثانية الجزء المبان اما صغير جدا او كبير ومنها اتصال الجزء المسلوب منه الروح ببدن الحي اما اتصالا تاما او اتصالا لا يعتد به او اتصالا يسيرا جدا كاليد المعلقة بيسير من الجلدة وعلى التقادير اما جزء كبير او صغير جدا ومنها حالة انفصاله من بدن الحي وهي اما بان يكون انفصاله مقرونا بانسلاب روحه او بان يكون انسلاب روحه مقدما على انفصاله او بالعكس اما اذا كان كبيرا فالحكم في حالة انفصاله عن بدن الميتة او الحي هو النجاسة وفي الجزء الصغير المنفصل عن الحي كلام نسمعه وكذا الحكم هو النجاسة في حالة اتصاله بالميتة وهذا اجماع حتى اذا كان جلدا لعدم العثور على القول بعدم نجس الجلد بالموت غير ارسال الصدوق ما سمعت بناء على عمله بما يرويه في الفقيه وعبارته في المقنع لا بأس ان يتوضأ من الماء اذا كان في زق من جلد الميتة ومع ما اشير اليه في الظاهر من عدم ثبوته فتوى له واحتمال ثانيهما بل والاول ايضا الارادة عدم تعدي نجاسة الجلد لا عدم نجاسته في نفسه غير قادح في انعقاد الاجماع ومع الغض عن الاجماع اما المتصل ببدن الميتة فكلما دل على نجاستها دال على نجاسته لكمال الظهور وارادة نجاسة ملاقيها برطوبة وتحقق الملاقاة يكون بمماسة جزء منها ولا تامل فيه والمناقشة فيه باحتمال كون النجاسة عارضا للمجموع من حيث المجموع فلا يحكم بنجاسة جزء واحد من السفسطات الغير المسموعة بل الخرافات الغير المعقولة واما المنفصل من حي او ميتة فيدل على نجاسته بعد الاجماع المستفيض بل المحصل الاستصحاب فيما انفصل من بدن الميتة ويتم في غيره من المنفصل عن الحي بالاجماع المركب وان ناقش فيه في المشارق قال وقد يمنع النجاسة قبل الانفصال لجواز ان يكون النجس المجموع من حيث المجموع وبعد تسليمه نمنع كون المقام المقام الذي يجري فيه التمسك بالاستصحاب لكن المناقشة الاولى هي التي عرفت حالها ولا تسيء الادب فيها مع هذا الفاضل العلامة والثانية مبنية على مذاقه في حجية الاستصحاب الذي لم نرتض في محله في الاصول وقد يستدل على نجاسته بصدق الميتة على نحو القطعة المبانة بناء على ان مدار الصدق مفارقة الروح كما صرح به في الروض قال ويمكن ان يقال ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانها ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها فان تم ذلك ثبت ذلك في القطعتين من غير فرق انتهى ومراده بالقطعتين المبانة من الحي والمبانة من الميت ولا بد من ضميمة قيد بغير التذكية لان الملازم كون الموت عدم الحيوة يشمل المذكى مع عدم نجاسته وعدم التقييد في عبارة الروض من جهة فرضه في ميت الانسان ولا تذكية فيه ومورد كلامه وان كان القطعة المبانة من الانسان لكن يتم في غيره من الحيوان بالاجماع المركب لكن يمنع صدق الميت او الميتة على مطلق الجزء المنفصل بحال ويمكن الاستدلال عليه باشتراك الجزء في حكم النجاسة مع الكل المعترف بنجاستها الكل لمشاركته له في الدليل مرة بدعوى تنقيح المناط وان ثبوت النجاسة للجملة انما هو لحلول الموت فيها فكذلك القطعة المبانة وقد اومى اليه في شرح المفاتيح قال بل لعل المناط يكون منقحا انتهى وهو المراد مما في المنتهى من الاحتجاج بان المقتضي لنجاسة الجملة الموت وهو موجود في الاجزاء وما في المدارك من استضعافه بان غاية ما يستفاد من الاخبار هو نجاسة جسد الميت وهو لا يصدق على الاجزاء في غير محله لانه مع انتقاضه بمن قطع قطعتين فصاعدا وبعد ذلك فارقت اجزاءه الروح وكذا لو قطع بعد الموت لان التزام الطهر فيهما بديهي البطلان لم يدع الفاضل صدق الميتة بل مراده مشاركة الجزء للجملة في العلة المستنبطة واستنباطها كما في شرح المفاتيح من تتبع تضاعيف الاخبار في بحث النجاسة والطهارة ومبحث انفعال الماء القليل والبئر والكر بالتغير ومبحث الحرمة والحلية من الاخبار المطلقة والعامة ونحو في الجواهر ايضا ومرة اخرى بدعوى العلة المنصوصة في صحيح الحلبي لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وخبر المكارم انا نلبس هذه الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح فان مفهوم تعليل نفي البأس بعدم الروح ان علية البأس مع وجود الروح ومفارقته وفي شرح المفاتيح ومن تعليق الحكم في الكل على وصف الموت المشعر بالعلية بل تعليله الحكم بطهارة عدة اشياء من الميتة في عدة اخبار من الشعر والوبر والقرن والعظم والظفر والحافر وغيرها مما لا تحله الحيوة لظهوره جدا في كونه لعدم الروح لكنه يؤيد التنقيح لا التنصيص بالعلة فان قيل لا ننقطع المناقشة مع تسليم التنقيح والتنصيص بالعلة لانها الموت وقد يدعى اختصاص حقيقة الموت بذهاب النفس وهو العلة للنجاسة جميع الاجزاء فلا ينجس الا المنفصل عن بدن الميتة دون الحي وان لم يسلم ايضا في المشارق على اطلاقه بل فرق بين الانسان وغيره فاعترف بان موت الانسان علة النجاسة اعضائه ولو كانت مقطوعة بائنة قال واجراؤه في البعض المقطوع من الحيوان لا يخلو من اشكال لكن مع عدم فارق لا قائل بالفرق بين الحيوان الصامت والناطق فيتم بالاجماع المركب قلنا ذلك ممنوع بل العلة مفارقة الروح وهي المناط فينجس كلما كان له روح فارقه كما صرح به في خبر الصوف

وغيره فهو المراد بالموت المعتبر في الاخبار بل ذهاب النفس ليس الا مفارقة الروح من جميع اجزاء الحيوان ذي النفس وليس الموت ما وراء ذلك وبناء على كون العلة ذلك في النجاسة يتم الحكم جميع الحالات المشار اليها فان قلنا بطهارة الجزء المتصل او بعض الاجزاء الصغار المنفصلة من الثؤلول والدماميل ونحوها لخصوص الحرج وقيام السيرة كما تقدم ويدل على الحكم بعد ذلك كله الاخبار المستفيضة الحاكية بنجاسة القطعة المبانة بحبائل الصيد منها الحسن كالصحيح عن علي عم ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فانه ميت وكلوا ما ادركتم حيا وذكرتم اسم الله عليه وفي الصحيح عن ابان قال ابو عبد الله عم ما اخذت الحبالة وقطعت منه فهو ميتة وفي آخر ما اخذت الحبالة وانقطع منه شيء ومات فهو ميتة الحديث والمستفيضة الواردة في اليات الغنم منها رواية ابي بصير قال في اليات الضأن تقطع وهي احياء انها ميتة وهي وان كانت في الانفصال عن الحي لكن يتم في المنفصل من الميت والميتة بعموم التعليل بالميتة وبالاولوية والاجماع المركب مضافا الى اطلاق مرفوعة ايوب بن نوح المتقدمة في غسل المس اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة الحديث والى خصوص موثق سماعة اذا رميت وسميت فانتفع بجلده يعني لسبع قال واما الميتة فلا لدلالته على حرمة عموم الانتفاع الظاهرة في كونه للنجاسة في خصوص جلد الميتة كظاهر سائر ما منع من الصلوة في جلد الميتة بضميمة عدم الفرق بين الجلد وغيره وهذه الروايات على كثرتها فوق حد الاستفاضة وصحة سند جملة منها ان كان شيء في سند بعضها فمنجبر بالعمل واما دلالتها فمع افادتها العموم لغير مواردها من الحبالة والاليات وعضو الصيد وغيرها من الخصوصيات بعموم تعليل قطع عضو الصيد يتم بالاجماع المركب ايضا فلا محل لما اورد على الاستدلال بها في المعالم والمدارك ففي الاول بعد ان اقتصر على ثلاثة من اخبار الحبالة قال ان في الاول منها اشعارا بالنجاسة لكن في طريقها ضعف وفي الاخيرين منها لو تم سندهما الاحتياج في الدلالة على النجاسة الى وجود دليل عام في نجاسة الميتة والعمدة فيه الاجماع المدعى والتمسك به موقوف على كونه متناولا لهذا المنقطع ومعه لا حاجة الى توسيط الاحتجاج بالخبر المتضمن لانه ميتة ولا يخفى اندفاع ما في السند بما عرفت والقصور عن افادة العموم في النصين بما ورد في اصل الميتة وما ورد في القطعة المبانة بما سمعت في المقامين من عموم التعليل ومن التعليق على وصف الميتية المشعر بالعلية بل تنقيح المناط بالدوران على مفارقة الروح والموتية واستقراء تلك الموارد الجزئية لقضائها ايضا بالعموم وبعد ذلك كله بالاجماع المركب الذي لا يقدح فيه تلجلجات مثل صاحبي المدارك والمعالم ولا يبقى معه ريب في عدم ارادة الخصوصية الموردية بعد ان لم يكن ورودها بنحو التقييد المستفاد منها ان كل قطعة مما له روح بالاصل تنجس بمفارقة الروح بغير التذكية ولو منها وحدها دون باقي الحيوان اذا انفصلت منه ثم ان الجزء المبان اذا كان فيه حرارة ففي شرح القواعد لكاشف الغطاء ان في طهارته ونجاسته وجهين من ان الحرارة دليل الحيوة والحي لا ينجس ومن اطلاق نجاسة المبان في نصوصه ثم امر بالاحتياط بالاجتناب عنه وهو غريب لظهور الاخبار جدا في ارادة كونه ميتة بعد مفارقة الروح وان سلم اطلاقها فتبنى على الغلبة ضرورة عدم تعقل نجاسة الحي ولا يخفى انه بناء على استناد نجاسة القطعة المبانة الى هذه الاخبار مع الغض عن تنقيح المناط او تنصيص العلة بمفارقة الروح حسبما اشير اليه قد يمنع شمولها لبعض الحالات المتقدمة كحالة اتصالها بالحي ولم تكن مفصولة عنه وانفصلت وهي ميتة لا روح لها لصراحة النصوص في المبانة ودعوى ظهورها في المبانة حال حيوتها كما ادعاه صاحب المعالم وظاهر المشارق كصريح اللوامع الاعتراف به مع زيادة فيها هو دعوى ظهورها في غير الاجزاء الصغار لعدم انصرافها الى مثلها وعليه فالحكم بطهارة الجزء الميت المتصل بالحيوان الحي وبعض الاجزاء الصغار التي يتمها يكفي فيها اصل الطهارة لعدم شمول اخبار نجاسة الميت والميتة الشا ولا اخبار القطعة المبانة المذكورة اخيرا لمثل ذلك فلا بأس باستظهار الوفاق على الطهارة فيهما وان اختلف في المدارك واعترف في الحدائق بان الامر كذلك في اجزاء الثؤلول ونحوها وعلى كل حال الحكم هو النجاسة في الجزء المفارق للروح بجميع حالاته المشار اليها بغير خلاف معتد به بل لا اجد اصلا من قبل صاحب المعالم والمشارق نعم هو ليس كذلك في صورتين احدهما حالة اتصاله بالحيوان الحي وهذه وان قال فيها شارح الدروس لم اقف على تصريح من القوم فيه سوى ما في كلام صاحب المعالم مما يدل على انه لا ريب في عدم نجاسته لكن ظاهر كلامه اختصاص كلامه بالاجزاء الصغيرة واما الاجزاء الكبيرة فلا يعلم حالها ثم هو اعترف بطهارة الجزء الصغير الميت المتصل بالحي وتردد اذا كان جزءا كبيرا قال سيما اذا كان مما يتغير الماء به اذا كان في الماء لدخوله في عموم ان الجيفة اذا غلبت على ريح الماء وطعمه فيلزم الحكم بنجاسة الماء وهو مستلزم لنجاسة الجزء ويمكن دعوى اختصاص النجاسة بتلك الحالة فلا يعم غير الملقى في الماء ويدفع بعدم القول بالفصل وفيه ان الجيفة لا تستلزم بسبب النجاسة ان لم تثبت النجاسة في ذي الروح النتن اذ قد ينتن الماء من نتانة الجسم الطاهر

وغلب عليه

وغلب عليه ريحه يحكم بنجاسته لكن مقصودنا الان من عبارته ليس هذا الاعتراض عليه من هذه الجهة لكن نفي الريب في المعالم عن عدم نجاسته يقتضي باستظهاره من الاصحاب طهارة المتصل وفي المحكي عن شارح الوسائل نقل الاجماع على طهارته قال كاشف الغطاء في شرح القواعد لا قائل بالنجاسة حين الاتصال وربما تعطيه عبارة شرح المفاتيح لاستظهاره منهم الفتوى بجواز قطعه من بدن الانسان لا بحوبره ولو كان زوال الروح منها منشأ النجاسة لوجب قطعها جزما وعبارة الكشف ايضا في الاستدلال لطهارة الاجزاء الصغيرة المنفصلة حيث قال لو كانت نجسة لكانت نجسة مع الاتصال وعلى كل حال لا ينبغي التامل في طهارته لانه ان لم يوجب قطعه وفصله عن البدن فحرج عظيم في معاملة الانسان جزء من بدنه المتصل على الدوام معاملة النجاسات وان اوجبنا قطعه وفصله فالحرج ح في الزام الانسان قطع عضو منه ولذا قال في شرح المفاتيح من ضروريات الدين عدم وجوب القطع هذا مع ان السيرة القطعية ايضا على ابقائه وعدم قطع المفلوج عضوه الميت فان قيل ما بين عموم دليل الحرج وعموم المناط بالموتية تعارض من وجه ولا يتعين تخصيص الثاني بالاول قلنا مع ان دليل الحرج حيثما صدق وحل فهو محكم على غيره على تقدير تسليم تعارضهما من وجه فالترجيح لعموم الحرج هنا لمعاضدة الجهة المطهرة هنا بما تقدم وعلى هذا لو كان ادلة نجاسة القطعة المفارقة للروح شاملة للمتصلة اما مطلقا او لغير اجزائها الصغار لوجب تخصيصها في المتصلة بالسيرة والحرج فكيف مع امكان منع الشمول اما الاجماع فالكلام على فرض عدم تحققه فيه واما صدق الميتة على القطعة ان سلم ففي المفصولة دون المتصلة بالحي بل قد يدعى شمول ما دل على طهارة الحيوان لها لانه جزؤه وان لم يكن فيه روح وان سلم تعارض الصدقين بالنسبة الى حكم هذا الجزء فالجهة المطهرة مرجحة لمعاضدتها باصل الطهارة وظاهر الفتوى بل الاجماع المحكي واما العلة المنصوصة فقد يقال انها لا تتعدى عن اجزاء الميتة حتى في خبر الصوف لان غايتها افادة نجاسة غير الصوف من اجزاء الميتة دون جزء الحي لاختصاص المنطوق بها فالمفهوم كذلك لانه فرع المنطوق وفي قوله ماء البئر لا يفسد لان له مادة لا يتعدى عن ماله مادة فلا يستند اليه في عدم انفعال الماء المضاف واما اخبار القطعة المبانة فلان جميعها في المبانة والتعليل فيها بانها ميتة يجري فيه ما سمعته في خبر الصوف من عدم التعدي بها الى غير المبانة مع زيادة ان هذا تنزيل شرعي لما امر من عدم تحقق الموت حقيقة بغير ذهاب النفس فليقتصر على مورده وهو المبان ضرورة ان تنزيل الشارع له بمنزلة الميتة لا دلالة فيه على تنزيل المتصل بالحي لغير المبان منزلتها وبالجملة الحكم فيه من الطهارة لا ريب فيه سواء كان جزءا صغيرا او كبيرا وان امكن اختلاف المدرك فيه بدخوله تحت ادلة النجاسة ثم اخراجه بالسيرة والحرج او عدم دخوله من البدو والصورة الثانية مما يحكم بطهارته هي حالة انفصال الجزء الصغير من حيوان حي من نحو قطعات جلود الثؤلول من الانسان ومن الدماميل وقشورات من باطن الرجل واطراف الانامل وحول الاظافر ومن الشفاه سيما في الصيف الى غير ذلك نعم المنتهى ونهاية الاحكام والموجز وشرحه ومجمع البرهان والمدارك والبحار والكفاية والذخيرة وشرح الدروس والدرة واللوامع ان الاقرب طهارة ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغار وفي شرح المفاتيح الجزم بها وفي الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه بينهم وفي كشف الغطاء وشرح البغية التعبير بطهارة المنفصل من الحيوان الشامل لغير الانسان وفي الجواهر التصريح بالعموم للانسان والحيوان وعلى كل تقدير فهل هي خارجة عن شمول ادلة نجاسة القطعة المبانة فالاصل فيها الطهارة ام مشمولة لها ولكن السيرة والحرج مخرجان لها من حكم النجاسة كلام منهم مختلف في ذلك وفي شرح كاشف الغطاء ان كلا من الوجهين يصلح سندا الان لزوم الحرج ظاهر وامر الشك في شمولها الادلة الاجزاء غير خفي انتهى و[illegible] في كلامه يحتمل الارادة من حيث صغر الجزء فلا ينصرف الى مثل اخبار انقطاع عضو الصيد والاليات للغنم والارادة من حيث كونها غالبا يفارقها الروح وهي متصلة وظاهر تلك الاخبار انفصالها مع الحيوة بل من اجل هذا الاخير فصل جمع من المتاخرين بين الصورتين فحكم بطهارة ما انفصل منها بغير حيوة وبنجاسة ما انفصل مع الحيوة كما هو حاصل المعالم والمنتقى وغنائمه كبعض المعاصرين فصل بنجاسة الثاني والتوقف والاستشكال في الاول لكن في المعالم جعل محل البحث في طهارة ما ينفصل من نحو هذه الاجزاء وعدمها خصوص المنفصلة بغير حيوة فافتى بطهارتها وفي تخصيص البحث بما ذكر منع واضح مع ملاحظة الاطلاق فيما سمعت من الكتب المتقدمة ولكن شمول نحو الاطلاقات قال شارح الدروس في الاجزاء الصغيرة المنفصلة مع الحيوة من الحي اني لم اقف على تصريح من القوم عليه سوى ما في كلام المعالم يريد دلالته من حيث حصر البحث فيما انفصل بغير حيوة على ان المنفصل حيا نجاسته اجماعية ولا كلام فيه ومراده عدم الوقوف على التنصيص بخصوصه دون الاطلاق وانه لم يقف على القول في الجزء الصغير من حيثية الصغر ان الجماعة انما حكموا بالطهارة في صنف مخصوص من الاجزاء الصغار لا مطلق الصغير كما ستعرف ضابطه

الصنف

الصنف بالجملة الجزء المنفصل من الحي ناطق وصامت صغيراً كان الجزء او كبيراً داخل في قولهم القطعة المبانة من حيوان او ميت نجسة ولا
خلاف في ذلك من حيث الصغر الا من شارح الدروس ولعله تبعه بعض من تأخره ولو بنحو التوقف والاستشكال فيه بدعوى عدم
انصراف اخبار العضو المقطوع من الصيد بالحبالة والاليات الغنم الى الاجزاء الصغار وهي ضعيفة لظهور ما خصوصاً مع القول في
جملة منها انها ميتة الذي هو بحكم التعليل للحكم بالنجاسة في الاناطة بمفارقة الروح فلا يلاحظ الصغر والكبر ولا سيما مع التعبير في
بعضها بقول علي ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به وقول ابي جعفر ع ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئاً فهو ميت ومثله
قول الصادق ع ايضاً وان حصل تشكيك في الجملة من حيث الصغر فهو من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها نعم في خصوص بعض
اجزاء صغار شبيهة بالزوائد في الجسم وفضولات البدن وبعيد عن مشابهة الاجزاء الاصلية كالثآليل التي تصير في الجلد وقشور البثورات
وبعض اللحم الزائد في اطراف الجروح واجزاء صغار تنفصل من اسافل الاقدام بالتنظيف التحجير وامثال ذلك مما هي في معرض التساقط
من الابدان البشرة فالسيرة على معاملة المنفصل منها معاملة الطاهر ومشقة التحرز عنها ايضاً قاضية بذلك فحالها حال امثالها بالطريق
الاولى ولو مع فرض عدم القول بطهارة مطلق المنفصل الميت من الاجزاء ومن اجلها خرجت عن مقتضى عموم القطعة المبانة من
الحكم بالنجاسة ثم لا يبعد دعوى عدم دخولها في اخبارها حتى تخرج لشبهها بزوائد البدن وانصراف الاخبار الى ما يقطع وان كان
صغيراً الكل من الاجزاء الاصلية وبناء على طهارة نحو هذه الاجزاء الحكم كذلك وان كانت من حيوان صامت لجريان الدليل فيه ايضاً من
السيرة والحرج والشباهة بزوائد الجسم ان كانت باعثة لعدم الدخول حتى يخرج فهي جارية ايضاً في القسمين وما يظهر من بعض المعاصرين
من اختصاص طهارتها بالمنفصلة من الانسان اقتصاراً فيما خالف العموم على مورد الدليل وهو بزعمه خصوص الانسان ضعيف واما
القول بمساواة هذا الصنف من الاجزاء لسائر الاجزاء المبانة من الحي في الحكم بالنجاسة كما يظهر من الكشف حيث انه بعد ان حكى طهارتها
عن المنتهى ونهاية الاحكام معللين بمشقة الاحتراز ورواية الثالول لم يرتض الدليل ثم ضعف ايضاً ما يستند اليه من وجه آخر
فهو في غاية السقوط واما التفصيل المتقدم ومستنده كما ذكره كاشف اللثام في شرح القواعد في الحكم بطهارة المنفصل بغير حيوة ان النجاسة
انما تكون بالموت وحين حصوله كانت طاهرة فيتبين انه لا اثر بالنجاسة حال الاتصال وبعد الانفصال لم يحصل سبب جديد للنجاسة
وفي الحكم بنجاسة المنفصل مع الحيوة بانه قطعة ابينت من الحي فماتت وفي كل من الدليلين مناقشة اما الاول فلرجوعه الى الاستصحاب
وهو منقطع بدخوله بعد الانفصال في اخبار نجاسة القطعة المبانة من الحي كيف لا ولو لم ينقطع به حكم الاتصال لزم الحكم بالطهارة
وان مات بعده الحيوان والتزامه واضح البطلان فان قيل اذا مات تغير الموضوع قلنا اذا ابين ايضاً كذلك لان الجزء المبان مثله
في الشرع موضوع مغاير للمتصل في الحكم واما نحن فان قلنا بطهارته بعد الانفصال فلتخصيص عموم اخبار المبانة في خصوص هذا
الصنف بالسيرة والحرج واما الثاني فلرجوعه الى الخبط عموم اخبار نجاسة المبان وهي ان شملته فتشمل المنفصل بغير حيوة ايضاً
ولا يعارضه الاستصحاب نعم مع شمولها ان قلنا بطهارته فبتحكم التخصيص المذكور ودعوى عدم شمول اخبار الجزء المبان للمنفصل
بغير حيوة كما صرح به في المعالم وربما مال اليه غيره ايضاً تحكم لعموم ما اخذت الحبالة فهو ميت وكذا قوله في رواية ايوب اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة فان قيل لو كان قبل الانفصال بغير حيوة لكان ح ميتاً وميتة فلم يكن ليقول اذا اخذت الحبالة فقطعت يداً
مثلاً فهو ميت وميتة قلنا لا بأس بان يقول كذلك بملاحظة ان انسلاب الروح من جزء لا يوجب صدق الميتة حقيقة نسبياً اشبه
سابقاً فهو تنزيل شرعي للجزء منزلة الميت والميتة ولا مانع من ان يكون التنزيل مخصوصاً بحالة الانفصال دون ما قبله والتحقيق
ان الدليل في الحكم بطهارة هذا الصنف من الاجزاء المبانة هو السيرة والحرج في نجاستها نعم غير بعيد دعوى ان التي قامت عليها السيرة
والحرج ليست مطلق ما كان من قبيلها وباقية متصلة بالبدن بغير روح فتكون من فضولات البدن في معرض التساقط بحك ونحوه
وما استدل به الفاضل لطهارته من صحيح علي بن جعفر عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في
صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل
وان فعل فقد نقض من ذلك الصلوة ولا ينقض الوضوء لا يدل ايضاً على ازيد منه لا انسلاب الروح من الثالول غالباً حال اتصاله
والمنتوف من اللحم هنا ايضاً ظاهر فيما يبقى متصلاً مع انسلاب الروح وتخوف سيلان الدم غير ملازم لوجود الروح مع ان عمدة
التعويل في مستند الطهارة ليس على هذا الخبر لما في الكشف وغيره من بناء دلالته على كون القطع والنتف بغير آلة وعدم جواز حمل المصلي

من قبيل هذه الاجزاء الصغار بل اكان صح

للنجاسة ولو بعد مجرد القلع وطرحها وقلنا بعدم ابتلائه بنجاسة الميتة مع اليبوسة وفي كل ذلك منع وعلى تقدير المنع تبتني الدلالة على دعوى
استفادته من ترك الاستفصال فيه عن كون الماسة برطوبة ام لا خصوصاً ان قيل بكون الرطوبة حالة غالبية نظراً الى غلبة التعرق في بلد
السؤال ولا سيما مع تعرضه لخوف السيلان الاوضح حكماً في المنع من نجاسة الثالول لكشفه عن ارادة عدم البأس مطلقاً الذي منه
حيثية النجاسة وهذه الدعوى ايضاً ممكن منعها لظهور كون السؤال عن نفس الفعل اما لشبهة كونه فعلاً كثيراً او لزعم منافاته للصلوة
فالجواب بنفي البأس يكون من حيثية الفعل ولا يجب التعرض لجميع الاحكام في خبر واحد وانما التعرض لحالة تخوف سيلان الدم فكانما
وقع مع كونها مقصود السائل لكونها غالبية الحصول عند قلع جزء من البدن فلو اطلق لربما ذهب الوهم الى عدم قدحه بناء على ان
الحالة الغالبة مشمولة وان لم يقصد بالسؤال بخلاف رطوبة راس الانملة المباشرة للقطع فممنوع كون بللها المسري غالبياً في حال
مجرد القطع والنتف ولو في بلد السؤال فان تعرق البدن غير الانملة في اللحظة اليسيرة وبالجملة رطوبة البدن حالة عارضية والحالة
الاصلية المتعارفة لها هي اليبوسة خصوصاً الطرف الانملة والمعهود في الاجوبة انما هو التعرض للحالات الشايعة المتعارفة فلم يتحقق
في المقام ترك الاستفصال المعتبر فالمعول عليه في الدليل هو السيرة والحرج وثبوتهما فيما ينفصل من هذا القبيل من الاجزاء حياً محل
تامل ولعل نظر صاحب المدارك في تخصيصه محل البحث بما ينفصل بلا روح الى هذا يعني ان الجماعة لا يدعون طهارة ما ينفصل حياً ولو كان
من قبيل تلك الاجزاء وبالجملة يحتمل في الاجزاء الصغار التي تنفصل من بدن الحي وجوه الحكم بطهارتها اما لعدم دخولها فيما دل على
نجاسة القطعة المبانة بملاحظة صغرها فتبقى تحت اصل الطهارة او لاستثنائها منها بالسيرة والحرج بلا ملاحظة صغرها ايضاً
وعليها لو تعمد الى قطع شيء يسير من لحمه الحي كان طاهراً والتزامه في غاية السقوط ويحتمل الحكم بطهارتها الا في مطلق الصغير بل في خصوص
ما كان من قبيل اطراف البثور والثآليل ونحوها مما اشير اليه للسيرة والحرج في خصوصها فاما مطلقاً انفصل الجزء مسلوب الروح او مع
روح وانسلب بعد الانفصال بدعوى السيرة والحرج في مطلقها واما اذا انفصل مسلوب الروح فاما القيام السيرة والحرج في خصوص
من اجلها يستثنى من عموم نجاسة الجزء المبان ويحكم بطهارته ويبقى غيره تحت عموم الجزء المبان ولعله اسلم الوجوه وعليه لو انقلع معه
جزء ذي روح كان الميت خاصة طاهراً دون غيره وان انسلب منه بعد ذلك ايضاً الروح واما لعدم دخوله في دليل الجزء المبان بدعوى
انصرافه الى المبان حياً فيبقى هو تحت اصل الطهارة وغيره مما انفصل حياً تحت عموم نجاسة المبان ثم حيث يحكم بطهارة نحو هذه الاجزاء
للسيرة والحرج فاما ان يعم المنفصل من الحيوان الناطق والصامت كما لعله الاظهر او يختص بالناطق بدعوى اختصاص الدليل به حسبما
اشير اليه ويحتمل الحكم بنجاسة هذه الاجزاء الصغار مطلقاً كسائر الاجزاء المبانة من الحي لعموم دليلها من غير ثبوت استثناء وهو اضعف
الوجوه وعلى كل حال يختص الطهارة بما انفصل من هذا القبيل من الاجزاء حال حيوة الحيوان فلو مات الحيوان قبل انفصاله فكلما ينفصل
منه بعد الموت جار عليه حكم الميتة لسلامة دليل نجاسة الميتة واجزائها من المعارض ومن الامور التي ينبغي التنبيه عليها ان ما لا روح له
من اصله من اجزاء الحيوان صامتاً او ناطقاً لا يحكم عليه بالنجاسة الميتية الخبثية فلا يغسل ملاقيها برطوبة متصلة كانت بالحيوان او منفصلة
من حي او ميت وفيه وفي النظر فيه في موضعين احدهما في الحكم وهو اجماعي بقسميه والاخبار في عدم تأثير الموتية في نجسها مستفيضة
على اختلافها فيما تضمنته من عدد تلك الاجزاء وفي بعضها تمام العشرة كما هو المعروف في عددها كمرسلة الفقيه المسندة في الخصال عن ابن
ابي عمير مرفوعاً الى الصادق ع وفي العلل عن ابن عثمان عن الصادق ع وفي بعضها اقل لكن مع تعليل طهارة البعض بعدم الروح كصحيح
الحلبي في الصوف وفي بعضها بعدم عرق فيه او عظم او دم كالوارد في الانفحة الماضيين بالعموم لغير البعض المذكور وكذا في بعضها بعد
ذكر ما تضمنه وكل شيء ينفصل عنه كصحيح حريز مراداً به ما هو مثل المذكور فيه في عدم الروح ويقرب منه قوله في بعض آخر وكل هذا او
وكله ذكي كموثقة حسين بن زرارة الظاهر في ارادة كل ما كان مثل هذا في عدم الروح ويستفاد من مجموعها اناطة عدم النجاسة بعدم
وجود الروح في الجزء ومن ملاحظة مجموع هذه الاخبار الكثيرة التي يحضرني منها خمسة عشر المعتضدة بالاجماعات المستفيضة لا يبقى ريب
في هذا الحكم مع الغض عن الاجماع المحصل للتصريح في جملة منها بما ذكرنا والمراد منها اما الطاهر او ضد الميتة وعلى الثاني يثبت ضد
احكام الميتة وحكمها حرمة الانتفاع والنجاسة فيثبت لهذه الاشياء الحل والطهارة مضافاً الى نفي البأس في كثير منها عنوماً داخل البأس
في المقام حرمة الانتفاع والنجاسة والى التصريح بجواز الاكل في بعض والتمسح في آخر والصلوة في ثالث نعم يبقى الريب في ان هذه الاجزاء
هل هي مشمولة لاخبار نجاسة الميتة وتخصيصها بالنسبة اليها هذه الاخبار المصرحة بطهارتها ام غير مشمولة لها من الاصل حتى تخصص

صرح في الحدائق بالاول وانهما داخلة في الميتة لدخولهما في مسمى الكلب والخنزير وتبع بذلك كلام شارح الدروس حيث قال العمدة في
طهارتها عدم نص يعلق فيه النجاسة على الميتة كما يقولون اي الجماعة ولو كان فلا يبعد ان يقال ظاهر في ان جميع اجزائها نجسة كما
يقولونه في اجزاء الكلب باعتبار نص نجاسة الكلب كظاهر في نجاسة جميع اجزائه ولا استبعاد في ان تصير عدم التذكية في الحيوان
والموت في الانسان سببا للنجاسة جميع اجزائه حلته الحيوة ام لا اي مثل الكلبية انتهى محصلا وهو مردود لما ذكره جماعة من الفرق بين
تعلق الحكم على الميتة والكلبية برجوع الثاني الى ان الجسم الخاص الذي خصوصيته الكلبية فيشمل جميع اجزائه ورجوع الاول الى هذا
الوصف العنواني فيتبع وجود الصفة في كل جزء لان جوابه هو قوله لا استبعاد الخ الذي حاصله ان غاية الفرق كون تحقق الوصف العنواني
من الميتة في هذا الحيوان سببا للنجاسة لا عنوان هذا الجسم من الشاتية مثلا لكن لا يلزم للحكم في كل جز مصداق الوصف عليه بل رده
بدلالة التعليل المشار اليه من عدم الروح هنا على عدم التعليق على مجرد تحقق الوصف العنواني في الحيوان بل المناط في الابعاض ايضا
فهو الفارق بين الميتة والكلبية واما الموضع الثاني في عددها فالمعروف في كلام الاصحاب العشرة القرن والحافر والعظم والسن والانفحة و
اللبن والشعر والصوف والريش والبيض مع اختلاف في اشخاصها ففي بعض بدل بعض هذه العشرة غيره بذكر الناب والظفر والظلف و
وفي بعض العبارات الاقتصار على ذكر اقل منها حتى ان في الشرايع اقتصر على ذكر العظم والشعر ولعل مراده بالاول ما يعم القرن والسن و
المنقار والظفر والناب والحافر وبالثاني ما يعم الصوف والوبر والريش منها ان هذه الاجزاء التي لا تحلها الحيوة المحكوم بعدم نجاستها
لا يتفاوت بين كونها من ماكول اللحم او غير الماكول باتفاق النص كذا الفتوى في غير البيض فللفاضل قول بنجاسته بخصوصه اذا كان
من الجلال وما لا يؤكل لحمه نتعرض فيما ياتي واما اذا كانت الاجزاء من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير فالمعروف من مذهب الاصحاب
نجاستها بل بغير خلاف اجده من غير المرتضى في مسائل الناصريات ففيها عن الناصر شعر الميتة طاهر وكذلك شعر الكلب والخنزير فقال
السيد في جوابه هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي ان ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا الاية لم يفرق بين المذكية والميتة الى ان قال وايضا فان
الشعر لا حيوة له ثم ذكر ما يدل على عدم حيوته من امور الى ان قال واذا ثبت ان الشعر والصوف والقرن لا حيوة فيه لم يحله الموت واذا
لم يحله الموت كانت حيوته بعده كحيوته قبله وليس لهم ان يتعلقوا بقوله حرمت عليكم الميتة فان اسم الميتة يتناول الجملة بسائر اجزائها
وذلك ان الميتة اسم لما يحله الموت والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحيوة وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب
وهما نجسان وذلك لانه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى واستدلاله بالاية
والاية وعدم حلول الحيوة فلا تكون ميتة كلها كما ترى في الجزء الاول من كلام الناصر من ان شعر الميتة طاهر واما الجزء الثاني من قوله وكذلك
شعر الكلب والخنزير فينحصر سنده لديه بقوله اخير اليس لاحد الخ من الغفلة الواضحة ما وقع لجملة ممن قارب عصرنا من نسبة استناد المرتضى
لطهارة شعر نجس العين بالاجماع كما في الجواهر وشرح كاشف الغطاء على القواعد ففي الاول بل ادعى الاجماع عليه وفي الثاني حكم السيد
في ناصرياته الى قوله والاجماع كما يظهر منه وبالمقايسة عليها من الميتة وفي اللوامع قال المرتضى ما لا تحله الحيوة من الميتة طاهر فكذا من نجس
العين قال ورد بانه قياس مردود وفي المدارك احتج السيد الى ان قال وان ما لا تحله الحيوة ليس من نجس العين كالماخوذ من الميتة ثم اجاب
عنه بانه قياس مع الفارق وفي الجواهر بعد ذكر ما تسمعه عن المدارك انه لا مستند لها سوى الحمل على الميتة وهو قياس بل مع الفارق
والاغرب ما في اللوامع من استناده الى خبر زرارة وابنه مع ان عبارة الناصريات بريئة من جميع ذلك اما الخبر فليس فيها منه اثر واما الاجماع
فانما هو لطهارة شعر الميتة ثم لم يقس شعر الكلب بشعر الميتة حتى يرمى بالمقايسة بل ادعى ان ما لا تحله الحيوة لا يعد من اجزاء الحيوان الحي
وان كان متصلا به وهي منه دعوى مستقلة وان ذكر قبله انه ليس جزء من الميتة ايضا والجواب عنه بانه وان لم يكن جزء من عنوان
الحي او الميت لكونها مع ثبوت الحيوة لكنه جزء من هذا الحيوان في حال حيوته وفي حال مماته الا ان نجاسة غير نجس العين في حال مماته
منوطة بصدق الميتة حسبما اشير اليه ولا يتحقق فيما لا يموت فيه من الاجزاء ونجاسة الكلب والخنزير منوطة بصدق الكلبية و
الخنزيرية دون صفة الموتية فتثبت لكل ما هو جزء الحيوان فقوله لا يكون من جملة الحي لا يستلزم عدم كونه من جملة هذا الحيوان
الذي هو مدار النجاسة الا ان يدعى انه ليس جزء الحيوان حقيقة بل هو من فضولات البدن وعدم نجاسته من الميتة ايضا لاجل
ذلك والمقصود من التعليل بعدم الروح انه ليس من جملة الحيوان بناء على ان ما لا روح له ليس منه لكنها دعوى اعظم من الاولى بلا دليل

بينه فان الظاهر جزئية كلما هو متصل بهذا الحيوان الا ان اجزائه على اقسام وعلى كل حال كلام المرتضى كما ترى وان لم يذكر فيه الا الكلب
والخنزير والا الشعر لكن قضيته دليله كون الكافر كذلك عنده وكذا غير الشعر من كل ما لا تحله الحيوة لاتحاد المدرك وفي المدارك
وافق المعروف في اجزاء الكلب والخنزير دون الكافر فانه بعد ان اعتمد على قول المشهور قال لنا قول الصادق عم الكلب رجس نجس وهو
يتناول عظمه وشعره لانهما داخلان في مسماه وامر الصادق عم بغسل الثوب الملاقي للكلب والخنزير برطوبة فانه يشمل ملاقاة الشعر وغيره
بل الغالب تعلق الاصابة بالشعر وما رواه الشيخ وارد بخبر الاسكاف الامر بغسل يد من يخرز بشعر الخنزير ثم قال اما الكافر فلم اقف
على نص يقتضي نجاسة ما لا تحله الحيوة منه فلو قيل بطهارته كان حسنا انتهى وهو منفي بعدم القائل بالفصل بين هذه الاخوة الثلاثة
ظاهرا فبثبوت نجاسة الاثنين تثبت في الثالث مع ان الكافر قال الله تعالى في حقه انما المشركون نجس ولا فرق بينه وبين قول الصادق
الكلب نجس في تناول الاجزاء نعم ما اورده من السنة لم يرد مثله في الكافر وما في حاشية المدارك من ورود نصوص بنجاسة الكافر وانه
ورد فيه نظير ما ورد في الكلب غير مجد في الاعتراض عليه لان مراد صاحب المدارك السنة الدالة على خصوص ما لا تحله الحيوة مثل الخبرين
المصرح ثانيهما بالشعر واولهما كالصريح فيه لان ملاقاة الثوب انما هو لشعر الكلب دون الجسد الذي تحته ولا شعر هكذا في الكافر حتى
يصير متعلق الاصابة فالملاقاة فيه للبشرة لكن ليس بلازم التصريح بخصوصه وقد اعترف به الا انه ما تضمن نجاسة الحيوان على نجاسة عظمه
وشعره فكيف مع هذا يحسن عنده القول بطهارة ما لا تحله الحيوة من الكافر منها انه لا يتفاوت في الحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة بين اخذه
من حي وميت ومن اخذه جزا او قلعا او نتفا للعموم دليل طهارته بل في نصوصه ايضا التعرض لعدم الباس به في هذه الاحوال المختلفة و
في نهاية الشيخ يحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش اذا جز ولا يحل شيء منها اذا قلع وعن ابن حمزة في الوسيلة ويحل من الميتة احد
عشر شيئا الصوف والشعر والوبر والريش المجزوزات وظاهرهما اشتراط طهارة الاربعة من الميتة باخذها جزا ولم اجده ولا محكيا
من غيرهما والاقوى هو المعروف من طهارة الماخوذ منها جزا او قلعا وعليه ان اخذه جزا فلا خلاف عند المعروف في عدم وجوب غسله
بل في اللوامع صرح بالاتفاق على عدمه ولم اجد مصرحا بخلافه غيرها في المشارق من عبارة تسمعها وان اخذ قلعا وجب غسل موضع
النابت منه في الجلد فيما صرح به جماعة منهم بل في اللوامع عدم الخلاف فيه بينهم واما ما عدى موضع الاتصال بالجلد فلا يغير
خلافا اجده فيه ايضا غير ما في المشارق ايضا حيث قال ولا يذهب عليك ان الاحوط عدم الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل
غسل جميعها بل وعلى تقدير الجز ايضا لان الرواية المذكورة المتضمنة للامر بالغسل مطلقة ولا مقيد فيها بموضع الاتصال و
حالة القطع انتهى لكن لا يظهر منه الفتوى به والمتجه هو المعروف في مقابل قول الشيخ ره وفي مقابل كلام المشارق ايضا اما الاول
فلاطلاق النصوص المتضمنة لطهارتها من غير تقييد بالجز في شيء منها غير خبر الجرجاني عن ابي الحسن عم كتبت اليه يسئله عن جلود الميتة
التي يؤكل لحمها ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكلما كان من السخال من الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة
والقرن ولا يتعدى الى غيرها ان شاء الله تعالى وهذا الحديث هكذا في نسخ الكافي والتهذيبين وهو كما قال بعض محققي المحدثين
كانه سقط منه شيء اذ لا يلائم ظاهره مع امكان ورود الشرط فيه لتداول اخذ الشعر جزا في وقت معينه مورد الغالب فلا
مفهوم له وضعف سنده كما قيل وشذوذه كما هو واضح فلا ينهض بتقييد المطلقات المتعضدة بظهور الاتفاق لا سيما انه زيادة
على الاطلاق قد يستظهر ارادة خصوص الاخذ قلعا من صحيحة حريز من قوله منها اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن
والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وجه الاستظهار
الطلاق بايجاب الغسل اذ لا يجب في الماخوذ جزا اتفاقا كما مر فلا يكون خصوصه ولا الاعم منه مراد البوافي اطلاق الايجاب فان قيل لم لا
يحمل الامر بالغسل على الندب ومعه يصح ارادة الاخذ جزا ولا اقل من صحة ابقاءه على الاطلاق فلا دلالة فيه على ارادة خصوص الجز قلنا
ان حمل على الجز فيلزم تقييد ومعه تجوز ايضا في الامر بالغسل وان حمل على الاعم منه فالتجوز خاصة والتزام التقييد بالاخذ قلعا ارجح
من كل منهما كما هو مصرح به في التراجيح خصوصا من التقييد بالجز لا ظهرية لفظ الاخذ فيه منه وفي الحدائق انه نقل عن الشيخ تعليل
الاختصاص بالجز بان اصول هذه الاربعة المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها
عنه وكان مراده بالناقل عنه هو المحقق الخوانساري لقوله في المشارق احتج الشيخ بان اصولها الخ مع ان الشيخ لم يحتج به ولا بغيره ومع الغض عنه
هذا التعليل انما هو لحكمه بقوله ولا يحل منه شيء اذا قلع غريب لانه على تقدير تماميته لا يفيد الا عدم الانتفاع بالاصول منها خاصة

لا مطلق المقلوع حتى لو قطع منه الاصل بعد القلع ومن اجل هذا يمكن حمل قوله لا يصلى على عدم حلية كالماخوذ جزا من الانتفاع بتمامه من غير
قطع شئ منه وبه يلايم التعليل لكن ومع ذلك لا يرتفع منه المخالفة لبناء الاصحاب على الانتفاع بها مع اصولها بعد ازالة ما يلاصقها من
اجزاء وغسلها الان يحمل كلامه على عدم الانتفاع بالمقلوع بمجرد القلع كالجز ما لم يزل ما لاصقها ويغسل فلا مخالفة فان قيل التعليل لا
يلايم ارادة ذلك من المعلل لا تقتضائه كون الاصل ميتة ومعه لا يجدى سحه عن ملاصقه ولا غسله قلنا ليس التعليل في كلام الشيخ كما
عرفت وعلى كل حال ما علل به في حيز المنع جدا لان المقلوع بتمامه صوف وشعر وريش عرفا ومدار الشرع في نحو المقامات على المصادقة
العرفية لا الحكمية هذا وقد اجحف في المقام الخوانسارى بصاحب المعالم لان الثاني بعد ايراد التعليل اورد عليه باحاصله انه اولا
كون الاصل الجامع ممنوع وثانيا الاخبار مطلقة في الاخذ فالتقييد يحتاج الى دليل فنظر فيه الخوانسارى في مشارقه بان جعل الثاني
ايرادا على حدة مشكل لانه على تقدير كون الاصول يطلق عليها اللحم لا يجدى اطلاق الاخبار قال لان غاية ما في الاخبار ان هذه الاشياء
من الميتة طاهرة والمفروض ان اصولها ليست منها فلا يتناولها الاخبار ثم قال ولو فرض انه يستفاد من الاخبار انه كلما اخذ الشعر من
الميتة فهو طاهر شامل للاخذ قلعا وجزا فللتامل ايضا مجال لانه يكون بينها وبين ما يدل على نجاسة لحم الميتة عموم من وجه ولا بد لترجيح
احدهما من مرجح الا ان يقال الترجيح للطهارة لانها الاصل انتهى قلت قوله لا يجدى اطلاق الاخبار لان غاية ما في الاخبار مبنى على فهمه
ان صاحب المعالم يريد بقوله ثانيا الاخبار مطلقة في الاخذ افادة هذا الاطلاق طهارة تمام هذا الريش المقلوع مثلا مع اصله
مع انه لا يريد ذلك بل قوله ثانيا الخ يريد به ما اجبنا به نحن اولا وبقوله اولا ما اجبنا به نحن اخيرا ومراده انا اذا سلمنا كون اصول الشعر و
الريش مثلا لحما فاطلاق اخذ الشعر من الميتة الدال على طهارته يقضى بطهارة مقدار الشعر منه كما ان اطلاق ما دل على نجاسة الميتة واجزائها
يقضى بعدم الانتفاع بمقدار اصولها وبنجاستها ولا تعارض بين هذين العامين بالنسبة الى هذا المقلوع اصلا لا من وجه كما زعمه
هو اخيرا ولا تعارض المطلق والمقيد لان مفارضتهما بالنسبة اليه فرع صدق العامين واحدهما على تمام هذا الموجود صدق الكلى على
الفرد وليس كذلك بل كل منهما صادق على جزء منه دون الاخر فيعمل فيه بهما معا حسبما اشرنا اليه وصاحب المعالم يقول ان الاخبار مطلقة
في الاخذ بل نعم بما لو قيل انه بعد ان كان الشعر المقلوع اصله لحما لا يشمله نص جواز اخذ الشعر من الميتة بدعوى اختصاصه بما كان المأخوذ
كله شعرا او ريشا فاجاب بانه مطلق يشمل ذلك وما كان بعضه شعرا غايته ما هنالك انه في الثاني انما يحل اخذ مقدار شعره والانتفاع
به خاصة دون اصله واما الثاني وهو المعروف في مقابل كلام المشارق من قوله لا يذهب عليك الى اخره ما تقدم من عدم وجوب غسل
ما عدا موضع الاتصال من المقلوع وعدم وجوبه اصلا في المجزوز فلان استناد الخوانسارى انما هو الى اطلاق الامر بالغسل في صحيحة حريز
المتقدمة وقد عرفت وجه حمل الاخذ فيها على القلع والان نقول ان المغسول فيها ايضا محمول على غسل موضع الاتصال الصادق به غسله
للاتفاق ايضا ظاهرا على عدم وجوب غسل الزائد وللروايات الكثيرة الدالة على طهارة ما لا تحله الحيوة مطلقا وهذا الخبر ان لم يحمل
على ما ذكر فيجب اما تقييده المطلقات المتضمنة بفتوى الاصحاب لا يقوى عليه او ايجابه غسل الطاهر تعبدا وهو في غاية البعد
فالتزام تقييده بما ذكر اولى منهما جدا خصوصا مع موافقته لفهم جل الاصحاب ثم ان المشهور لا يحتاجون فيما يوجبونه الى هذا الخبر
وتكلف حمله على ما قد ذكر بل يكفيهم عدم صلاحية الاستدلال به على تتمة الحكم حسبما ذكره الخوانسارى امّا ما اوجبوه فهو على القاعدة
لان الملاصق من الاجزاء باصول المقلوع خارج عن حقيقة الشعر ونحوه بل هو من اجزاء جلد الميتة وفضلاته المحكومة بالنجاسة و
الازالة لذلك ثم انه لا ينفك الاصول عادة لنبتها من باطن الجلد عن ملاقاة بدن الميتة برطوبة انا منجس بالعارض والغسل لذلك
ولا ينافيه ما دل على طهارة هذه الاجزاء من الميتة لدلالته على طهارتها بالذات فلا ينافيها نجاستها بالعارض ويجرى على هذا في
غير الاربعة من قرن وعظم وكل نابت ويشكل اطلاق وجوب الازالة والغسل بان الجزء الملاصق غير معلوم كونه من اللحم بل ربما يكون
هو من الرطوبات الغليظة المعدة للتصير بما لا تحله الحيوة ولا اقل من الشك في كونه ما تحله الحيوة فلا يحكم بوجوب ازالته وكذا ما لا يرى
معه شئ ملاصق غير معلوم مماسته الميتة برطوبة مسرية حتى يجب الغسل الا ان يدعى قضاء العادة بوجود الرطوبة تحت الجلد
او يتمسك لذلك باطلاق امر الغسل في الصحيحة ويكفى في الخروج عن التعبدية المستغربة المشار اليها كونه في معرض المماسة بالرطوبة
خصوصا غير الشعر من القرن والعظم والناب ونحوها وهل يجرى خلاف الشيخ على تقدير كونه مخالفا في غير الاربعة فلا يطهر الا مع
اخذها بمثل الجز كالكسر او النشر والبرء وما ضاهاها او ان غير الاربعة طاهر باى نحو اخذ من الميتة وجهان من اختصاص ذكر الجز

بالاربعة ومن جريان المدرك بالنسبة الى غيرها ايضا لكن حيث ان الشيخ هو لم يذكر مستند المقالة لا ينبغي لنا ان ندرى مخالفته
فلعله ناظر الى ما لا يجرى في اما ما ذكره الخوانسارى من التبرى بالغسل الى غير المقلوع وغير موضع الاتصال من المقلوع فقد صرح
بجريانه في غير الاربعة قال لان قوله في اخر الرواية فاغسله لا يلزم ان يكون مختصا بالشعر ونحوه ما يصلح للبس بجواز حمل الظرفية على المحمول فيه
وح فيشمل جميع ما ينتفع به من الميتة سوى اللبن واللبا المذكورين في الرواية لانها لا يقبلان الغسل ثم اشار الى ان مقتضى احتياطه المتقدم
غسل القرن الماخوذ مثلا جميعه لا خصوص موضع الاتصال بل واخذه بالنشر والبرء ونحوها ايضا لكونهما بمعنى الجز وهل يجرى ما
ادجبه المشهور من وجوب الازالة فيما يقلع من الحيوان الحى ام لا وجدت في بعض كتب المعاصرين حكاية الجريان فيه عن بعض ثم قوى اشكل
فيه والذى يقتضيه عدم ما ينفصل من الحى مع هذه الاجزاء عداد الاجزاء الصغار المنفصلة من الحى ما حكم بطهارتها كاطراف الثوالث
والدماميل ولا سيما المنفصل مع الشعور لقضاء الحرج الشديد في اجتنابه لانفصال الشعور دائما بالتمشط والتسريح من الرجال والنسا
بمعاملة الطهر معها والسيرة ايضا قائمة عليها ولذا قال في كشف الغطاء ما يكون في اصول الشعر مع القطع من الحى لا باس به بخلاف ما قلع
من الميت بل عن المنتهى شعر الادمى اذا انفصل في حيوته فهو طاهر على قول علمائنا وليله واضح منها ان مقتضى ما تقدم من نجاسة الميتة
هو نجاسة جلد الميتة كما هو المجمع عليه وقد تقدم عن الصدوق رد ما يعطى طهارته خصوصا ما في عبارة مقنعه وما يعطيها من
بعض اخبار ايضا وخلافه على تقدير تحققه غير قادح بالاجماع مع احتمال تاول عبارته كنصه بما لا يخالف عموم النصوص البالغة حد التواتر
معنى بنجاسة الميتة والاجماعات المستفيضة في خصوصه فضلا عن عموم ابعاض الميتة وعن الاجماع المحصل وثبوت نجاسته قاض بعدم
طهره اصلا وابدا لانها بنجاسة ذاتية والاصل فيها عدم الزوال الا بالاستحالة عدا ميتة الانسان فيطهر بتغسيله وهذا كاف فيما هو
المعروف من مذهب الاصحاب المقرون بالصواب من عدم طهارة الميتة بالدباغة ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه بل على من يدعى خلاف
ذلك كالاسكافى والشلمغانى بل والصدوق في الفقيه بزعم صاحب المعالم وان ناقشه عبارته في المقنع من ان الدبغ طهر له وان بقى على
منع الصلوة فيه وتبعهما الكاشانى ومال اليه في شرح قول مصنفه في البداية ولا يجوز استعمال شئ من الجلود الا ما كان طاهرا وعلينا ابطال دليله
ومع ذلك لنا من الادلة على عدم حصول الطهر به وجوه منها الاصل واستصحاب النجاسة المتيقنة بحصول الموت واما مناقشة صاحب
المعالم بقوله اما الاستصحاب فلان التمسك به موقوف على ملاحظة دليل الحكم وكونه عاما في الازمان كما اسلفنا القول به
مرارا وقد تقدم في البحث عن نجاسة الميتة ان العمدة فيه الاجماع وح فلا استصحاب ففيه مع ان توقف حجية الاستصحاب في قد ثبت في
الاصول عدم توقفه على ذلك ان دليل نجاسة الميتة غير منحصر في الاجماع حتى يرد المناقشة التي في استصحاب حكم الاجماع بل
تقدمنا الدلالة عليها من الاخبار بما لم يبق عليه غبار ومنها الاجماعات المستفيضة على ان الدبغ ليس طهر له الحكاية في الانتصار
والناصريات والخلاف والغنية ونهاية الاحكام والتذكرة والمعتبر والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد وكشف الحق وكشف اللثام بل في
شرح المفاتيح انه بلغ في ضرورية المذهب مرتبة حيث القياس ومناقشته فيه ايضا بانه يلوح من الشهيد التمسك بالاجماع وهو
صريح الخلاف ثم قال واما الاجماع فلعدم ثبوته على وجه يصلح الحجية وهذا لم يتعرض له المحقق وخال الشيخ والشهيد في الاجماع مكو
وقد اشرنا الى انهما داخلان في عداد من ظهر منه في امر الاجماع ما اوجب حمله على غير معناه المصطلح الذى هو الحجة عندنا وافاد قلة الضبط
في نقله مدفوعة بعدم انحصار الناقل له بهما مع انه لو كان لهما مخالفة ففي طريق حجيته نعم ذكرا صور الحقاها بالاجماع في الحجية فاذا
نقلا صريح الاجماع لا يحمل على تلك الصور الملحقة واما دعوى قلة الضبط في نقلهما الاجماع بجزاءة لا يرتضيها ومنها النصوص الواردة
بعدم الانتفاع بالميتة بشئ وهى كثيرة بل ظاهر الشهيد تواترها منها صحيحة على بن المغيرة خصوصا المصرح فيه مع ذلك بقوله بالاهاب
ولا عصب بجواب مكاتبة الجرجانى لا تنتفع من الميتة باهاب ولا عصب فان عموم النهى عن الانتفاع بشئ حتى الاهاب ظاهر في المقصود
لان استعماله بعد دبغه انتفاع به واى انتفاع مضافا الى ظهور الاتفاق على ان المانع من جميع الانتفاعات ليس الا النجاسة بل صرح
في شرح المفاتيح بالاجماع عليه كذا في الجواهر ولعل من يقول بحرمة جميع الانتفاعات يقول بالنجاسة كما ان كل من يقول بالطهارة يقول بحل
جميع الانتفاعات والتتبع يساعده فثبوت الحرمة يثبت النجاسة كما ان ثبوت الطهارة يثبت حلها ومنها قول النبى صلى الله عليه وآله في موثقة ابى مريم
وصحيحة ابن المغيرة في شاة الميتة ما ضر اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اى يذكونها فينتفعون بجلدها فالظهور بها
تام الظهور في نوات الانتفاع بعدم تذكيتها ولو طهر بالدبغ لما كان الانتفاع بالموت ضايعا وفائتا ومنها خبر الثمالى الميتة

على كون الدليل عاما للازمان مبنية على طريقة المعروفة في الاستصحاب

بجلد وان دبغت ومنها قول علي بن الحسين ع في موثق ابي بصير لما نزع فراءه العراقي للصلوة وسئل عن سبب نزعه ان اهل العراق
يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ضرورة عدم كون المراد بالذكاة الذبح بل الطهارة ومثله في صحيح عبد الرحمن بن
الحجاج مع قوله بعد ذلك ثم لم يرضوا ان يكذبوا الا على رسول الله صلعم وفيها مع تخطئة زعمهم طهره بالدباغة دلالة على ان نجاسته سبب
نزعه للصلوة مفهوم منه القرينة على ان النهي عن الصلوة فيه وان دبغ في المستفيضة بل المتواترة التي منها صحيح ابن مسلم عن جلد الميتة
ايلبس في الصلوة فقال لا ولو دبغ سبعين مرة وفي رواية ابن ابي عمير لا تصل في شئ منه ولا شسع انما هو لنجاسته مضافة الى ظهور مجرد
منع الصلوة فيه في ذلك كما اخذت نجاسته كثير من الاشياء من ورود منع الصلوة فيه ونحوه من الاستعمالات المتوقفة على الطهارة كما
الاكل والشرب والتوضي منه وبه يندفع مناقشة من تقدم ذكره بان منع الصلوة لا دلالة فيه على كونه للنجاسة فلعله تعبد كالمنع من
الصلوة لكونه مما لا يؤكل حتى تجاسر بذلك صاحب المعالم على الشهيد فانه نقل ما في الذكرى من قوله لا يطهر جلد الميتة بالدباغ اجماعا
وبه اخبار متواترة وذكر ثلاثة اخبار منها صحيح ابن مسلم مقتصرا منها على ما في ذيلها من قول الباقر ع ولو سبعين مرة قال العجب انه ادعى تواتر
الاخبار ولم يذكر سوى ثلاثة مقتصرا من حديث ابن مسلم على بعضه وهذا التصرف في متن الحديث غريب جدا بل يكاد ان يقطع بعدم
جوازه من حيث ان كلامه مسوق لاثبات عدم الطهارة وبيان تواتر الاخبار بذلك فمن وقف على عبارته غير مطلع على اصل الحديث لا يرتاب
في ان النفي الواقع فيه عائد الى الطهارة والحال انه عائد الى اللبس في الصلوة وبمثله اعترض كاشف اللثام في مناهجه عليه وعلى كلام شيخنا
الشهيد في الروض لذي بمثله ولكنها في غير المحل اذ لا يلزم من يدعي التواتر ان يذكر جميع الاخبار وما ذكره من ذيل الصحيح غير مناف لما
يروم من الدلالة على النجاسة لبنائه على ان منع الصلوة فيه دلالة على النجاسة وهذا البناء غير مخصوص بالشهيد حسبما ذكرناه وكان
الفاضل تنبه له في كشفه فعدل الى ذكر ما ذكره الشهيد في الذكرى من غير اعتراض عليه وعلى كل حال يدل ايضا من الاخبار على النجاسة خبر
القاسم الصيقل قال كتبت الى الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الاهلية فيصيب ثيابي فاصلي فيها فكتب الي اتخذ ثوبا لصلوتك
فكتبت الى ابي جعفر الثاني كنت كتبت الى ابيك هكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الي
كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس وقريب منه خبر ابي القاسم الصيقل وولده قال كتبوا الى الرجل جعلنا
فداك انا قوم نعمل اغماد السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمر
الاهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها ايحل علمها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسئلة
يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلوة الحديث لان الملحوظ في جعل الثوب ليس الا تنجس الاول بملاقاة الجلد وحكاية
تضمنها تقرير الانتفاع به لا تمنع جوابها بما لا ينافي الدلالة على النجاسة ومن مجموع ما ذكر لا يبقى ريب فيما عليه المشهور واخبح لمذهب
الاسكافي ببعض نصوص لا يخفى شذوذها وعدم مقاومتها للنصوص المقابلة وهي ما ارسله في الفقيه مما تقدم بعد تنزيله على الجلد
المدبوغ لعدم تعارف وضع السمن واللبن فيه الا بعد الدبغ ورواية حسين بن زرارة عن جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن
والماء فاشرب منه وا توضا قال نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلي فيه وعبارة فقه الرضا وان كان الصوف والوبر والشعر والريش
من الميتة فغير ان يكون مما احل الله اكله فلا باس به وكذلك الجلد فان دباغه طهارته الى ان قال وذكوة الحيوان ذبحه وذكوة الجلود الميتة
دباغته والنبوي لعامي ايما اهاب دبغ فقد طهر وهذه مع ضعف الاولى والاخيرين بما هو غير خفي واهمال حال راوي الثانية
حسين بن زرارة في كتب الرجال غير ما يقال من دعاء الصادق ع له ولاخيه الحسن من غير جابر لها وكذا دلالة الاولى لاحتمال المتقدم
والاخيرين باقتضاء عموم كون الدباغ طهورا جواز الصلوة فيه الا ان تقيدا بالثانية لا تقاوم الاخبار المقابلة لا سندا ولا عددا
ولا معتضدا خصوصا مع موافقة هذه لمذهب العامة حتى صار مضمونها من الطهر بالدباغ مما يتميز به الخاصة عن العامة فلتحمل
على التقية ولا ينافي الحمل عليها المنع في بعضها من الصلوة فيه لما تسمعه في ذيل المسئلة من حمل خبري الصيقل والحكم بحمد الله واضح من
الاطالة فيه بازيد من هذا تضييع الوقت ثم اعلم انه في شرح المفاتيح بعد ذكر هذا الخلاف الذي بين المشهور والاسكافي والادلة
للطرفين فرع على قول المشهور وخلافه قال وعلى القول بالنجاسة كما هو الحق بلا ريبة هل يجوز الانتفاع في اليابس الفاضلان والشهيد
على المنع لعموم المنع عن الانتفاع بالميتة بل لعله ليس محل خلاف وان وقع في الذخيرة نوع تردد منه فيه وليس بمكانه بلا تامل انتهى
والذي في الذخيرة انه بعد نقل المنع عن الفاضلين والشهيد قال وهو غير بعيد لعموم النهي في الخبرين وقد بينا ما في التحمة

والعموم وفيه تامل بعيد نعم التمسك بالاية ضعيف انتهى ويظهر من التذكرة والمنتهى ايضا التردد في حرمة الانتفاع به وادعى الفاشاني
ان في جواز الانتفاع به في غير الصلوة اخبارا كثيرة وايضا فان المطلق يحمل على المقيد وميله بل بناؤه على عدم الحرمة واضح قلت لم
اعرف وجه تقييد شارح المفاتيح بتجويز الانتفاع على القول المشهور باليابس وكذا في عبارة الذخيرة وقد تبعا فيه ما في المنتهى حيث
قال في جواز الانتفاع في اليابسات نظر اقربه الجواز ومثله عن التذكرة والذكرى مع ان الظاهر عدم الفرق قولا ودليلا بين اليابس
والرطب بناء على تحريم الانتفاع او تجويزه ضرورة عدم احتمال مدخلية تنجس البدن في الرطب من حيث هو في التحريم وبالجملة
القول هنا بحرمة الانتفاع مطلقا بجلد الميتة وان دبغ اما يكون للبناء على حرمة سائر الانتفاعات بالاعيان النجسة حسبما بنى
عليه الجماعة في باب المكاسب بل حكوا الاتفاق عليه ونحن لم نوافقهم هناك ومنعنا الاجماع عليه او يكون لثبوت الحرمة في خصوص الميتة
واجزائها من ذي النفس وقد عرفت ان دعوانا مع القول بطهارة الجلد بالدبغ غير ملائم كما هو واضح والاجماع المركب المستظهر حسبما
اشير اليه ايضا نافيه واما على القول بالنجاسة كما هو المعروف فمع الغض عن ظهور الاتفاق الاستدلال عليها من النصوص
واضح للتصريح فيما تقدم بحرمته عموما وهي مقتضى عموم اية حرمت ودفع المناقشة في عمومها بانصرافها الى خصوص الاكل لكونه
اظهر الانتفاعات بمنع الانصراف ظاهرا لان منفعة الجلد لا تقصر عن اللحم خصوصا مع ملاحظة ظهور ما هنا في ميتة الحيوان و
ارادة مقابلتها بالمذكى وان حرمتها في مقابل حله ومعلوم عدم اختصاص حل المذكى بالماكول وفي غير الماكول لا محل الا لما عدا
الاكل فكيف يختص الحرمة المقابلة بالاكل والشهرة العظيمة المحققة والاجماع المستظهر من عدم الخلاف المساعد بالتتبع ولا مقابل
لها الا الشواذ من الاخبار التي ذكرت دليلا للاسكافي وفيها ان الاخيرين من تلك المتضمنان لطهارة الجلد من الرضوي والنبوي
ما في مقابلة ما يدل على نجاسته ويبقى الاولان المتضمنان لحل الانتفاع اما مطلقا كما في ثانيهما او انتفاع مخصوص ومتمما
بعدم الفصل في غير الصلوة كما في اولهما وهما مع ما فيهما سندا ودلالة للاحتمال المتقدم لا يقاومان الاخبار المقابلة جدا بل الا ربعة
ايضا لا تقاومها واما الاخبار الكثيرة التي ادعاها الفاشاني بجواز سائر الانتفاعات به فلم نقف عليها ولم نجد ما حكيته
في كتبه لا ادعاها غيره وتقييد المطلقات المانعة بالانتفاع الصلوتي كما ادعاه بقوله والمطلق يحمل على المقيد في غاية من الغرابة
ضرورة عدم التنافي بينهما فليس مقام الحمل مع ما في شرح المفاتيح من ان التقييد به بعد التقاوم والا فلا وجه له لكن قد يتخرج
من الشذوذ نص جواز الانتفاع في غير الصلوة بخبري قاسم وابي القاسم المتقدمين بناء على ان قوله اتخذ ثوبا للصلوة تك فيه
تقرير ظاهر لحل عمل الاغماد منه ويتم حل غير عمل الاغماد من الانتفاعات بعدم القول بالفصل فيما بين غير الصلوة خصوصا
مع ما في ثانيهما من قوله ايحل علمها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا وبخبر فراء علي بن الحسين ع للبسه في غير الصلوة ولعل
الكثرة التي ادعاها الفاشاني يريد بها ذلك ولكن ان خرجت بذلك اخبار حل الانتفاع عن الشذوذ فلا تخرج عن القصور عن قوة
المقاومة والمكافئة عن نصوص المنع المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاومة للاجماع بل مظنته لحصوله حسبما عرفت فلا ينبغي التامل في
ترجيح القول بالحرمة كما لا يخفى على الفقيه النبيه ولا يغرنك تلجلجات بعض الموسوسين وغير المحصلين بموارد اتفاقات الاصحاب وبعد
عدم مقاومة اخبار الحل لاخبار الحرمة وتعين توجيهها يمكن حمل لبس علي بن الحسين ع على كونه لمسيس الحاجة كما يعطيه الاعتذار في صدر الخبر
بان علي بن الحسين كان صردا لا يدفيه الفراء العبر العراقية واما خبر الصيقل فغير بعيد كون التقرير على اصل العمل ارشاد الى المواظبة على
التقية فيكون في قوة قوله لا باس بعملك بجلد الميتة اتقاء اذ في تحري الصيانة جلد المذكى مع قلته في اعمالهم كما في خبر ابي القاسم يتظاهر
خالم من انهم يجتنبون عن غيره ولكن المحافظة على الصلوة في غير ثوب حيث انه ممكن مع ستر الحال فاتخذه وهذا غير الحمل الخبر على التقية
بالنحو المعهود ولا باس به مع احتمال كون التقرير فيه على العمل لمسيس الحاجة اليه ايضا كما يعطيه قوله ليس لنا معيشة غيرها ونحن مضطرون
اليها ولا يجوز في اعمالنا غيرها ثم ان المحكي عن ابن الجنيد اشتراط الطهر بالدباغة بكون الدبغ بغير الاجسام النجسة ووجهه غير معلوم فان
كان من جهة سراية النجاسة مما يدبغ به الى اعماق الجلد فلا يخفى ما فيه لعدم خروجه بذلك عن قابلية التطهير بالماء ولو بتنقيعه في الكثير
حتى ينفذ ايضا الى اعماقه ولعله ما رواه ابو يزيد القتي عن ابي الحسن الرضا ع عن جلود الدارش التي تتخذ منها الخفاف فقال لا تصل
فيها فانه يدبغ بخرء الكلاب وفيه ظهوره في المذكى المدبوغ بالنجس ولا يمنعه احد فليحمل على كراهة الصلوة فيه لكن كو ابدا اليوم القو
بالطهارة بالدبغ فلا بد من اجتناب المدبوغ بالنجاسات لانه خرق للاجماع المركب فان الاصحاب ما بين قائل بالنجاسة مطلقا او الطهارة

اذا ذبح بالطاهر فالطهر بالمذبح بالنجس نقول بالفصل منفى الله لعالم منها ان البيض الخارج من الميتة طاهر باتفاق النص والفتوى ويبقى النظر فيه فى مواضع اربعة الاول فى جريان حكم الاجزاء النجسة من الميتة عليه والاجزاء الطاهرة منها اتفقت الاخبار وفتوى الاصحاب على الثانى ولا ريب فيه بل يمكن القول بعدم دخوله فيما دل على نجاسة الميتة مع الغض عن كونه مما لا تحله الحيوة ايضا حتى يخرج لعدم كونه من اجزاء الحيوان فهو كالدود المتكون فيه ولذا قيل بان الدم المتكون فيه ليس من دم الحيوان فهو باق على اصل الطهارة مضافا الى ذلك خروجه بما اخرج مما لا تحله الحيوة ومن بعده الى الاخبار الخاصة المصرحة بطهارته بالخصوص وفى بعضها وان كان بيض الدجاجة لكن تم بعد القول بالفصل فيه مما يؤكل لحمه مضافا الى اطلاق البيض فى جملة ولا يحمل على المقيد بالدجاجة لعدم التنافى وبالجملة لا خلاف فى هذا الموضع الموضع الثانى انه كذلك من ماكول اللحم وغير الماكول ام الاول خاصة دون الثانى المعروف هو الاول مابين اطلاق البيض من هذه الحيثية والتصريح بعمومه بل لم يحك الخلاف بالتقييد بالماكول الا من الفاضل فقال فى النهاية والمنتهى انما بيض الجلال وما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة فالاقوى فيه النجاسة انتهى وقال فى المعالم وغيره بعد نقله عنه لا نرى وجها لكلامه ونظرهم الى عموم ما يدل على طهارته من هذه الحيثية فلا مقيد وكان نظره الى اقتضاء عموم دليل نجاسة الميتة نجاسة كل ما هو منها ومنه البيض والمتيقن مما يخرجه دليل الاستثناء البيض من العموم هو مما يؤكل فيبقى فى غير المحلل على مقتضى العموم وقد تبين اندفاعه مما تقدم من منع دخوله فيما دل على نجاسة الميتة اولا وعموم دليل المستثنى من النص والفتوى ثانيا مع انه لو تم ذلك لاقتضى نجاسة غير البيض ايضا مما لا يؤكل وهو لا يقول به وان حكى فى المعالم فى الانفحة مما لا يؤكل ان فرق العلامة فى البيض يقتضى الفرق فى الانفحة لكنه فى غيرهما مما لا يؤكل لم يحك منه الفرق وان نظره الى اخذ حكم الطهر من الحكم عليه فى النص المستثنى له من الميتة بالحل ولا يحل البيض مما لا يؤكل لانه تابع اللحم فلا يطهر وفيه ورود النص بطهر البيض مستقلا لا على اطلاقه مع امكان عدم الدخول حتى يخرج فلا ريب فى سقوط خلافه وعدم الفرق فيه بين ما كان مما يؤكل او لا يؤكل فيطهر الثانى وان حرم الموضع الثالث فى اشتراط طهارته بشرط وعدمه وقد اتفقوا على اشتراطها بشرط فهو دليل على عدم الاطلاق وان كان ما عدا موثق غياث من النصوص مطلقا لكن الموثق حجة ومعتضدة بالفتوى فينهض باثبات الشرط الذى تضمنه من اكتساء القشر الغليظ لكنهم اختلفوا فى التعبير عن الشرط بعد اتفاقهم على الاشتراط ففى بعض العبارات التعبير بمثل ما فى الموثق كما حكاه فى المعالم عن بعض قدماء الاصحاب وفى بعضها بالقشر الاعلى والفوقانى كما عن النهاية والوسيلة والتذكرة وفى بعضها بالجلد الفوقانى الصلب كما عن نهاية الفاضل وكشف الالتباس بل فى السرائر نقله عن الاصحاب وهو المراد من القيض فى عبارة بعض كالدروس وغيرها لما فى القاموس من ان القيض القشرة العليا اليابسة على البيضة وفى بعضها بذى القشر دون المائع كما عن الكافى وفى المعالم ان هذا الاختلاف معنوى وصرح فى الجواهر بانه لفظى وان مراد الجميع واحد لكن ظاهرهما ان مراد الجميع القشر الصلب الفوقانى وفى ثانيهما انه الغشاء الرقيق قال هذا القشر الذى يجمع البياض والصفرة اول ما يكون رقيقا ثم يغلظ حتى يصير صلبا والمراد بالاعلى والغليظ والفوقانى فى عباراتهم هو هذا الغشاء الذى يصلب بعد ذلك اذ ان رمى الدجاجة للبيضة واخراجها فلا اعتبار فى طهارة البيضة بحصوله وان لم يصلب على الوجه الذى يخرج عليه البيضة عادة وتقييد العلامة بالصلابة ربما نافى ذلك الا ان يحمل على الخروج مخرج الغالب ولا يخفى ما فى ارجاع الاعلى والغليظ الى الغشاء الرقيق من المنع وكذا كون حصوله شرط الطهارة بل الشرط هو القشر الغليظ للتصريح به فى الموثق الذى هو المقيد فى المقام ودعوى الاجماع فى المنتهى على كون الشرط اكتساء الجلد الصلب ويوافقه ما فى السرائر من نسبته الى الاصحاب بناء على تنزيله على ارادة الغليظ الاعلى الذى غالبا صلب مقابل الرقيق الذى هو تحت هذا الغليظ لانه مظنة الاتفاق دون خصوص البالغ مرتبة الصلابة والجمود لخلو اغلب العبارات عنه كما عرفت ولتباعد ارادة ما يقابل الرقيق حكايته هو فى بعض كتبه عن بعض الجمهور طهارته وان لم يكتس القشر الاعلى محتجا بان عليه غاشية رقيقة حائلة بينه وبين النجاسة ولم يرتضه هو بل الظاهران اكتسى الجلد الاعلى وان لم يكن صلبا لعدم الملاقاة ح والا فلا طهر وان كان تخصيصه عدم الملاقاة بما اكتسى الجلد الاعلى محل منع لان ذلك الرقيق ايضا حائل مانع من الملاقاة فاعتبار خصوص الاعلى الغليظ انما هو للنص الموثق المعتضد بفتوى الجميع باعتباره بمعنى عدم الاكتفاء بالرقيق الذى تحته كما يعطيه نسبة الفاضل كفايته فى الطهر الى بعض الجمهور و تبين انه لا دليل على اشتراط خصوص الصلابة ان ارادة الفاضل وصاحب الجواهر مما سمعت عنهما خصوصا ما فى ثانيهما من دعوى رجوع الجميع الى ارادته واولى منهما بالمنع كفاية مسمى البيض وعدم الاشتراط باكتساء جلد كما عن صاحب المدارك والمعالم اعتبارا

بمطلقات البيض خصوصا اذا اراد وان لم يكتس الرقيق الذى تحت هذا الغليظ لحكاية اتفاق المسلمين على نجاسته بل لا يصدق البيض على ما لم يحو الجلد الرقيق البياض والصفرة بالهيئة المخصوصة كما لا يخفى الموضع الرابع فى وجوب غسل البيض وعدمه ولعل قضية كلام الاكثر الثانى لاطلاقهم الحكم بطهارة البيض وصرح الفاضل فى المنتهى بالاول وتبعه بعض من تاخر واختاره فى الجواهر واحتمله الاقوى تنزيلا للاطلاق على الطهارة الذاتية بمعنى عدم جريان الميتة عليه فيبقى كلية التنجس بالملاقاة مع الرطوبة سليمة عن المعارض وبذلك يجمع بين النص وهذه الفتوى مع الكلية المعهودة وبالجملة الكلية قاضية بوجوب الغسل ولا معارض معلوم لها فى المقام وعلا بحسنة حريز القائلة بعد تعداد ما يشتمل على البيض وكل شئ ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكى وان اخذته منه بعد موته فاغسله وصل فيه لظهورها فى غسل كل ما ينفصل خرج منه ما لا يمكن فيه كاللبن واللبا بقى الباقى معتضدة بالقاعدة لكنه من غير ثبوت مخرج وعدم التعرض للغسل فى المقام لا يدل على عدم وجوبه لامكان ايكاله الى الكلية المعهودة كما ان قوله فى الحسنة وصل فيه لا دليل فيه على ارادة غسل خصوص الصوف والشعر والوبر ضرورة ارادة وصل فيما يصلى فيه ومنها ان انفحة الحيوان الميتة طاهرة باتفاق النص والفتوى وينبغى النظر فيه فى مواضع الاول فى تشخيص موضوعها اولا فى اللغة وثانيا مع الغض عن اللغة فى الموضوع المراد فى هذا الحكم من الاستثناء مما يستخرج من الميتة اما الاول فليعلم اولا ان السخل ما لم ياكل اذا شرب اللبن نزل فى جوف جلدة رقيقة متصلة من فوقها بمجرى الطعام ومن طرفها الاخر بالمصران وبعد نزوله فيه يستحيل الى شئ اصفر غليظ ولا يعزله ما لم ياكل اصلا ولا كرش فاذا رعى صار بمكان تلك الجلدة الرقيقة جلدة غليظة خشنة من داخلها مستكرشة واذا نزل فيها العلف استحال فرثا وانفتح الاستحالة الى الشئ الاصفر واندفع من طرفها المتصل بالمصران فيها فيخرج منها بعرا واتفقوا على انه لا انفحة وانما هى بعد الاكل لكنهم اختلفوا فى انها هل هى تلك الجلدة الرقيقة او الشئ الاصفر المستحال من اللبن الذى فى داخل الجلدة ففى القاموس وجملة من كتب اللغة انها الشئ الاصفر المستخرج من بطن الجدى الرضيع يعصر فى صوفة مبتلة فى اللبن فيغلظ كالجبن وفى بعض كتب اللغة انها الجلدة الرقيقة ففى الصحاح انها كرش الحمل والجدى ما لم ياكل فاذا اكل يقال لها الكرش واختلف الفقهاء فى معناها بموجب اختلاف اهل اللغة وفى الرياض الظاهر انه استفاد بعض الافاضل من عد الفقهاء الانفحة مما لا تحله الحيوة انها الكرش كما قاله الجوهرى لا اللبن الاصفر كما قاله فى القاموس قال والا لعدوا اللبن بل الفرث ايضا وفى عبارة كاشف اللثام فى شرحه على القواعد ومفتاح الكرامة نظيره ايضا لكن قال ويظهر من عد الاكثر الخ وعلى كل حال هو كما ترى استنباط ضعيف بل سخيف وفى الكشف نسب المعنى الاول الى المعروف وكانه المعروف فى اللغة ايضا كما يستفاد من تفسيرها به فى المعروف وقوله بعد ذلك ويقال انها كرشه وكذا من قول صاحب القاموس بعد تفسيرها به انه سهى الجوهرى فى تفسيرها بالكرش وبالجملة نسبة تفسيرها بالكرش الى الاكثر فى كلام من تقدم خطاء فى الاستفادة وفى الجواهر دعوى عدم الاختلاف معنى فى اللغة وانما هو فى التعبير ومراد الجميع شئ واحد بارادة ما فى الكرش من الكرش المعبر به لان المراد ما يصير كرشا بعد الاكل بدعوى انه الشئ الاصفر المستحال اليه اللبن وهو بعد الاكل يستحيل كرشا دون الجلد الرقيق الذى هو غاشية فيرجع تفسير الجوهرى الى تفسير القاموس وهذا كانه ماخوذ مما فى الحاشية الجمالية حيث قال صاحب القاموس سهو الجوهرى لا وجه له بناء على ظاهر تفسيره هو لانه ينطبق كلام الجوهرى على ما ذكره هو فى ذيل عبارته من انه اذا اكل الجدى فهو كرش وظاهره ان الشئ الاصفر يصير بعد الاكل كرشا وكذا على ما ذكر فى لغة الكرش واستكرشت الانفحة صارت كرشا انتهى وعلى كل حال هذا التوفيق والارجاع من صاحب الجواهر كالاجتهاد فى مقابلة النص للتصريح فى المغرب والقاموس بانهما قولان خصوصا ثانيهما مع ان بناءه على كون الشئ الاصفر هو الذى بعد الاكل يصير كرشا وهذا كانه زعم فاسد وان استجوده فى الحدائق لان استحالة اللبن الى هذا الشئ الاصفر يتجدد يوما فيوما ولا يبقى فى هذا الوعاء حتى ينقلب كرشا وقت الاكل كما لا يبقى ما يستحيل اليه العلف فى الكرش وقت الاكل بل الجلد الرقيق الموجود مستمرا هو الذى اذا رعى اخذ الشئ الذى كان قبله يستحيل اليه الشئ الاصفر يصير جزء منضما الى الجلدة الرقيقة فيغلظ شيئا فشيئا ويخشن داخله فيستكرش بالضرورة والظاهر انه لا يبقى الانفحة بعد الاكل وان احتمل فى شرح الدروس بقاءها كالظاهر الذكرى لاتفاق كلماتهم على تحقق الكرش بعد الرعى وانه لا انفحة مع الكرش ولا كرش مع الانفحة واما قول الجوهرى لا نعم هى الكرش فمراده الجلدة الرقيقة التى تصير كرشا فهى قبل الرعى انفحة عنده وبعد الرعى كرش واستكرش تلك الجلدة بهذا المعنى هو المراد من قول المفسرين بكل من المعنيين انه استكرشت الانفحة اى صارت كرشا وكذا هو المراد مما فى ذيل عبارة القاموس وغيره مما

منها بمثله من قوله فاذا اكل الجدى فهو كرش وهذا غير ناهض بانطباق التفسير الاخر عليه كما سمعته عن الخوانسارى مع وروده على نسبة السهو
الى الجوهرى لوضوح الفرق بين كونها الجلدة التى هى وعاء الشىء المستحال من اللبن وكونها الشىء المستحال تغاير الظرف والمظروف
ولا ظن ايضا بافادته ممه كما سمعته عن الجواهر مدعيا اتحاد المراد من التفسيرين بلا حظة ذلك والخلاف متحقق فى اللغة بين المعنيين
ولعل الاول ارجح لكونه المشهور فى كتب اهل اللغة وان المفسرين به اكثر اعتمادا عليهم واوفق بما ذكره اهل اللغة والشرع والعرف من
ان الانفحة تدخل فى اللبن فيغلظ كالجبن لان المتعارف وضع ما فى الجلدة لا نفسها وبروايتى الثمالى ويونس بناء على ان الانفحة
المذكورة فيهما هى العرفية اذ لا حقيقة شرعية فيها فتعين الاولى لانها تخرج من بين فرث ودم مشيرا الى قوله من بين فرث ودم لبنا
خالصا وما فى الجلدة هو الذى اصله اللبن دون الجلدة وفى الثانية خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيضة والصوف
والشعر والوبر الحديث والمنافع انما هى فى اللبن المستحيل دون نفس الجلدة وبيان الحجة لا يقصر عن اللغوى هذا فى مقام تشخيص
التكليف للعمل ان استثناء ما فى الجلدة وطهارته متيقن على كل حال اذ لو كان هو الانفحة فلا يلهما وان كانت الجلدة فلكونه مما
لا تحله الحيوة وغير ملاصقة لنجس بخلاف الجلدة فان الانفحة لو كانت ما فيها فلا دليل على طهارتها لكونها مما تحلها الحيوة وملاصقة
باجزاء الميتة برطوبة لا يخلو الباطن منها عادة ومع فرض الشك فى المراد من دليل الانفحة القدر المتيقن هو ما فى الجلدة وهذا
هو المراد من قوله فى المدارك ان الاولى اقتصارا على موضع الوفاق اى ما هو متفق على التفسيرين فى معنى الانفحة لغة دون
ما فهمه فى الجواهر تبعا للحدائق والمشارق فاعترض عليه بانه لا وفاق بعد تقابل التفسيرين وتغايرهما قال فى الحدائق لو كان القائل بمعنى الكرش
يقول بمعنى الكرش وما فيه لكان القول بالكرش اعم مطلقا فيتم ما ذكره لكن لم اقف على قائل به من ان المنقول فى اللوامع من القول الثانى هو
الكرش مع ما فيه وان لم يكن شاهد عليه من العبارات وكلام صاحب الحدائق مبنى على فهمه ارادة السيد من موضع الوفاق القدر المتيقن
من معنى اللفظ اى ما فى الجلدة اما هو المعنى وجزء المعنى فاستثناؤه وطهارته متيقن وليس كذلك وقد يشهد لما فهمناه منه جعله وجها لو
كون المستثنى ما فى الجلدة فى اطعمة الروضة فان الظاهر موافقته سبطه له فى ذلك فى المقصود نعم قال فى المدارك بعد ذلك وان كان استثناء
الكرش ايضا غير بعيد تمسكا بمقتضى الاصل اى ان ايضا ان لم يخرج ويطهر بدليل الانفحة فيطهر بالاصل بعد فرض الشك فى نجاسته وطهارته
وفيه انه مبنى على مذاقه من عدم عموم نجاسة الميتة لاجزائها والا فالاصل منقطع بالعموم وانقدح مما سمعت ان الانفحة لها موجب تنجس
عارضى وان كانت طاهرة بالذات من ملاصقتها بغيرها برطوبة فان قلنا انها ما فى الجلدة فبملاقاة الجلدة وان قلنا انها الجلدة فبملاقاة باطنها
الا عضاء ثم ما فى الجلدة طاهر ذاتا ولا عرض تنجس لملاصقه بطاهر وهل يجب عليه تطهيرها عن النجاسة العارضية فان كان هى ما فى
الجلدة وكان من المايع الغير القابل للتطهير كما هو صريح المسالك والحدائق وظاهر غيرها فلا يجب قطعا لعدم امكانه مع بقائه على موضوعه و
بقائه على موضوعه نجسا مناف للغرض من التنصيص به واما ان كان من الجوامد كما بنى عليه فى الجواهر تبعا للمشارق والحاشية الجمالية او قلنا
ان الانفحة هى الجلدة فغسل ظاهرها واضح وجهان بل قولان صرح فى الحدائق واللوامع بالوجوب واختاره فى الجواهر وحكاه فى المعالم عن
بعض فوائد والده قائلا ولا نعلم من الاصحاب مصرحا بعدم التطهير وربما كان فى اطلاقهم الحكم بالطهارة اشعار ابه انتهى وعدم التطهير محكى
عن بعض بعض الكتب وهو ظاهر الذكرى والمسالك والروض ومجمع البرهان والمدارك ووجه القولين ما سمعته منا فى القولين فى البيضة
والترجيح للترجيح وقد يشكل القول بتنجس الانفحة بالعارض بان مقتضى كلامهم فى عدم سراية النجاسة من الاجزاء المتواصلة من الجسم الرطب
غير المايع اذا عرضت نجاسة لاحد الاجزاء المتواصلة اختصاص التنجس به من دون سرايته الى الجزء الاخر والفرق سبق الاتصال او الملاقاة
ولحوقها حسبما حققناه فى تنجس المضاف ان يقال هنا بعدم تنجس الانفحة الطاهرة بالذات بملاصقتها بغيرها من اجزاء الميتة لكون الاتصال
متقدما قبل عروض النجاسة لما اتصلت به بالموت وكذا فى البيضة ويدفع باختصاص ذلك بما كان عروض النجاسة لبعض اجزاء الرطب
بالملاقاة للنجاسة فقيه لا سرايته اى لا يحكم بتنجس الملاقى للملاقى دون ما اذا كان بسبب انقلابه نجسا كما اذا استحال مثلا الى النجس او ما
كان فى الفرض فانه لا يسرى نجاسة الى ملاصقه اذ هو من تنجس ملاقى النجاسة لا ملاقى ملاصقه لكن الفاضل المعنى فى غنايم جرى على عدم
الفرق بين التنجس بالملاقاة وغير الملاقاة كما فى المقام ولذا منع وجوب التطهير هنا وقال لا يبعد القول بلزوم تطهيرها عالا ماة مع الرطوبة
بعد الموت لا عن الملاقاة لما قبله وبالجملة مقتضى الدليل ان ملاقاة النجس رطبا تنجس لا ان تنجس الملاقى الرطب منجس وبما عن فيه تنجس
احد المتلاقيين لا ان احدهما لاقى نجسا انتهى وما لم يبعده بعيد والفرق المذكور اولى ثم هل يتم حكم الانفحة للمذكاة من حيوان ماكول

وغير ماكول اللحم ام يختص بالاول وان كان مقتضى الوجهين فى البيض جاريا هنا فمقتضى جريان خلاف الفاضل هنا ايضا لكن لم اجده
محكيا هنا وان احتمل جريانه فى المعالم وخص الانفحة بزيادة ان دليل الطهر فى الانفحة وارد بلفظ الحل وهو يستتبع الطهر لان النجس
لا يحل لكن فيه ان عدة روايات وردت فى الانفحة بغير لفظ الحل ففى بعضها ذكية وفى بعضها لا باس كما لا يخفى على المراجع وبالجملة
الذى يقتضيه النظر تعميم حكم طهارة كل ما هو مستثنى من اجزاء الميتة لما كان من ميتة ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل وفى الثانى ايضا لما
يقع عليه التذكية وما لا يقع كالانسان وغيره بريا كان او بحريا له نفس سائلة وكذا لما ينفصل من ذلك الجزء من الحيوان الحى ايضا
لعموم الدليل الوارد بطهارة ذلك من الميتة وان كان حل الاكل او الشرب لا يثبت فيما كان من غير الماكول ولا ملازمة بينه و
بين النجاسة فهو طاهر يحرم اكله وشربه نعم لا يثبت الطهارة لذلك ان اخذ من نجس العين حيا او ميتا لعموم دليل نجاسته لسائر
اجزائه ومما ينبغى التنبيه عليه اللبن فى ضرع ميتة غير نجس العين انسانا كان او صامتا على العموم المذكور ففى طهارته وحله من ميتة
ما يؤكل وعدمهما او فى طهره مما لا يؤكل وان حرم شربه قولان معروفان نسب كل منهما الى المشهور ولعل الاول مشهور المتقدمين
والثانى مشهور المتاخرين بل اولهما معقد اجماع الخلاف والغنية وان كان فى ثانيهما الاجماع على الطهر والحل وفى الثانى على عموم حل
الانتفاع الشامل للشرب لا يبعد الاجماع المركب بين الحكمين فيه مما يؤكل لحمه وفى السرائر ان الحكم بنجاسته مذهب المحصلين بلا خلاف
بينهم وليس هو بحايل ولا ظاهر ان الاجماع بل اوهنه فى كشف الرموز قال هذه الدعوى محرمة لان الشيخين مخالفاه والمرتضى وصاحب البعض
غيرنا طقين به فما عرف من بقى معه من المحصلين انتهى ولعل الاول اقوى لاقتضاء عموم دليل ما لا تحله الحيوة طهارته الذاتية والنجس
بالعرض اللاحق من جهة ملاقاة الضرع بعموم نجاسة الملاقى للنجس برطوبة مخصص فى المقام بالمستفيضة التى منها صحيحة زرارة قلت
اللبن يكون فى ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به وحسنة حريز او صحيحته عن الصادق ع قال لزرارة وابن مسلم اللبن واللباء والبيضة
الى قوله فهو ذكى وموثقة حسين بن زرارة السن واللبن والبيضة من الميتة الى قوله كل هذا ذكى وما رواه الصدوق فى من لا يحضره
الفقيه قائلا وقد ذكرت ذلك مسندا فى كتاب الخصال من ان عشرة اشياء من الميتة ذكية وعد منها اللبن واختصاص المذكور فى
بعضها باللبن فى ضرع الشاة الميتة غير ضائر لبنائه على انه الغالب فى الفرض مع عدم القول بالفصل وهى مع حجيتها فى نفسها معتضدة
بالاجماع المحكى ومنجبرة بما عسى ان يقال فى سند الاخيرة وفيما تقدم ايضا ولا يعارض بحكمها بما سمعته من عبارة السرائر لعدم حجيتها
فى الاجماع دونه كما انه لا يعارض المستفيضة بما احتج به الحاكمون بنجاسته من خبر وهب بن وهب عن جعفر ع عن ابيه ان عليا ع سئل
عن شاة ماتت فحلب منها اللبن فقال على ع ذلك الحرام محضا لانقداح سنده بوهب القاضى الذى هو اكذب البرية عند اهل الرجال
وله مع الرشيد حكايات فى الكذب وقد شنع عليه بما هو مذكور فى كتب الرجال وفى بعضها انه عامى ودلالته ايضا ليست كوضوح
المستفيضة لامكان اجتماع الحرمة مع الطهارة ولو مع دعوى الاجماع المركب بين الحكمين اذ على تقدير النجاسة النامية لا تنافى المرجوحية
فى مقام المعارضة ومنه يتبين ان ما قاله فى الدروس من ان رواية التحريم ضعيفة والقائل بها نادر اقرب الى الصواب مما قاله فى السرائر
ان ما اورده شيخنا فى نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع لانه كما ترى
روايات الطهر اربع ما بين صحيحة وموثقة والمقابلة رواية واحدة من معروف بالكذابية فانى بالمكافئة فضلا عن رجحان الواحدة
وان كانت موافقة لقاعدة التنجس بالملاقاة لانها وان كانت كلية معتبرة عند الاصحاب جدا لكنها عموم وهذه الاخبار المستفيضة
المعتبرة خاصة والظاهر شيوع عند معارضة الخاص والعام التخصيص وقطعية هذه القاعدة ليست بازيد من قطعية الكتاب الذى عامه يخصص
بالخبر الواحد فما فى شرح المفاتيح من المبالغة فى عموم الكلية وشدة الانكار على تخصيصه باخبار الطهر فى غير محله واما خبر الجرجانى الذى احتج
به ايضا بعض للقول بالنجاسة من قوله فيه وكلما كان من السخال ومن الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها
حيث نهى عن التعدى عما عد ولم يعد اللبن فلا استمساك به لاعتراف اهل الحديث بالسقط فيه لعدم استقامة عبارته ومع ذلك سنده
ضعيف ودلالته عموم قابل للتخصيص وكذا خبر يونس المتقدم خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق ولم يعد منها اللبن مع ضعفه لا
من خبر الجرجانى للنهى فيه عن التعدى عما عد وليس فيه الا عدم عد اللبن فلا يعارض التصريح بعده من السنة مع احتمال كون الخمسة هو
الموصوف لمصلحة منافع الخلق ولا ينافى ذكاة غيرها ولو لمصلحة اخرى وعلى تقدير الدلالة فنحو العموم المخصص بالمستفيضة واذا
اتضح لا دليل على النجاسة الا الكلية لسقوط خبر الجرجانى عن مرتبة الحجية دلالة بالسقط وخبر وهب سندا وخبر يونس بعدم المنافاة

اصلا للذكاة غير الحسنة لصلاحها اخرى والقواعد الكلية لازالت تخصص بادنى حجة من النصوص خاصة فكيف بهذه المستفيضة المعتبرة وكيف مع اعتضادها بالاجماع المحكي ومنها فارة المسك وينبغي النظر في موضوعها وحكمها فالاول لا يخفى ان ظبية المسك كما عن تذكرة الانطاكي دون الظبيات رجلها اقصر من يديها ولها نابان موصولان الى الارض وقرنان معكوفان الى الذنب بينهما منافس ينتشق منها الهواء عوض المخرق انتهى وعن القزويني في كتابه ان دابة المسك تخرج من الماء كالظبية في وقت معلوم يصيدها الناس فتذبح ويوجد في سرتها دم المسك لا رائحة له هناك فاذا حمل الى غير موضع من البلاد فاح ريحه قال الدميري صاحب كتاب حيوة الحيوان ان هذا غريب والمعروف ما تقدم و المستفاد من كلام اهل الخبرة بهذه الموضوعات وائمتها كون المسك قسمين احدهما اصلي والاخر معمول وربما يقال خالص وممزوج والثاني مركب من اجزاء كالمعاجين معمولة من كبد الظبي وبعره ودمه ولو المسفوح وفي بعض الكتب من دم الحمام ويسمى هذا القسم بالمسك السندي وفي بعض الكتب انه الهندي وهذا نجس لان جزئه الدم النجس وفي جملة من الكتب تقسيم المسك الى اربعة اقسام احدها ما يحصل في رض تبت وهو دم يجتمع في جلدة في حوالي سرة الظبية في وقت معلوم من السنة مثل المواد التي تنصب الى العضو واذا حصل ذلك مرضت لها الظبية الى ان يتكامل ويعرض الحيوان حكة بسببه فيحتك الى ان تسقط بالحك بنافجته ويقال ان اهل تبت يضربون في مرعاها الاوتاد في البرية ليحتك بها فتسقط عندها فياخذونها وقال الدميري المشهور ان هذا اليبس وعفن في الظبية بل هو خارج منه ملتهب في سرتها وقال ابن فهد الطبري تلقيها من جوفها كما تلقي الدجاجة البيضة وقال بعضهم ان هذا القسم هو الشايع الغالب من المسك والطلام ينصرف اليه الثاني التركي وهو دم ينزل من الظبية كالحيض او دم البواسير يلقى على الصخور فيجمد فيها ويميل الى الصفرة وذو رائحة شبيهة وفي بعض العبارات هذا القسم انه ما تلقيه الظبية على الصخور من الرطوبة الدسمة صارت الى السواد شبيهة بالدم الثالث دم يجتمع في سرة الظبية بعد صيدها بعلاج بشد اطراف سرتها حتى يجتمع الدم فيها ويجمد فيشق ويؤخذ ولونه اصفر قال الانطاكي هو الصيني ويعرف بالكودة والصلابة الرابع دم ذبح الظبية يعجن مع بعرها ويجفف قال الانطاكي هو السندي ويعرف بالزرقة والشقرة وفي بعض الكتب انه الهندي ولونه اخضر وفي بعض الكتب تقسيم المسك الى ثلاثة اقسام باسقاط الاخير والظاهر ان الاربعة هي اقسام مطلق المسك والثلاثة هي اقسام الاصلي الخالص وقيل يعرف المعمول من الاصلي بثقل المعمول وشدة سواده واذا وضع في الفم لا ينحل بالريق واذا سلك بشر خيط ثم من الخيط رائحة الثوم بخلاف الاصلي واما النظر في حكمه ففي موضعين ايضا احدهما حكم نفس الدم وثانيهما حكم الجلدة التي هي غائية تسمى الفارة مهموزة او غير مهموزة وعلى الثاني من فار يفور فاعلم ان الحكم بطهارة كل منها اذا كان ماخوذا من الحيوان الغير المذكى المذبوح مخالف للعمومات الشايعة من نجاسة دم ذي النفس ما عدا المتخلف في الذبيحة ونجاسة القطعة المفارقة للروح المبانة من حي او ميتة نعم لو اخذ بعد التذكية فلا موجب لنجاستها الا ان الدم من المتخلف والجلدة من اجزاء المذكى ح لا بد في غيره من اثبات مخرج لها من تحت العمومين وربما ادعي في كل منها عدم الدخول حتى يخرج اما المسك فلا الاستحالة كما صرح بها جدنا العلامة وغيره من جماعة وفيه انها ان سلم تحققها في بعض اقسامه كالقسم الاول ففي غيره مسلم في بعضها الاخر كالقسم الثالث ومجرد تجدد التسمية باسم لا يثبت الاستحالة الحقيقية واما الجلدة المسماة بالفارة فبعدم كونها بالاصل ما حلته الحيوة مرة كما صرح به بعض الفضلاء وح يطهر الماخوذة من حي او ميتة او مذكى وهو بعيد خصوصا في غير الملقاة منها القاء بل اخذت بشق السرة والملقاة ايضا بمجرد انفصالها بنحو الالقاء ليس امارة عدم الروح فيها وفرقها مع البيضة الملقاة واضح مع وجود قشر البيضة كفرق الجلد مع القشر واخرى بعدم كونها من اجزاء الحيوان وان تكونت في جوفه كما قيل في البيضة بل هنا اقوى وقد صرح به كاشف الغطاء في شرح القواعد وهو ايضا بعيد خصوصا مع ملاحظة الانفصال بنحو القطع دون الالقاء وملاحظة ان ما فيه من الدم دم الحيوان في اصل الخلقة وجزئيته قطعا نوعا واولى الغائية الحيوان القاء لا لاصرارها على خروجها من القطعة المبانة كما ادعاه كاشف الغطاء اذ لا يعتبر فيها خصوص الفصل بنحو القطع ومجرد امكان الاستحالة وتجويزها لا يكفي في الحكم بها خصوصا مع اقتضاء الاستصحاب عدم الاستحالة وبالجملة يظهر من كلمات بعض من تاخر في مسك ذي النافجة دعوى ان احدهما الاستحالة والثانية انصراف اطلاق لفظ المسك اليه من باقي الاقسام وكل منهما في حيز المنع فنقول الاخبار متواترة معنى بطهارة المسك والاجماعات مستفيضة فيها ايضا والموجود فيها لفظ المسك فلا يخلو اما ان الاستحالة في ذي النافجة محققة والانصراف اليها ايضا ثابت او كلاهما ممنوع او الاول ثابت والثاني ممنوع او بالعكس فعلى تقدير الاول لا معارضة بين اخبار المسك ومعقد الاجماعات على طهارته مع عموم ما دل على

نجاسة الدم ويخص الطهارة بذي النافجة ويحكم بنجاسة باقي الاقسام اذا لم تؤخذ من المذكى لان جميعها بالاصل دم ذي النفس والاستحالة غير ثابتة فيما عدا ذي النافجة فعموم نجاسة الدم محكم فيها وعلى تقدير الثاني يكون التعارض بينهما تعارض العام والخاص اخبار المسك الخاص هي معتضدة بالاجماعات يخصص بها عموم نجاسة الدم كما خصص في الدم المتخلف في الذبيحة ومقتضاه طهارة اقسامه كلها ما عدا المعمول لخروجه ظاهرا عن الحقيقة ولا اقل من عدم الانصراف اليه وعلى تقدير الثالث معارضتها من وجه والتطلب المرجح وهو لعموم اخبار المسك لاعتضاده باطلاق المسك في معقد الاجماعات بل وباصالة الطهارة ومقتضاه كسابقه ايضا طهارة الاقسام كلها الموافقتها في جريان الانصراف وعلى تقدير الرابع تعارضهما تعارض العام والخاص واخبار المسك الخاص تقوى في المكافئة باعتضاد الاجماعات ومقتضاه طهارة ذي النافجة خاصة لسلامة عموم نجاسة الدم في الباقي عن المعارض و ان لم يكن التقدير الاول هو الاظهر فالثالث وقد عرفت ان مقتضاها طهارة الاقسام كلها وكذا حل الاكل وغيره من الانتفاعات لعدم القول بالفرق هذا كله في الحكم الواقعي واما الظاهري فطهارة كل ما يتعاطاه المسلمون مما يسمى مسكا على التقادير الاربعة لتيقن طهارة الماخوذ بعد التذكية حسبما عرفت واحتماله قائم فيما يؤخذ من المسلم وهو كاف في الحكم بالطهارة وكذا الحل واما الفارة وهي الجلدة التي غلاء القسم الاول ذي النافجة فلا اشكال في طهارة الماخوذة منها بعد التذكية لعدم مقتضي النجاسة قطعا ولو اخذت من غير المذكى ففي الاقوال فيها ثلاثة الطهارة مطلقا ابينت من حي او ميتة وهو للفاضل في جملة من كتبه وتبعه جماعة ولعله المشهور بل ظاهر التذكرة والذكرى الاجماع عليه والنجاسة مطلقا كذلك ولم نجده لغير كاشف اللثام وقواه في الجواهر مع الغض عن مدخلية الاجماع واعترف بعدم موافق له والتفصيل بين الماخوذ من الحي فالطهارة ومن الميتة فالنجاسة وهو للفاضل في المنتهى مع الغض عن الاجماع والنص الوارد في المقام مقتضى عموم نجاسة اجزاء الميتة والمبانة من الحي الحكم بنجاستها لو اخذت من غير المذبوح ودعوى خروجها من العموم بعدم تحقق كونها ما حلته الحيوة بالاصل سخيفة لانها بلا ريب جلدة والجلدة ما له حيوة بالاصل وربما ادعى عدم تحقق كونها من اجزاء الحيوان بل شيء يتكون في جوفه ويقذف فهو بعد كالبيض وربما فصل بين ما يلقيه الحيوان حال حيوته فليس جزء لان انفصاله بنفسه وهو حي علامة استقلاله و خروجه عن جزئيته وما يؤخذ بشق بطنه واستخراجه منه فهو جزء لانه مقتطع منه وكانه سند القول بالتفصيل وفيه عدم دلالة كل منها على كل منها فالاول منقوض بالجلدة التي تقذفها الحية والدم الذي يقذفه الحي وغير ذلك وشبهة استقلال البيضة انما هي لعدم مشابهتها باجزاء الحيوان بخلاف الفارة فانها جلد ودم والثاني منقوض بالدود الذي يوجد في معدة الحيوان وفي ما عنه يستخرج بعد موته وبالجملة ظاهر الحال قاض بانها بالاصل من دم يجتمع في تلك الجلدة حول السرة ليس بخارج عن عداد اجزاءه في تلك الحالة تبقى حتى تتكيف بصنع الحكيم الفاد بهذه الكيفية في مدة فاذا اكملت استعدت للانفصال والخروج فيقذفها الحيوان او يموت قبل قذفها فتستخرج بعد الموت ولا ريب ان الدم مما يتعلق به الروح والجلدة رقيقا او غليظا داخلا او خارجا ما له حيوة فالمقذوف من حي بحكم الجزء المبان بعد انسلاب روحه او مقارنا له والمستخرج من بعد الموت بحكم الجزء الماخوذ من الميتة والاستحالة في الفارة غير ثابتة بل هي باقية على جلديتها البتة فلو خلينا والعمومات لقلنا بنجاسة الماخوذة من غير المذكى لانقطاع الاصل بالعموم ولم يثبت المخرج لما من تحت عموم المبان بعد عدم اعتبار خصوص انفصاله بنحو القطع من الحيوان قطعا ودعوى خروجها من حكمه بالحرج كما عن الفاضل في النهاية مدفوعة بما في الكشف من اندفاعه بالاخذ من المسلم بل لزومه غير ثابت لعدم البلوى بالغة مرتبة الحرج المنفي بالجلدة خصوصا مع وجود المذكى منها بل بما بينها من المسك وقياسها على الانفحة من المقايسة الممنوعة كدلالة فحوى ما دل على طهارة المسك على طهارتها كما ذكره غير واحد لما ذكر من كون المسك محل الابتلاء دون الجلدة وكذلك دعوى استلزام طهارة المسك المتفق عليها لطهارتها اذ لو كانت نجسة لتنجس المسك بملاقاتها وانتفى الغرض وفيه مع ابتناء فضائه بطهارة الفارة الميتة على المفروغية عن طهارة المسك في هذه الحالة ايضا ان طهارة المسك مع نجاسة الفارة وعدم تعديها ايضا فلا استلزام للحكم بطهارة الفارة نعم وربما النص الصالح للخروج به عن العموم واستثناء ها من الجزء المبان وهو صحيحا علي بن جعفر وعبد الله ابن جعفر لا غيرهما متكافئتان سندا مع الغض عن كتابة الثاني ومشافهة الاول بعد ان سئل اخاه عن فارة المسك تكون مع من يصلي وهي في جيبه او ثيابه قال لا باس بذلك وكتب الاخر الى ابي محمد هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك قال لا باس اذا كان ذكيا

وعمدة منشاء الخلاف في الفارة منها من جهة اطلاق نفي الباس في احدهما وتقييده في الاخر بكونه ذكيا الظاهر في كونه بمعنى المذكى فيقضي بالمنع بوجود الباس في الماخوذ من غير المذكى مع احتمال كونه بمعنى الطاهر الذي لم يتنجس بالعارض والتقييد به متفق عليه فيبقى اطلاق الاخر سليما عن المعارض وتعين الكلام فيه ان صحيح علي بن جعفر بظاهره من نفي الباس مطلقا صالح للاستدلال به على طهارة الفارة الماخوذة من الحي والميتة لان حمله على نفي الباس من حيثية الحكم الظاهري فيما لا يعلم حاله باعتبار قيام احتمال كونه ماخوذا من الحيوان بعد التذكية خلاف الظاهر وما في الحدائق من احتمال كون السؤال فيه عن الفارة لا باعتبار نفسها بل باعتبار ما فيها من المسك لتوهم نجاسته من جهة كونه دما فنفي الباس انما هو من تلك الحيثية وعما فيها لا عنها ابعد وابعد وهو رواية صحيحة معتضدة بالاجماع المحكي فلا باس بجعلها مخصصة لعموم الجزء المبان ودعوى ان نفي الباس عن الصلوة معها لا دلالة فيه على الطهارة لامكان كونه استثناء لخصوصها عن مانعية حمل النجس الميتة في الصلوة بمكان من السخافة لظهور الاجماع المركب وعدم قائل بنجاستها الميتية مع جواز الصلوة فيها وعلى فرض قول به لا ريب في شذوذه بمرتبة تمنع من حمل النص المعتبر عليه ومع ثبوت دلالته على الطهارة مطلقا لم يثبت من الصحيح الاخر معارضته له لان لفظ الذكي فيه محتمل لمعان اربعة احدها الطاهر الغير المتنجس مع كون اسم كان ضميرا راجعا الى الفارة اي ان لم تصب الفارة نجاسة عارضية وامر تذكير الضمير مع ان الضمير لتاولها بالعضو ونحوه وامثاله كثيرة في التانيثات اللفظية وعدم اختصاص الفارة بهذا الشرط لا يوجب استبعاد ذكره هنا بوجه يمنع الحمل عليه مع انه لعل في ذكره تعريضا هنا لطهارتها ذاتا اذ لو كان المراد تجويز الصلوة فيها مع كونها نجسة لم يكن ليشترط عدم تنجسها وعلى هذا المعنى لا معارضة اصلا ثانيها المذكى المذبوح مع كون اسم كان راجعا الى الظبي المدلول عليه بالفارة وعليه يتعارض معارضة المطلق والمقيد ويجب التقييد وحاصله نجاسة الماخوذة من الحي والميتة وفي المشارق والحدائق جواز عود اسم كان الى الفارة مع هذا المعنى بارادة الماخوذة في احد هذين الحالين ودعوى عدم استلزام المنع من الصلوة فيها كونه لنجاستها بل لكونها ميتة فلا تجوز الصلوة فيها وان كانت طاهرة مدفوعة بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل هنا من منع الصلوة فيها مع الطهارة ثالثها الطاهر في نفسه ومعلوم ان حالة الطهارة هي حالة الحيوة وبعد التذكية مع رجوع اسم كان الى الظبي ايضا وعليه المعارضة كالصورة قبله والتقييد لازم وحاصله نجاسة الماخوذة من الميتة دون الحي رابعها بمعنى غير الميت ورجوع اسم كان الى الحيوان او الفارة اي اذا كانت ماخوذة من غير الميتة والمعارضة كما في الصورة قبله ويجب التقييد وحاصله نجاسة الماخوذة من الميتة دون الحي ومع هذه الاحتمالات فان يرجح الاول بموافقته حاصله للاجماع المحكي بل واصل الطهارة ومعارضته باستلزامه لكثرة التخصيص في عموم دليل المبان مدفوعة بان في مقابل هذا استلزام الحمل على غيره ايضا طرو التخصيص او كثرته في عموم هذا الصحيح الاخر فيبقى مرجحية موافقة الاصل والاجماع بلا معارض او نقول لا ترجيح له لكن مع قيام احتماله لا تثبت المعارضة لكونها على تقدير غيره من الاحتمالات الباقية وهي غير متعينة فيبقى الاطلاق سليما عن معارض معلوم ويتعين العمل به فيتجه القول الاول وتبين بما ذكر وجه القول بالتفصيل من عدم جزئية الملقاة بخلاف المستخرجة بعد الممات حسبما اشير اليه مع جواب او دعوى انصراف الفارة في الصحيح الى الملقاة لانها الفرد الشايع الغالب دون المستخرجة من الميتة وفيه مع كونه غلبة وجود لا استعمال تمنع كونها بالغة درجة الصرف او ترجيح كون الذكي باحد المعنيين الاخيرين والتقييد به وقد تقرر انه بالمعنى الاول وعلى كل من الثلاثة الباقية الماخوذة من الميتة نجسة فهي متيقنة النجاسة بخلاف الماخوذة من الحي فان نجاستها على تقدير الثاني دون الاخيرين وهو غير متعين وقد عرفنا ان الترجيح في الاول ولا ترجيح في البين فلا تقييد وكذا وجه ما قواه في الكشف من عموم المبان وقد عرفت وجه تخصيصه بالصحيح المعتضد او ترجيح كون الذكي في الصحيح بمعنى المذبوح لشيوع الذكي بمعنى المذكى قد عرفت ان حاصل معناه مخالف لظاهر اتفاقهم فالترجيح للاول ولا ترجيح وفي الجواهر لعل وجهه قصور ما دل على نجاسة المبان من الحي عن شمول ذلك دون الميت وفيه منع التفاوت في الشمول وقد تحقق من مجموع ما تقدم ان طهارة الفارة الماخوذة من الحي اجماع وظاهر عبارة الكشف ايضا كونه مظنة الاجماع من قوله بعد دفع استناد الطهارة نعم ان ثبت الاجماع على الاول كان هو الحجة انتهى الموضع الثاني ميتة ذي النفس من الادمي والنظر فيها في ثلاثة مواضع الاول في ان حكمها النجاسة ام لا الثاني في انه على تقدير النجاسة متى تثبت له بمجرد خروج الروح او بعد البرد الثالث في كيفية نجاسته هل هي حكمية ام عينية كسائر الاعيان النجسة ام غير ذلك اما الاول فالاجماع على نجاسة ميتة الادمي مستفيض متسالم عليه بالتتبع اذ لم يحك الخلاف الا من

الشافعي وهو نادر بينه اجماعنا بل الاجماع عليها محصل ولا يعبؤ بكلام القاشاني ويدل عليها مع الغض عنه الاخبار منها ما تضمن نجاسة ما له نفس سائلة بالموت ومنها ما ورد في نزح البئر لموت الانسان فيها بالتقريب المتقدم ومنها المستفيضة الواردة بغسل الثوب واليد بمس ميتة الانسان ما بين مشافهة ومكاتبة وهذه الاخبار مع حجيتها في نفسها معتضدة بالاجماعات المستفيضة فلا ينبغي التامل في الحكم بنجاسته بل هو ضروري المذهب وان كان القاشاني مال الى عدمه لكن كلامه مرة قاض بعدم نجاسته بالمعنى المصطلح في نفسه وان نجاسته المستفادة من الاخبار انما هي بمعنى خبث الباطني والحكمية كالنجاسة الواردة في الجنب استدلالا لها بما ورد من تغسيله غسل الجنابة وانه ينزل منه النطفة حال الموت واخرى قاض بثبوت النجاسة المصطلحة في نفسه لكنها غير سارية الى ملاقيه ولو مع الرطوبة كما تسمعه عن الوافي ولم يتحقق ان مقالته مختصة بميتة الادمي كما يظهر من بعض استدلاله او عامة لميتة الحيوان الصامت ايضا كما هو ظاهر ما نسب اليه في الجواهر وكل ذلك من الخرافات التي لا ينبغي الاصغاء اليها للتصريح في الاخبار بغسل ما يلاقيه برطوبة من الثوب واليد وحملها على غسلهما عما على الميت من رطوبة وقذرة يتعديان الى الملاقي مع عدم تماميته فيما لا يتعدى شيء منها اليه من التاويلات السخيفة بغير مقتض وتقريبه التاويل اليه بانه لو كان الميت نجس العين لم يطهر بالتغسيل لغرابة ضرورة كون المطهر بجعل الشارع وقد جعل تطهير الكافر الذي نجس العين بالاسلام والعصير بذهاب الثلثين وماء البئر بالنزح والالات بالتبعية الى غير ذلك ومع هذا اي غرابة في تطهير الميت بتغسيله واستثنى الاصحاب من ميتة الادمي الميت المحكوم بطهره شرعا اما لتقدم غسله على موته كالمقدم للقتل بحد ونحوه او لعدم تنجسه بالموت كالمعصوم والشهيد وتقدم الاشارة الى كل ذلك في غسل الاموات وغسل المس واما الموضع الثاني ففيه قولان ثبوت النجاسة بمجرد الموت الذي هو مفارقة الروح وان لم يبرد ولعله المشهور بل في الرياض حكاية الاجماع عليه من الخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى وكانه اخذ الحكاية من حكاية الكشف لها عنها وسياق عباراتها ظاهر في ارادة الاجماع على اصل النجاسة في مقابل الشافعي القائل بعدم نجاسة ميتة الانسان لا ثبوتها بمجرد الازهاق ولو مع بقاء حرارة الملمس وعلى كل حال صرح الشهيد في الذكرى بعدم الحكم بالنجاسة الا بعد البرد كالغسل بالمس بالضم وتبعه ثاني المحققين وقواه في المدارك والحدائق قال في الذكرى لعدم القطع بنجاسته حينئذ واصالة البراءة ولان نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل بمس النجس قال والفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انما يقطع بالموت بعد البرد انتهى وكما افصح عنه في الحدائق بانا نمنع انفصال الروح في هذا الحال تماما اذ هي بعد خروجها من البدن يبقى لها اتصال كاتصال شعاع الشمس بعد غروبها بما اشرقت عليه انتهى وفي الاول منقطع بعموم نجاسة الميت ودعوى عدم القطع بتحقق الموت الا بالبرد ممنوعة جدا لانه امر عرفي عادي حاصل بمجرد خروج الروح قطعا ولذا يترتب من حينه جميع احكام الموت من تغسيل ودفن وبينونة زوجه وميراث وحلول دين وامثالها بلا كلام وبقاء الاتصال الذي كشعاع الشمس ممنوع بل كحرارة ما اشرقت عليه ودعوى الملازمة بين النجاسة ووجوب الغسل بالضم بمعنى ان الغسل لا يجب الا مع ثبوت النجاسة الخبثية ان سلمت فلا تجديه لان غايتها عدم وجوب الغسل حيث لا نجاسة لا النجاسة حيث لا غسل لا بمعنى عدم انفكاك احدهما عن الاخر ممنوعة وعلى كل حال مقتضى اطلاق الاخبار بغسل الثوب الملاقي لجسد الميت والميتة هو ثبوته ولو قبل البرد ويدل عليه زيادة على الاطلاق التوقيعان المحكيان في الاحتجاج احدهما ان الحميري كتب اليه روى لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه التوقيع مضافا الى ان حصر ما عليه في اليد ايضا دليل عدم البرد وثانيهما انه كتب اليه روي عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده وعن الشيخ روايته مسندا ايضا ولا معارض لشيء من اطلاق الاخبار وتصريح هذين الا دعوى الملازمة التي سلمها غير مجدية وحديثها غير مسلمة فالاقوى هو القول الاول ولا يذهب عليك انه بناء على ثبوت النجاسة قبل البرد يكون بين وجوب غسل ماس الميت بالضم ووجوب غسله بالفتح عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مس الميت التام بعد البرد قبل تغسيله ويفترق الاول عن الثاني في مس قطعة المنفصل المكشوف والعضو الكامل تغسيله بناء على طهارته ومس بدن النبي بعد موته وبرده بناء على وجوب الاغتسال به ويفترق الثاني عن الاول بمس الميت قبل البرد ومس القطعة المبانة الخالية عن عظم واما الموضع الثالث فليعلم اولا ان النجاسة الحكمية في كلام الفقهاء

ليس على من نحاه الا غسل اليد معلوم بقاء الحرارة في مورد التوقيع صح

تطلق على معان ثلاثة ذكرها جماعة منهم الفخر في الايضاح وثاني المحققين في الجامع والنراقي في اللوامع احدها الاثر الباقي بعد زوال
العين كاليد مثلا تصيبها قطرة بول فتجف القطرة فيقال بل جفافها نجاستها عينية اي محسوسة مشاهدة وبعد الجفاف
حكمية اي غير مشاهدة ولكن بحكم المشاهدة في احكامها ثانيها الاثر المعنوي القائم بالانسان لا يرتفع الا بنية ولا يؤثر في الملاقي وفي
مقابلها العينية اي الخبثية الظاهرية التي يرفعها الغسل بالفتح وغيره بلا نية وتؤثر في ملاقيها وملاقي الملاقي وهكذا برطوبة ثالثها
كون النجاسة ذاتية ومع ذلك قابلة للتطهير كبدن الميت الادمي وفي مقابلها العينية اي نجاسة ذاتية غير قابلة للتطهير كالبول والدم
وذكر بعض معنى رابعا لهما وهو العينية بالمعنى الثاني اي الخبثية في ظاهر الجسم لكن من غير ان تؤثر في ملاقيها ولو رطبا ولا يجب الا
غسل نفس الجسم الثابتة هي فيه دون ملاقيه وفي مقابلها العينية اي متعدية الى ملاقي الجسم التي هي فيه فيجب غسل ذلك الجسم و
كل جسم يلاقيه برطوبة وملاقي ملاقيه وهكذا ومنه قول الفاضل ان نجاسة ملاقي الميت بيبوسة حكمية والحلي ان نجاسة ملاقيه
بيبوسة او رطوبة حكمية وعد هذا المعنى رابعا اجود من الاقتصار على الثلاثة لان الخلاف الموجود في كلامهم ان نجاسة ملاقي الميت
حكمية او عينية انما يستقيم بهذا المعنى وقد نشأت عويصة شديدة في كلام الايضاح وجامع المقاصد والكشف في عبارة مصنفها
من القواعد حيث قال في اخر احكام الجنائز الظاهر ان النجاسة هنا حكمية فلو مسه بغير رطوبة ثم لمس رطبا لم ينجس مع عبارته الاخرى
في احكام النجاسات كل نجاسة عينية الى ان قال فانه ينجس الملاقي مطلقا وتحقيقها طويلة اعرضنا عنها من اراد الاطلاع عليها فليراجع
الكتب المذكورة خصوصا الجامع لاطنابه في النقض والابرام على الفخر وفي طي كلماتهم تعرضوا لنسبة عدم النجاسة الخبثية في الميت
الى المرتضى وهي بعد امعان النظر ناشئة من عدم عدهم المعنى الرابع من موارد اطلاقات النجاسة الحكمية والعينية ومن حصرهم
النجاسة في واحد من المعاني الثلاثة فاستظهروا حمل النجاسة الحكمية التي اثبتها المرتضى والفاضل في الميت على نحو الجنابة
المقتضي لطهارة بدن الميت ومن فهمهم من اثبات المرتضى للميت النجاسة الحكمية ارادة حصر نجاسته في الحكمية وبالجملة اذا عرفت
ان النجاسة الحكمية والعينية لهما معان عديدة فاعلم ان نجاسة الميتة حكمية من جهة وعينية من جهة اخرى لكن نجاستها على بعض
معاني الحكمية والعينية هي اتفاقية وعلى بعض معانيها الاخر خلافية ولا مانع من ثبوت كل منهما في شيء بعد كونهما من جهتين
فالنجاسة الحكمية بالمعنى الثاني ثابتة في ميتة الانسان اجماعا من المسلمين والعينية فيها بالمعنى الرابع اي نجاسة خبثية متعدية
الى ملاقيها وفي ملاقيها ايضا بمعنى التعدي منه الى ملاقي الملاقي لكن برطوبة لا مطلقا اجماع بناء على عدم قدح مخالفة الحلي في
انعقاده وفي ثبوتها بهذا المعنى فيما يلاقي الميت والميتة بيبوسة خلاف تتضح ببيان الاقوال المختلفة في المقام وذلك انهم
اتفقوا في غير الميت والميتة من النجاسات والمتنجسات على ان ملاقيها برطوبة وملاقي ملاقيها برطوبة وهكذا يجب غسله دون
ملاقيها بيبوسة واختلفوا في خصوص الميت والميتة على اقوال اربعة احدها ان ما يلاقي الميتة سواء كانت ملاقاته لها برطوبة
مسرية او بيبوسة ينجس على حد سائر المتنجسات فكلما يلاقي ملاقيها برطوبة ايضا ينجس وبغير رطوبة لا ينجس ونسب الى الشهيد
في الروض واختاره جماعة بل ثاني المحققين مع انه لم يرتض القول بتعدي نجاسة الميتة الى الملاقي مع اليبوسة بنى على انه على
تقدير القول به يكون الملاقي على حد سائر المتنجسات ثانيها ان ما يلاقي الميتة برطوبة ينجس على حد سائر المتنجسات بمعنى
انه ينجس هو وينجس ما يلاقيه برطوبة ايضا واما ما يلاقي الميتة بيبوسة فيجب غسله خاصة دون ما يلاقي الملاقي ولو برطوبة
وهذا للفاضل في المنتهى وعليه فنجاسة ملاقي الميتة بيبوسة حكمية بالمعنى الرابع وهو محكي عنه في غير المنتهى ايضا وعن غير
الفاضل ايضا لكن العبارات المتضمنة لوجوب غسل ملاقي الميتة بيبوسة مختلفة في الاختصاص بالميت الظاهر في الادمي
او بالميتة الظاهرة في الاعم بل في التصريح بالتعميم لهما او الاختصاص باحدهما مختلفة واغرب منها ما في عبارة الموجز من تخصيص
بميتة غير الادمي ثالثها ان ما يلاقي الميتة برطوبة او بيبوسة يجب غسله خاصة دون ما يلاقي ملاقيه برطوبة او يبوسة وهو
للحلي في السرائر وعليه فنجاسة ملاقي الميتة مطلقا حكمية وربما وقع التامل في افادة عبارته تنجس ما يلاقي الميتة بيبوسة
فتكون مخالفته في عدم تعدي نجاسة الملاقي برطوبة الى ملاقي ملاقيه كسائر المتنجسات وليس التامل في محله لظهور ذلك من قوله
وكذا اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مائع فانه لا ينجس ذلك المائع وان كان يجب
غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المائع الذي يحصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت الى اخر كلامه ورابعها ان الميتة

نجاستها الخبثية على حد سائر النجاسات والمتنجسات تؤثر في ملاقيها برطوبة فيجب غسله وكذا ملاقي ملاقيها وهكذا برطوبة دون ملاقيها
بيبوسة فلا يجب غسله فضلا عما يلاقي الملاقي برطوبة او يبوسة وكذلك الميت وهو لجماعة وفي شرح المفاتيح انه المشهور ولكن في كشف
الالتباس وربما وافقه غيره ايضا نسبة وجوب غسل ملاقي الميت بيبوسة الى المشهور بل في الكشف عن نهاية الفاضل وتذكرته الى ظاهر
الاصحاب وعن فوائد القواعد في مبحث الجنائز انه المعروف من المذهب لكن اللفظ الواقع فيما نسبوه هؤلاء الى الشهرة او الاصحاب هو
لفظ الميت المنصرف الى ميتة الادمي وحمله في الكشف على الاعم وفي الرسالة الفخرية ان عدم تعدي النجاسة اي عدم غسل الملاقي مع عدم
الرطوبة في غير الادمي من المقطوع المتفق عليه وفي الادمي خلاف الان ولذا خطأه في شرحها الرياض الزهرية قال الخلاف في تعدي
النجاسة مع اليبوسة ليس مختصا بميت الانسان بل هو في مطلق الميتة كما صرح به الشهيد في الذكرى والسيد في المدارك فنقل الوالد
المصنف الاتفاق على عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة في ميتة غير الادمي وتخصيص الخلاف في النجاسة وعدمها في ميتة الادمي ليس كما
ينبغي انتهى ونسب الى المرتضى القول بعدم نجاسة الميت نجاسة خبثية ففي جامع المقاصد في باب النجاسات في شرح عبارة مصنفه
والادمي ينجس بالموت قال انه الاصح المشهور وخالف فيه المرتضى واصرح منه في اللوامع فقد صرح بان مقالة السيد ان نجاسة الميت
حكمية لا عينية راجعة الى مذهب الشافعي من عدم نجاسة خبثية في بدنه وانما يجب تغسيله تعبدا او لرفع الحدثية ويتخرج عليه عدم
وجوب الغسل اي بالضم فان كان مقالة المرتضى كما نسبوا اليه فهو مردود باتفاق النص وفتوى الامامية اجمع بل واكثر العامة على وجوب
غسل ملاقي الميت برطوبة كما ان ما ذهب اليه الحلي من ان ما يلاقي الميتة ولو برطوبة لا يجب غسل ملاقيه برطوبة وان وجب غسل
ملاقيها برطوبة او يبوسة لما دل على وجوب غسل ملاقي الميت ولا يثبت به نجاسة الملاقي حتى يقتضي وجوب غسل ملاقي الملاقي
ولا دليل على وجوب غسل كلما يلاقي ما وجب غسله مردود بتحقق الاجماع على ان ملاقي الميت برطوبة يجب غسله وغسل ملاقيه ايضا
برطوبة وهكذا وهذا دليل ثبوت نجاسة خبثية في بدن الميت مع تعديها الى ملاقيه برطوبة ولا يقدح في هذا الاجماع مخالفته والسيد انما
يحقق ما نسب الى السيد والذي اراه براءته منه اذ هو لم يصرح بان ملاقي الميت لا يغسل مطلقا وانما حكوا عنه القول بان نجاسة الميت
حكمية وحكموا على الحكمية بالمعنى الاول مع انه وان كان اظهر معانيها في الجملة لكن لا باس معه في حملها على المعنى الثالث ومجرد كون ثبوته
غير محل خلاف لا يمنع من ارادته فلعله لا يكون غرضه اثبات معنى متنازع فيه كما ان الفخر في الايضاح بعد عد المعاني الثلاثة قال الميت
نجس بالمعنى الثالث ثم على تقدير حملها على المعنى الاول لم حملوها على ارادة حصر نجاسة الميت فيها بهذا المعنى وما المانع من ان يثبت
معه فيه النجاسة العينية التي في مقابل هذا المعنى ايضا فيثبتان فيه من جهتين والاولى لا تتعدى كما هو الاصل فيها على حد الجنابة
ولذا لم يوجب غسل المس والثانية تتعدى الى ملاقيه كما هو الاصل في النجاسات العينية بهذا المعنى ثم التعدية اما مطلقا او برطوبة
والتعدية اما بنفس النجاسة الخبثية الى ملاقيه فيغسل ملاقي الملاقي ايضا او بتعدية حكمها فيغسل الملاقي دون ملاقي الملاقي وبالجملة
جلالة شان السيد مانعة عن نسبة الى ما يخالف الاخبار وفتاوى الامامية قاطبة واكثر العامة غير الشافعي لمكان لفظه محتملة وعلى كل
حال فمحل التردد في وجوب غسل ما يلاقي الميت والميتة بيبوسة كما عن الذكرى وجامع المقاصد ثم على تقدير القول به ففي وجوب
غسل ملاقي الملاقي برطوبة ويرجع الى ملاقاته ثلاثة اقوال عدم وجوب غسل شيء منها واختاره جماعة بل نسب الى المشهور ولعله
الاقوى ووجوب غسلهما كما في الروض وحكاه في اللوامع عن ظاهر المعتبر وصريح النهاية ووجوب غسل الاول دون الثاني كما عن الفاضل
في جملة من كتبه وبعد هذا تردد اخر على تقدير القول بغسل ملاقي الميتة مع اليبوسة في انه هل يجري في ملاقاة ميتة الادمي وغيره او يختص
باحدهما اقوال ثلاثة ايضا احدها وجوب غسل ملاقي الميت والميتة بيبوسة وملاقي ملاقيهما وهكذا وهو المحكي عن الفاضلين في ظاهر
المعتبر والنهاية ثانيها انه كذلك في ملاقاة ميتة الادمي ولا غسل في ملاقاة ميتة غير الادمي اصلا وهو المحكي عن التذكرة ثالثها انه كذلك
بملاقاة ميتة الادمي ووجوب غسل ملاقي ميتة غير الادمي بيبوسة خاصة دون ملاقي ملاقيه مطلقا كما عن المنتهى وقد سمعت عن
الموجز في عبارته ما هو عكس الثاني ولا يخفى ان تخيل الاقوال الثلاثة الاول كل منها ناش من ملاحظة جهة فالاول ناظر الى ظهور كون
الميت كسائر النجاسات الخبثية المحكمة فيها موثقة ابن بكير كل يابس ذكي الناصة بتعدي نجاستها الى ما يلاقيها برطوبة دون اليبوسة
ولم يثبت في خصوصه ما يخرجه عن مثاله سوى اطلاق الامر بغسل ملاقيه وهو غير ساق لارادة عموم حال اليبوسة بل لبيان مجرد
تنجس ملاقيه واما من حيثية كون الملاقاة في حال الرطوبة او اليبوسة فموكول الى المعهود المركوز في اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة

المسرية ولذا مع ورود مثل هذا الاطلاق في جملة من النجاسات والمتنجسات لم يذهب الى القول فيها بغسل ملاقيها مع اليبوسة فان
القول به لم يوجد ولم يحك في غير الميت والميتة والثاني ناظر الى الاطلاق المذكور مع دعوى ظهور فرض اليبوسة في بعض اخبار
غسل الملاقي وانه بملاحظة كون نجاسة الخبثية على خلاف سائر النجاسات في كون رافعها الغسل العبادي والحدثية منه ايضا على
خلاف سائر النجاسات الحدثية في تعديها الى ملاقيه ولا تم مع اليبوسة ثانيا يرتفع استبعاد كون الملاقي غسل ملاقيه باقيا على الملاقاة
شاملا لحال اليبوسة على خلاف اطلاق الغسل في غيره فلا صارف هنا للاطلاق فضلا عما يستظهر منه حال اليبوسة واذا ثبت الغسل
استظهر كونه لنجاسة فيه حسبما هو المعهود المركوز في الاذهان واذا ثبت النجاسة لشيء فمقتضيه تنجيس ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا
برطوبة دون اليبوسة كسائر المتنجسات والثالث ناظر الى ان تأثر ملاقيه بيبوسة حيث انه على خلاف المعهود المركوز في الاذهان من
تنجس المتنجسات بالملاقات يرتفع استبعاد كون النجاسة المكتسبة فيه على نمط مخصوص غير مقتضية لتنجس ملاقيه فلا يثبت غير غسل
نفسه والاول اوفق بمذاق الفقيه لان كون نجاسة الحدثية على خلاف الحدثيات لا يقتضي التزام المخالفة في نجاسة الخبثية ايضا وكون
رافعها الغسل بالضم غاية الخصوصية في الرافع نكم من مطهر عن الخبث غير الماء وهذا لا يقتضي التزام المخالفة في صفة النجاسة وكيفية
تأثيرها عن سائر النجاسات غايتها خصوصية التسبب في النجاسة وهي غير مقتضية بمغايرة التسبب في التأثير ايضا بل الظاهر جريانها بعد
ثبوتها على حد سائر الاسباب في ملاحظة الادلة تساعد ذلك ايضا فان عدة مما تضمن اطلاق الامر بغسل الملاقي صحيحة ابراهيم بن ميمون
عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا يغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه
ازالة لما انتقل من جسد الميت الى الثوب من رطوبة بل في شرح المفاتيح دعوى ظهوره في ارادة ذلك فلا تدل الا على حالة اليبوسة كالملا
صحيحة الصفار كتبت اليه رجل اصاب يديه او بدنه ثوب الميت الذي يلي جسده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع
اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل مع ما فيها من التعبير بلفظة قد في الجواب وهي في المضارع للتقليل
لعل المشار بها حالة الخصوصية دون العموم ومرسلة يونس هل يجوزان يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره
ولكن يغسل يده مع ما في سنده من الارسال ودلالتها من ذكر الحيوة قرينة استحباب الغسل والرضوي في موضع منه ان مس ثوبك ميت فاغسل
ما اصاب مع ما في سنده ما هو معروف ودلالته من الاحتمال المتقدم في حسنة الحلبي وفي موضع اخر منه ان مسست ميتة فاغسل يديك
وليس عليك غسل وفي دلالته ظهور سوق الاطلاق لبيان نفي الغسل بالضم فلا عبرة به من حيثية الشمول لحال اليبوسة ثم ان الملاقي
هذه الاخبار على تقدير اعتباره فيما هو محل الدعوى معارض بعموم كل يابس ذكي في الموثق وهو ارجح لما ستعرف واما ما استظهر منه
خصوص حالة اليبوسة الذي قضيته تخصيص عموم كل يابس فعدته الموثقتان المتقدمتان في ثبوت نجاسة الميت قبل البرد وهما
مع ما فيه لانهما من سوق الجواب لبيان نفي وجوب الاغتسال على من مسه ونحاه خصوصا في ولهما حيث انه بعد ما حكى عن العالم
انه كتب يغتسل من مسه اجاب بانه ليس على من نحاه الا غسل اليد وهو قرينة الاخروج لا ينافي ان يكون من حيثية حالة اليبوسة والرطو
موكولا الى المعهود في النجاسات وكيف لا مع قوله في ثانيهما ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه ومع هذا الفرض كيف يوجب غسل اليد
مطلقا فليكن المراد انه لا غسل بالضم ابدا بعد فرضه انه لا يكون الا عرارته بل غايته ما عليه الغسل بالفتح ان حصل شرطه من تنجيسه بالماء
ومع الرطوبة كموثقة عمار اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات مع ما فيه لانها من امكان دعوى الظهور في الاناء
مع الماء وان الملاق الغسل فيها مع عدم ملازمة ملاقاة جسد الجرذ بل شعره بل هو الغالب قرينة الاستحباب وامكان منع ظهورها في
خصوص حال اليبوسة بل هي كالمتقدمات مطلقة وح معارضة الجميع مع عموم كل يابس من وجه فليطلب المرجح وهو لعموم الموثق لكونه
اقوى دلالة على العموم بكلمة كل من ترك الاستفصال الذي يمكن دعواه في المقابل فضلا عن الاطلاق الراجع الى العموم بواسطة الحكمة
خصوصا مع وهن عمومه بورود مثله في كثير من النجاسات غير الميتة مع عدم احتمال شموله لحال اليبوسة بل سوقه لبيان اصل النجاسة
بايجاب الغسل وكوله من حيث الرطوبة واليبوسة الى المعهود المركوز في الاذهان فليكن هذا كالنظائر ومعتضدا باصالة الطهارة
وعموم صحيح علي بن جعفر سئل اخاه في حديث عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله
وليصل فيه ولا بأس ومثله الثاني عن الثوب يقع على كلب ميت وباستقراء حال النجاسات والمتنجسات فان ملاقي شيء منها لا ينجس
مع اليبوسة فان قيل الاجماع المستظهر من نسبة القول بتعدي النجاسة مع اليبوسة الى الاصحاب فيما تقدم ولا اقل من شهرته كما تقدم

ومخوها حسنة الحلبي او صحيحته وهما مع احتمال كون المراد من غسل ما اصاب الثوب منه صح

عن كشف الالتباس يرجح عموم الاخبار المقابلة قلنا الظاهر استناد نقلها الى الملاق كلماتهم وهو غير كاف في دعوى شيء منها والمصرح
بالتعميم معدود ومن تأخر لا يحصل منه الشهرة فضلا عن الاجماع واتضح مما سمعت ان مستند القول الثاني هو اطلاق الامر بغسل ملاقي
الميت والميتة مضافا الى ما يستظهر منه خصوص حالة اليبوسة ان الامر بالغسل انما هو لتعدي النجاسة الى الملاقي فيقتضي صيرورته
كسائر المتنجسات وان مستند القول الثالث هو ان غاية ما يثبت من التعدي مع اليبوسة هو غسل الملاقي دون الصيرورة كسائر
المتنجسات كما اتضح ايضا ان الجواب عنها منع استظهار خصوص حالة اليبوسة وكون اطلاق الغسل مع سوقه لبيان اصل نجاسة الميت
وتعديها في الجملة دون تعميمه لحال اليبوسة معارض بعموم كل يابس ذكي من وجه والترجيح للثاني ولئن سلمنا سوق الاطلاق لتعميم
حالة اليبوسة لقلنا بثبوت النجاسة ح واكتسابها الملاقي بيبوسة على حد سائر المتنجسات لنظير ما مر من ان المخالفة في تعدي
هذه النجاسة بغير رطوبة بناء على استفادته من اطلاق الغسل لا تقتضي المخالفة في كيفية تنجس الملاقي ايضا ورفع اليد من ظهور كون
الامر بغسل الملاقي لثبوت نجاسة فيه القاضي بصيرورته كسائر المتنجسات يجب غسله وغسل ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا برطوبة
واما منشأ الاقوال الثلاثة الاخيرة فهو اختلاف النصوص المتضمنة لاطلاق غسل الملاقي هنا من حيثية التضمن لميتة الادمي ولو
بالتعبير بلفظة الميت المنصرفة اليه والتصريح بميتة الضامنة وكذا النافية للبأس فالمعمم لها يستند الى وقوع كل منها في النص مع قوة
كفايته وقوع احدهما الظهور ومساواتها في النجاسة الخبثية الميتية وان اختص الادمي بالنجاسة الحدثية الموجبة لغسل الملاقي بالضم معتضدا
بعدم فرق المشهور بينهما بناء على كون المشهور هو التعدي مع اليبوسة والمخصص بميتة الانسان يستند الى ان العمدة في المقام
والمعتبر سندا من الاخبار من صحيحي الحلبي وابن ميمون والموثقتين تضمنت لفظة الميت المنصرفة الى جسد الادمي ومع ذلك نفي البأس
عن الثوب الواقع على جسد الحمار والكلب في صحيحي علي بن جعفر وهما وان عورضا بموثق عمار الامر بغسل الاناء الواقع فيه الجرذ لكنهما
مرجحان عليه وحيث ان التعدي مع اليبوسة على خلاف الاصل والعموم فليقتصر على مورد النص المعتبر وقد يساعده التعبير بلفظ الميت
فيما هو المنسوب الى المشهور وظاهر الاصحاب ح يؤول ما تضمن غسل ملاقي ميتة الحيوان كالموثق بنحو مما مر الاشارة اليه والمختص
بميتة الحيوان فلا مستند معتبر له اذ لا يسع الاستناد في الخروج عن الاصل والعموم الى مثل الموثق وترك ما هو اقوى منه من الروايات
الصحيحة ولذا شذ القول به بل لم يتحقق وكذا الدم مما له نفس سائلة من الاعيان النجسة وبنجاسته اجماع بقسميه ويشكل عليها بانه
تحريم الدم حسبما تسمعه والاخبار بها مستفيضة بل متواترة معنى على اختلاف الفاظها من الامر بغسل الثوب منه واعادة الصلوة
الواقعة معه كما يأتي في ذكر حكم القسم المسفوح من اقسام الدم والمناقشة فيها بعدم دلالة تلك الاوامر على كونها للنجاسة مدفوعة
بما دفع به عن اخبار البول والغائط فما في الرياض وغيره من الحاجة فيها الى ضم الاجماع على كونها للنجاسة كالاوامر السابقة ممنوع حسبما
عرفته في تلك ومعارضتها ببعض اخبار ربما يظهر منه الطهارة مدفوعة بقيام بعض احتمالات يرتفع به التنافي منها المروي عن ابي
جعفر ع لو رعفت ما زدت على ان امسح مني الدم واصلي فيقرب ظهور الاقتصار على صحة الغير المستلزم للتطهير منه ولو نجس لوجب
غسله ويحتمل بل ربما يظهر كون الحصر فيه اضافيا بالنسبة الى اعادة الوضوء لا الى الغسل كما يفصح عنه حسنة الوشا الرجل يدخل
يده في انفه فيصيب خمس اصابعه الدم قال ينقيه ولا يعيد الوضوء مع امكان ارادة الطهر من الانقاء دون مجرد الازالة ورواية
عبد الاعلى عن الحجامة فيها وضوء قال لا ولا يغسل مكانها لان الحجام مؤتمن اذا كان ينظفه اذا لم يكن صبيا صغيرا والمراد بالحجامة
فيها اثر الحجامة ومن الوضوء التطهير ونفي غسلها وغسل مكانها من بدن المحتجم محتمل للبناء على تطهيرها من الحجام تحكيما لظاهر حال
المسلم ولذا قيده بغير الصغير وظاهر المسئول عنه فيها هو احتجام الانسان على يد غيره دون الحاجم نفسه ولا الا عم منه كما حمل عليه
في الحدائق ومن جملة ما شكل التوجيه المذكور رواية ابي حمزة ان دخلت يدك في انفك وانت تصلي فوجدت دما سائلا ليس
برعاف ففته بيدك ويحتمل ارادة الدم اليابس الذي مع اخراجه وفته لا يحتاج الى غسل الظاهر والباطن طاهر بالازالة فلا
يخل صلوته ولا ينافي فرض يبوسته قوله دما سائلا لامكان ارادة السيلان قبل ذلك من الدماغ الى باطن الانف ثم لا ينافي
سيلانه كذلك قوله ليس برعاف كما اشكله في الحدائق لارادة عدم الخروج من الانف والرعاف ظاهر فيما خرج منه فما في الحدائق من
احتمال تحريف غير سائل بالسائل في غير محله ورواية الحلبي عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان
كثر ولا بأس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله وتقريب استفادة عدم النجاسة الاكتفاء بالنضح وعدم الغسل وكفايته للصلو

لا يستلزم الطهارة وغاية اطلاقها مخالفته مع حكم العفو مع امكان عدم المخالفة ايضا فيه بارادة غير المتجاوز عن الدرهم لان شبه ذلك ما يتعارف وجوده من دم البراغيث فى الثوب اكثره لا يزيد اذا اجتمع عن الدرهم والنضح استحباب ويحتمل رجوع ضمير النضح الى دم البراغيث دون شبهه ويكون جملة ولا باس بشبهه من الرعاف معترضة فى البين وعليه يختص استحباب النضح بدم البراغيث كما ورد فى رواية ابن الريان الآتية ان الطهر منه افضل هذا مع انه على تقدير وضوح دلالتها جملة عدم مقاومتها لاخبار النجاسة لضعف سندها جملة كما صرح به جملة واعتضاد مقابلها بالمعتضدات جملة مع اعراض الاصحاب عن هذه جملة يوجب طرحها بالكلية ان لم يكن لها محمل فتحمل على ما ذكر وان بعد او على التقية الجارية فى جملة منها كما صرح بها غير واحد او على غيرهما مما لا ينافى الاولى خير من الطرح فالحكم بالنجاسة اجمالا مقطوع به نعم الترديد (واقع) فى بعض اقسام الدم فينبغى صرف عنان الكلام الى بيان الاقسام اعلم ان الدم اما حاصل من غير الحيوان كدم الآية او من الحيوان والثانى اما من حيوان لا نفس له سائلة او مما له نفس سائلة والاول صنفان دم سمك ودم غيره من سائر ما لا نفس له والثانى اما متكون فى جوف الحيوان مستقلا اى غير جار فى اعضائه كالعلقة وما يوجد فى البيضة او جار فى اجزائه كالموجود فى عروقه وطبقات لحمه ونحوها والاخير اما مسفوح اى خارج منه بقذف وانصباب او غير مسفوح والثانى اما متخلف فى جوفه بعد قذف ما يقذف بالذبح كالمتخلف فى الذبيحة بعد ذبحها وانقذاف ما يعتاد قذفه بالذبح منها او خارج منه قبل تلك القذف كالخارج منه بحكه وخدشه ونحوهما وبعض هذه الاقسام الستة لا خلاف فى طهارته وبعضها لا خلاف فى نجاسته وبعضها مختلف فيه والحكم فيما اختلف فيه موقوف تعيينه على تنقيح ان الاصل فى هذه الدماء الحكم بالنجاسة الا ما خرج او الطهارة الا ما خرج فليتنقح الكلام فى كل من هذه المواضع الموضع الاول ما لا خلاف فى طهارته من اقسام الدم وهو قسمان احدهما دم ما لا نفس له بصنفيه وثانيهما الدم المتخلف فى الذبيحة مما له نفس سائلة فالاول احد صنفيه دم السمك وانما افرد بالذكر فى كلام جملة مع اتفاقهم على طهارة دم كل ما لا نفس له سمكا كان او غيره لاختصاصه بحكم الحل من بين دماء ما لا نفس له لان حل الدم يتبع حل اللحم ولا يحل مما لا نفس له غير السمك والجراد والثانى لا دم له غالبا فانفرد السمك بحل الدم ولذا افرد بالذكر وعلى كل حال لا خلاف فى طهارة دمه سواء كان من ماكول السمك او غير ماكوله وهو اجماع بقسميه بسيطا ومركبا بين طهارته من سائر ما لا نفس له المعلومة بالضرورة ومن السمك ومما عثر عليه من النص الدال على ذلك هنا هو خبر السكونى المروى فى الكافى والتهذيب ان عليا ع كان لا يرى باسا بدم ما لم يذك فى الثوب يصلى فيه يعنى دم السمك وقوله يعنى اما قيد فيختص بالسمك او مثال فيعم ما لا نفس له وعن ابن الجنيد ان ما يظهر من السمك بعد موته وكذا دم البراغيث ليس دما وهو الى ان يكون نجوا لها اولى من ان يكون دما لكن الفاضل فى المختلف حكى عبارة الشيخ فى المبسوط والجمل حيث قسم فيهما النجاسة الى الدم وغير الدم ثم قسم الدم الى ثلاثة اقسام ما لا يجب ازالة قليله وكثيره وهى خمسة دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية قال بعد نقله ظاهر هذا التقسيم يعطى حكمه بنجاسة دم السمك والبق والبراغيث وحكى عن سلار انه قسم النجاسات الى ثلاثة اضرب ما يجب ازالة كثيره وقليله وما يجب ازالة كثيره دون قليله وما لا يجب ازالة قليله ولا كثيره وهو دم السمك والبراغيث والقروح ثم قال بعد هذه الحكاية ان هذا التقسيم فى الحكم بالتنجيس اقوى من تقسيم الشيخ قلت الشيخ فى الخلاف عبر بمثل ما حكى عنه فى المبسوط والجمل ومع ذلك قبله بسطر واحد ادعى الاجماع على طهارة دم ما لا نفس له وكذلك دم السمك والبق والبراغيث فهو قرينة عدم ارادته مما فى المبسوط والجمل نجاسة دم تلك الحيوانات بل هو تسامح فى التعبير بلا ظهور له فى النجاسة لانه قسم النجاسة الى الدم وغيره فلعل الدم عنده ايضا يقسم الى نجس وغيره فيكون بينهما عموم من وجه ولا مانع من تقسيم الشئ الى ما هو اعم منه من وجه فيقال الحيوان ابيض واسود وكل من الابيض والاسود حيوان وغير حيوان وبالجملة لا اشكال فى الحكم بالطهارة وانما وقع بعض الكلام فى كيفية الاستدلال عليه مع الغض عن الاجماع منها استدلال الفاضل فى المنتهى بآية قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم الى قوله او دما مسفوحا وبآية احل لكم صيد البحر وطعامه اما الآية الاولى فالاستدلال بها مبنى على تقييد آية حرمت عليكم الميتة والدم وكذا اطلاق روايات نجاسة الدم بهذه الآية والا فيستدل على حرمة دم السمك ونحوه مما هو غير المسفوح باطلاقهما ثم تقييدهما ان كان باعتبار مفهومها الوصفى فالمنع من حجية مفهوم الوصف معروف وان كان باعتبار مفهومها الحصرى ففيه اولا ان الحصر اضافى فيها بالنسبة الى ما حرمته العرب على نفسها فلا عموم فى عدم حرمة غير المسفوح وثانيا يقع التعارض بين عموم مفهومها مع منطوق الآية الاخرى وسائر الاخبار وقيل بتقييد اطلاقها بمفهوم آية المسفوح لان تعارضهما من قبيل تعارض المطلق والمقيد

واعترضه فى شرح الدروس بان الآية لا اجمال فيها لافادتها امرين احدهما عدم وجدان حرمة شئ والثانى استثناء الدم المسفوح منه لمساواة ان كان مع الجزء الاول فينعكس الامر اى يتقيد هذه الآية بآية حرمت مع الروايات لان حاصل هذا الجزء لا شئ بمحرم وحاصل الآية الاخرى والروايات ان الدم حرام فيجب تخصيصها بهما وان كانت مع الجزء الثانى فلا منافاة اذ حاصله ان الدم المسفوح حرام ولا ينافى حرمة كل دم مطلقا حتى يجب التقييد قلت التعارض والمنافاة مع الجزء الاول ولا يجب تقييده بالآية الاخرى والروايات لعدم كونهما من تعارض العام والخاص بل العامين من وجه لان مفاد الجزء الاول هو عدم حرمة غير الدم المسفوح وهو اعم من الدم المطلق من وجه فيتعارضان فى الدم الغير المسفوح ويطلب المرجح وهو من جانب عموم الحصر بالنسبة الى مورد ما نحن فيه لاعتضاده فى المقام بالاجماعات فيتم استدلال الفاضل لكن الجواب الصواب ان الحصر اضافى كما هو الموافق للتفسير ولعدم ارادة ان لا محرم فيما انزل على محمد غير الثلاثة نطقا من هذه الآية كما تراه وضوحا عند ذكرنا اصالة الحرمة فى الدماء مع انه على فرض كونه حصرا حقيقيا عدم وجدان المحرم فيها مخصوص بما اوحى اليه فلا ينفى حرمة ما يوحى اليه بعد هذه الآية ومعلوم عدم كون تحريم هذه الآية هو آخر ما نزل بل يجوز بيان النبى (ص) حرمة اشياء بعد ما بواسطة غير الوحى وبالجملة اذا وجد حرمة شئ غير الثلاثة فى السنة غير محرز وجه كونه من افراد الوحى فلا يظهر منافاة لما مع هذه الآية بموجب مفهومها واما ما ورد فى روايتين مما يظهر منه التمسك بهذه الآية فى نظير المقام القاضى بصحة الاستدلال بها فيما نحن فيه ففى الجوامع نصه بان ذلك مما هو فيما اوحى يظهر حرمته او نجاسته وفى المشارق بانه كان الامام (ع) ذكرها فيهما ارشادا للامة الى طريق الاستدلال بها تأييدا للدليل وتقوية له انتهى واما الآية الثانية فوجه الاستدلال فيها كالاولى باثبات الحل ثم الطهارة باعتبار ان النجس لا يحل وفيها اولا عدم تماميتها فى السمك المحرم اكله الا ان يدعى الاجماع المركب فى مجرد الطهارة وثانيا حل الصيد يشمل ما يتعارف اكله من اللحم ونحوه كما قيل ولا الحل اكل عظامه منه ايضا مع انه لا يفهم دخوله وثالثا يعارضها آية تحريم الدم مع الروايات المومى اليها تعارض العمومين من وجه وليس تخصيص احدهما بالآخر اولى من العكس لا يقال يترجح عموم حل الصيد بالنسبة الى محل البحث بموافقته الشهرة لعدم شهرة على حل دم السمك بل على طهره او يقال عموم آية حرمت مع الروايات الاطلاقى او من ترك الاستفصال عمها لاشتمال الافراد الغير المتعارفة ودم السمك ليس منها وفى عدم تعارفه منع واضح واستدل ايضا بانه لو كان دمه نجسا لتوقف اكله على سفحه كالحيوان البرى مع انه يجوز اكله بعد اخراجه من الماء بغير سفح دمه وانفصاله وفيه عدم التوقف على خصوص السفح بالذبح مع منع جواز اكله بغير انفصال دمه اصلا بل هو عين الدعوى الا ان يستظهر جوازه مما دل على جواز اكله بعد الاخراج بلا فاصلة وبجميع حالاته نيا حيا او ميتا او مطبوخا مقطعا او غير مقطع ولا شق بطن او غير ذلك ولكنه انما يدل على طهر دمه المتصل لان هذا الطريق الطهر مدلول عليه بجواز اكله من جهة انه لو كان نجسا لم يؤكل ولوجب غسله منه لا كليه ولا يجب اجماعا الا ان يدعى الاجماع المركب بين المتصل والمنفصل طهارة او حلا اما دعواه للطهارة فمع الاجماع البسيط فيهما ولو لا موقع لدعوى مركبة والمقصود بالاستدلال بهذا ونحوه هو مع الغض عن مرحلة الاجماع واما دعواه للحل فالاجماع المركب منتف فيه او يستصحب حكم المتصل بعد انفصاله وهو فى حكم الطهارة لا بأس به وان كان ثبوتها حال الاتصال بدلالة جواز الاكل كما تمسك فى استصحاب طهارة الدم المتخلف فى الذبيحة فما فى شرح الدروس من المناقشة فى اقتضاء هذا الاستدلال لحل اكل السمك ايضا فلا يستفاد طهره ايضا حال الاتصال قال قد يقال بانه اذا خرج منه دم يحكم بنجاسته واذا لم يخرج ولم يظهر فهو طاهر وان كان فى اللحم ولا يصدق معه انه اكل فى ضمن لحمه اكل الدم بل هو اكل السمك بخلاف ما اذا خرج ولا تحكم لان الاحكام تدور ومدار الاسماء ويختلف الاسم قبل الخروج وبعده لعله فى غير محله لاقتضاء ما ذكر كاقتضاء السيرة ايضا اكله من غير التزام بازالة دمه الخارج المتصل ولا تطهير موضعه بالغسل وجواز اكله دليل طهره للملازمة المعلومة واستدل ايضا فى المنتهى على الطهر بانه لو ترك دمه صار دما ومرجعه الى دعوى انه ليس بدم وفيه ان الحكم يدور مع الاسم فهو ما لم ينقلب نجس هذا فى نجاسة هذا الدم وطهارته واما حل اكله وحرمته ففى غنائم الفاضل القمى انه لا اشكال فى حله بل فى المعالم لا اعلم تصريحا بحله الا عبارة الفاضل فى المنتهى قال وليس لهم عليه دليل غير الاستصحاب وهو موضع نظر انتهى ما لا قوى حرمة اكله منفصلا عنه لعموم حرمة اكل الدم وحله متصلا به للسيرة المومى اليها مع ما دل على حل اكل السمك بجميع احواله حسبما مر الاشارة اليه ودعوى استصحاب حله الثابت حال الاتصال بعد انفصاله مستغرقة ما فيها فى الدم المتخلف فى الذبيحة اذا انفصل عنها فان المدرك فى المقامين واحد الصنف الثانى من دم ما لا نفس له وهو ايضا مما لا خلاف فى طهارته دم سائر ما لا نفس

له غير السمك وطهره اجماع من حيوان صغير لا حجم له او كبير كما استفاض نقله وساعده التتبع فاني لم اجد فيه خلافا غير العبارة المتقدمة عن الشيخ فلا باس بدعوى تحققه ومع الغض عنه العسر والحرج قاضيان به مما يكثر مزاولته كالبق والبرغوث والقمل والذباب ونحو ذلك لا يقال الحرج مع عدم العفو وامامعه كما اشعر به العبارة المتقدمة عن الشيخ وسلار حيث عداه مما لا يجب ازالته قليله وكثيره فلا حرج لانه ان كان العفو من جميع الوجوه فيثبت الاحكام ويبقى مجرد التسمية مع انه على فرض وجود القول به كما اعطته تلك العبارة فليس كذلك بل العفو في ازالته للصلوة او ونحوها ايضا وان لم يكن من جميع الوجوه فالحرج من الجهة الغير المعفوة ولا اقل من جهة نجاسة ملاقيه باق والنص مستفيض بطهر دم البق والبرغوث كرواية الحلبي عن دم البراغيث هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان كثر والاصل في مثل هذا المضمون الطهر لا العفو وصحيحة ابن ابي يعفور ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية ابن الريان هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فوقع يجوز الصلوة والطهر افضل وقد تقدم في البول رواية غياث والمروي عن الراوندي في دم البرغوث والبق وكذا رواية السكوني في السمك وهي مع اعتضادها وانجبار بعضها بالاجماعات المحكية حجة بالغة في طهر دم هذه الحيوانات ويتم في الباقي من سائر ما لا نفس له بالاجماع المركب فيما ذكر غنى عما استدل له في المنتهى من ان الدم المسفوح لما مر من النقض والابرام فيها ومن ان دمه ليس باعظم من ميتته وميتته طاهرة لعدم خروجه من القياس القسم الثاني مما لا خلاف في طهارته هو الدم المتخلف في الذبيحة وطهره محل اجماع يقيم ولنعلم ان هذا القسم على ثلثة اصناف لانه اما متخلف في حيوان ماكول اللحم او في حيوان غير الماكول والاول اما يتخلف في عضو منه ماكول كالمتخلف في اللحم او في عضو غير ماكول كالمتخلف في الطحال فالاول المتخلف في ماكول من الماكول يدل على طهارته الاجماع بقسميه وعدم تعرض بعضهم لاستثنائه من نجاسة دم ذي النفس كما في الكتاب والشرايع وحكى احد ابن الجنيد والانتصار والسيد وجمل الشيخ ومراسم سلار لعله ليس خلافا منهم بل اتكالا الى المعلومية او بناء على اختصاص النجس بالمسفوح كما مر عن الفاضل ويعطيه عبارة الشرايع ومع الغض عن الاجماع استدل عليه بوجوه احدها الاصل والاستناد اليه في ذلك مبني على اصالة عدم النجاسة في الدم وقد مر الكلام في المبنى ثانيها مفهوم اية الدم المسفوح وقد مر الكلام فيه نقضا وابراما ثالثها العسر والحرج في البناء على نجاسته لعدم تخلص الذبيحة منه الا بمعالجات تامة متعسرة والمناقشة فيه بان الحرج مع عدم العفوية واما معها فلا فلا يقضي بالنجاسة مدفوعة بنحو ما مر وربما نوقش بان مدار الاجتناب رؤيته بالحس دون الوجود الواقعي وان لم يرو ازالته بحيث لا يرى ميسورة بالمبالغة في الغسل وتدفع اولا بان معالجته عدم احساسه اصلا ولو حال الطبخ بغير عسر ممنوع وثانيا بمنع كون مدار الاجتناب على الرؤية بل على الوجود الواقعي للقاعدة المقررة في تأثير النجاسات رابعها السيرة القاطعة فان عمل المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الاجتناب عنه وعدم غسل ما لاقاه خامسها ما دل على اكل الذبيحة بعد ذبحها اذ الظاهر منه اكلها بما هي عليه من غير تقييد بازالة دمها بل ربما يقال ان دمها من اجزائها فحلها حل لجميع اجزائها الا ما صرح بخروجه من الحل وربما نوقش فيه بعدم شموله الدم لعدم الانصراف اليه بل الى ما يعهد اكله من لحم وشحم ونحوهما وقد يدفع بانه لو انصرف الى المعهود واختص به لما احتاج استثناء محرمات الذبيحة الى تخصيص لعدم معهودية اكل جملة منها كالعظام والروث وغيرهما ولعله لذا قال في الحدائق ودلالته ضعيف سادسها النصوص المعددة لمحرمات الذبيحة لظهورها في الحصر والدم المتخلف ليس من المعدود وقد نوقش فيه مع انه عد في جملة منها الدم على وجه الاطلاق ولعل هذا داخل فيه بانه لعله لا اتكالا الى نص حرمة الدم وفي مسالك الجواد الكاظمي ان دليله الاجماع والخبر ولا نعرف اي خبر هذا اذ لم يوجد نص في الدم المتخلف كما اعترف به غير واحد وهذه الادلة ان لم يتم جميعها فلمجموعها اثرالبتة وعلى كل حال الطهر مقطوع به في حال اتصال هذا الدم والحل كانه كذلك والذي ينبغي التامل والنظر فيه ان الحكمين هل هما ثابتان له مطلقا متصلا باعضاء الذبيحة ومنفصلا كالموضوع منه في اناء مثلا ام مختصان بحالة الاتصال بالذبيحة فلو نقل في اناء جرى عليه حكم سائر الدماء هذا غير منقح في كلام باين صب الترتيب وربما يقضي اطلاق الدم المتخلف في معقد الاجماعات بالاول مع امكان دعوى كونه مساقا لحكم اخر من كونه مباينا في الحكم لما تقدم دون الشمول لما بين الصورتين خصوصا مع ملاحظة جملة من كلمات المجمعين مما بين ظاهر وصريح في المخالفة من هذه الحيثية ففي شرح البغية ما يبقى بعد انقطاع دم المذبح في بطن الذبيحة وسائر اجزائها متصلا باللحم او منفصلا عنه ولم يصب دم المذبح ولا بنجاسة غيره طاهر حلال ما لم ينفصل والاحوط معه التجنب من استعماله اكلا وشربا انتهى والظاهر ان مراده ما لم ينفصل عنه

الانفصال

الانفصال من مطلق الذبيحة كالموضوع مثلا في اناء ومن الاحوط الفتوى خاصة له قادح الانفصال من مطلق الذبيحة في الحكمين دون الانفصال من محله الاصلي من موضع الى موضع في الذبيحة ولو غير متصل باللحم وفي طهارة الجواهر لا ينبغي التامل في جواز اكله معه نعم لو كان منفردا الدم حل قال والحاصل ان الدم متى كان مجتمعا وليس بتابع للحم ونحوه محرم مطلقا وموردها وان كان دم الماكول مما لا نفس له لكن ظاهره من قوله بعد ذلك ويظهر مما ذكرناه ان ما لا بد فيه الحيوان المذبوح الماكول لحمه ويتخلف في اللحم طاهر وليس بنجس ولا حرام ونعم ضابطة المذكور للدم المتخلف ايضا ومقتضاه قدح الانفصال من مطلق الذبيحة في الحكمين وفي وسائل الفاضل البغدادي والمشارق لو سلم ان الدم يجوز ان يكون طاهرا وحلالا الا انه لم يظهر للحس لكن بعد ظهوره يكون نجسا ومحرما فنقول لا شك ان اللحم في طبخه يظهر منه الدم البتة فلو كان نجسا لما امكن اكل اللحم اصلا وهو خلاف الضرورة انتهى ومراده من الظهور في طبخه نضجه في الماء دون الشوي لانه لا يظهر بمثله والدم فيما فرضه ينتقل من اللحم الى الماء ومع هذا الحال حكم بطهره وحله وعليه لا يقدح الانفصال من الذبيحة حال اكله وفيما حرره بعض مشايخنا المعاصرين ان مقتضى اطلاق الفتوى حل ما تخلف وطهارته عدم الفرق بين ما تخلف في العروق و اللحم او انفصل وامتاز عن ذلك وهو في الحكم بالطهارة لا باس به واما في الحلية فمحل نظر لكونه من الخبائث حال الانفصال انتهى وصريحه قدح الانفصال عن الذبيحة في الحل دون الطهر وفيما حرره اخر قال شرط بعض الافاضل المعاصرين في حلية المتخلف عدم الانفصال وكانه للاقتصار فيما خالف عموم الحرمة على القدر المتيقن وفي الشرط اشكال انتهى وظاهره الميل الى عدم قدح الانفصال مطلقا في الحل ففي الطهر عدم قدحه اولى وفي اللوامع بعد الاستدلال على حكم المخلف بقضاء الضرورة بحليته اللحم مع عدم انفكاكه عنه قال لا يقال عدم الانفكاك واقعا لا يفيد وحسا ممنوع قلنا منع ظهوره للحس في الطبخ مكابرة فايجاب النجاسة يقتضي حرمة اللحم راسا وضرورة الدين تبطله انتهى وقضيته عين ما افاده المحكي عن المشارق وبالجملة الظاهر ان العموم من هذه الحيثية غير ملحوظ في اطلاق الدم المتخلف الذي في معقد الاجماعات والذي يقتضيه النظر بناء الاطلاق والتقييد من هذه الحيثية على ما يستدل به لحكم الدم المتخلف فبعضهم الذي جعل عمدة دليله اية المسفوح كالفاضل في عدة من كتبه وغيره بناء على افادتها انحصار المحرم بالمسفوح وان غيره على عموم الحل والطهارة فقضيته عدم الفرق بين اتصال غير المسفوح وانفصاله في الحكم الثابت له من الحل بالاصالة والطهارة بالملازمة لكن عرفت ما في الاستدلال بها من النقض والابرام وبعضهم الذي بنى الاستدلال على عدم ثبوت اصالة الحرمة والنجاسة في الدم وعدم عموم للمخرج له من تحت الاصل فليقتصر في الخارج منه على الافراد الشايعة التي ينصرف اليها اطلاق الدم الذي هو موضوع الحكم في النص والفتوى وان الدم المخلف مما لا ينصرف اليه فقضيته ايضا عدم الفرق بين الحالتين في الحكم وبعضهم الذي يعترف باصالة الحرمة والنجاسة في الدم لكن يعول في خروج الدم المتخلف على ما دل على اكل الذبيحة بعد الذبح وقذف ما قذف من دمها وهؤلاء ايضا بعضهم يقرر كيفية دلالته عليه بانه من لوازم حل الشيء حل ابعاضه واجزائه حسبما اشير اليه في الادلة وهو كالاردبيلي في المجمع قال لعموم ما دل على حل الذبائح لاشتمال الذبيحة له ايضا لانه من اجزائها انتهى وقضيته هذا ايضا عدم الفرق بين الاتصال والانفصال لانه كسائر الاجزاء التي لا يشترط في حلها وطهارتها الاتصال قطعا وبعضهم الاخر كما في اللوامع وغيره يقرر الدلالة عليه بان الذبائح غالبا غير منفكة عن الدم المخلف و بملاحظته يكون ما دل على حل الذبائح ظاهرا في اباحة اكلها على ما هي عليه من غير تقييد بازالة دمها وهذا الدليل بهذا التقرير الذي يثبت به الحل ابتداء ثم الطهر بملازمته هو المعول عليه في حكم الدم المتخلف من بين الادلة مع دليل السيرة وان كان الاجماع معاضدا ايضا فهو دليل الفتوى المنعقد منها الاجماع كما افصح عنه في الكشف حيث قال والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه ذلك انتهى وقضيته هذا التقرير كقضية الاستناد الى العسر هي الاقتصار في الحل على ما يقضي ضرورة اكل الذبائح باكله وهو دمها المصاحب لها دون الموضوع منه في اناء مثلا في ذاره وبالجملة من المتصل دون المنفصل نعم لا يلزم البقاء في محله الاول بحيث لا ينتقل اصلا ولو الى عضو اخر من الذبيحة او الى بطنه كما قيد به في الموجز وشرحه المبني على تعميم النفي لمطلق الانصباب الحاصل بالانتقال من موضعه ولو الى الجوف لا يخفى سخافته فالمدار في الحل على غير المنفصل من الذبيحة لقضاء الضرورة به ما دام هو فيه ويتبعه الطهر والجري على هذا المنوال هو التحقيق في المقام لكن قد يقال بانه لا باس باستصحاب الطهارة بعد الانفصال وان انقطع بعد الفصل حل الاكل فان الملازمة من جانب واحد وهو كل حل طهر لا كل طهر حل ايضا واقتضاء وجود الحل حال ثبوته وجود الطهر انما هو كشفه عنه اذ لا يحل النجس لا يستلزم اقتضاء ارتفاع الحل انتفاء الطهر ايضا بل غايته ان يبقى بعد الفصل بلا امارة كاشفة

عن وجوده

عن وجوبه ويكفى الحكم ح استصحابه وعلى هذا يفرق بعد الانفصال بين حكم الحل فلا يجرى والطهر فيجرى وفاقا لبعض العبارات المحكية المتقدمة فان قلت لم لا يستصحب الحل ايضا قلنا ان استصحابه منع لان الحكم الثابت السابق اكله بتبعية اكل اللحم واكله مع اللحم عرفا حسبما اقتضاه الدليل من قضاء ضرورة اكل الذبيحة به واكل منفصله ليس بذلك هذا مع ان موضوع الدم ايضا متغير لدخوله بالانفصال فى موضوع الخبائث ومنع استخباث الدم او التامل فيه كما يظهر من بعضهم مكابرة ولهذا الكلام مزيد موكول الى محله من كتاب الاطعمة باخذ الورع فما حررته فى محله اللائق وان ابيت عن الجرى على هذا المسلك وقلت ان العمدة فى دليل حكم الدم المتخلف هى الاجماعات فح اما ان يؤخذ باطلاق معاقدها فانه شامل لحالتى الاتصال والانفصال او يقال بانسياق اطلاقها لبيان حكم اخر حسبما اشرنا اليه فح وان بقى حالة الانفصال خاليا من دليل الاجماع لكن لا مانع من استصحاب الحكمين الثابتين حال الاتصال وبالاستصحاب ينقطع عموم حرمة الدم ونجاسته وما هو معروف من ان الاصل ينقطع بعموم النص دون العكس فهو فى غير امثال المقام كما هو مقرر فى محله الا ان فى استصحاب الحل شبهة تغير موضوع الدم بملاحظة دخوله بالانفصال فى موضوع الخبائث بقى ما تعرض له جماعة من اعتبار امرين فى الحكم بطهر المتخلف فى الذبيحة وحله وهما ان لا يكون محل راس الذبيحة اعلا من محل جثتها وان لا يجتذب الذبيحة الدم الى جوفها بنفسها فان تخلف احدهما حكم بنجاسة الدم الباقى فى الباطن قال فى جامع المقاصد ولو علم دخول شئ من الدم المسفوح الى البطن اما بجذب الحيوان له بنفسه او لانه ذبح فى ارض منحدرة وراسه اعلى ونحو ذلك فان ما فى البطن نجس وقريب منه فى الروض وقال بعد الحكم بطهر المتخلف لم يعلم دخول شئ من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او لذبحه فى ارض منحدرة وراسه اعلا فان ما فى البطن ح نجس انتهى وقد حكى فى مفتاح الكرامة عين عبارة الجامع عن ابى العباس والصيمرى وصاحب الدلائل وفى اطعمة الروضة قال احترز بالمتخلف فى اللحم عما يجذبه بالنفس الى باطن الذبيحة فانه حرام نجس انتهى وعبارته غير خالية من المناقشة وعلى كل حال لا دليل على اعتبار ما ذكروه من نص او اجماع ولذا لم يتعرض لاعتباره كثير وكان نظر المشترطين الى لزوم احراز موضوع الدم المتخلف ليترتب عليه الحكم المخالف لعموم نجاسة الدم وحرمته والمراد ما يتخلف من مجرد الذبح فلو عاقه عائق من خروج بعض ما لولاه لاعتاد خروجه لم يكن الباقى هو المتخلف فهذان الامران مما عرف فى العادة المنع والاعتياق بسببهما اما بنحو عدم اندفاق البعض كما فى ظاهر بعض العبارات او بنحو الرجوع بعد البروز الى الخارج كما فى ظاهر عبارة وسائل البغدادى او قبله من اثناء طريق الخروج كما فى ظاهر اخر وعلى كل تقدير اذا صادف احد العارضين العائقين لا يتمحض الدم الغير الخارج لموضوع المتخلف وقد يشكل جعل الجذب بالنفس قادحا لكونه عاديا لا ينفك عند الذبح غالبا الا ان يكون المراد ما زاد على المعتاد ولذا قيده فى كشف الغطاء فقدح رجوع الدم بالنفس بغير ما جرت به العادة واشكل منه ما فى مناهج الفاضل الاصبهانى عن بعض افاضل المتاخرين من انه قد يبقى فى الحيوان بعد الذبح والخروج المتعارف من المسفوح شئ وهو حلال قال وما ذكره هو مقتضى اطلاق الاصحاب لدم المتخلف فى الحكم بالطهارة والحلية الا ان الاكثر استدلوا على حليته وطهارته بانه ليس من المسفوح وفسر المسفوح بما يخرج بقوة وبما يخرج بدفع ومن العرق وبالذى يخرج بقوة عند قطع عرق الحيوان او نحره وعلى هذا التفسير نوجوده بعد الذبح والقذف مشكل انتهى اذ لو تخلف شئ من المسفوح فان كان معتادا تخلفه فليكن من موضوع المتخلف وان كان اتفاقيا لعارض او بغير عارض فكيف يكون حلالا وعلى كل حال فى صريح الجواهر تبعا لوسائل البغدادى ان غير الخارج من اجل العارض المذكور بعضه متخلف وبعضه مسفوح لكن ينجس المتخلف كالكامن فى اللحم ونحوه مما لم يكن من شانه ان يقذف بخلاف المسفوح منه وظاهر غيرهما نجاسة خصوص الراجع او الغير الخارج للعارض كما ان ظاهر الجامع والروض اختصاص النجاسة بما كان فى البطن واعترض فى اللوامع وغيره بعدم وجه الاختصاص ان لم يكن مرادهما من البطن الباطن مقابل الظاهر فلعل نظرهما الى ان الرجوع بعد البروز الى الخارج انما يكون من مجرى الطعام والشراب فلا يستقر الا فى البطن وعلى كل حال مقتضى النظر خلاف ما فى الجواهر والوسائل والاولى القول بانه مع العائق من خروج ما يعتاد خروجه ينتفى موضوع الدم المتخلف لاخذ البقاء بعد خروج المعتاد فى حقيقته وهو امر اضافى نحو ثانوية الشئ وبعديته لا يتحقق الا بعد تحقق خروج القدر المعتاد فعلا فلا اختلاط ولا تنجس بعد طهره فى البين والاولى تنقيح صور المسئلة فنقول ان الدم الخارج من الحيوان ذى النفس محكوم بحرمته ونجاسته كلية وغير مستثنى منه الا الدم المتخلف المذكور و حيث اخذ فيه قيد التخلف بعد خروج المعتاد فى عبارات كثير بل متفق على اعتباره فيه فلا بد فى ترتب الحكم عليه من الطهر والحل من احراز الموضوع وبمجرد عدم كونه منه كاف فى الحكم بالضد بعد ما عرفت من عموم الحرمة والنجاسة واستثناء ذلك فلا يتوقف على كونه

من موضوع المسفوح بل يحتاج من يعكس الامر ويحكم بالطهر والحل عموما ويستثنى منه المسفوح الى دليل ولا اجد كما قد يظهر من الفاضل وان كان الاظهر ارادة الفاضل الاخذ بمفهومها لخصوص حل الدم المتخلف وطهره لا ارادة عدم الحكم بنجاسة دم الا كان مسفوحا ويظهر هذا من مواضع من كلماته يطول ذكرها ومن هنا ترى فى نهايته مع تقييده الدم النجس بالمسفوح كما ينسب اليه القاضى طهر غير المسفوح عنده لم يذكر فى عداد الدماء الطاهرة حيث عددها على غيرها استثناء الاصحاب من نجاسته وبالجملة لا يحكم بالحل والطهر الا مع احراز خروج المعتاد والتوصل الى تحققه اما بالطريق العادى او الشرعى ولو بشئ من الاصول ان كان يجرى ولا ينافيه ما نتممه فيما بعد من انه اذا شك فى كون الدم الشخصى من مصاديق الدم المتخلف والمسفوح يحكم فيه باصالة الطهارة لان المقصود هنا بيان الحكم الواقعى والشرط الواقعى و يحرز عنوان المتخلف بالطريق العادى ببقائه فى جوف الحيوان بعد نزف او داجه من غير عروض العوائق لانه سبب عادى لا نفاد ما عداه ثم العائق غير مخصوص بشئ بل كلما يمنع بحسب العادة من خروج المعتاد الذى يقتضيه فرى الاوداج ولو صور فرة يمنع من او نسال الدم على ما ينبغى كما اذا اشد المفاصل وثيقا ويحتمل كون الجذب بالنفس منه لاجتماع الدافع والرادع فلا يترشل من محله ومرة يوجب عود بعض ما يترشل بالفرى اما من اثناء طريق الخروج كما لا يبعد ان يكون علو محل الراس منه لان الاندفاق يضعف من الاسفل الى جهة الفوق فقد لا يصل الى محل الفرى فيميل ثانيا الى ما سفل من حالة الاصلية وغير بعيد ايضا ان يكون جذب الذبيحة نفسه منه لمصادفة انحدار الدم فى الاثناء فيمنعه من الجرى لاجتماع الدافع والرادع فقد يغلب الجذب فيرجع او من بعد البروز الى الخارج كالذى فى الجواهر وغيره من جذب الذبيحة بانفه من الدم المسفوح مع احتمال ارادته منه الجذب بتنفسه حيث انه تنفسه فى هذا الحال من الانف ولا يبعد كون علو محل الراس من هذا القسم اذ بعد خروجه الى المذبح ينتشر منه بعضه فيميل منه الى الباطن لكن على تقديره غالبا يعود من مجرى الطعام والشراب فيرجع الى بطن الذبيحة دون داخل العروق وطبقات اللحم وقد عرفنا احتمالات العبارات المتقدمة لجميع هذه الصور فى العارضين المذكورين فيما يمنع من انسيال بعض الدم لا يتوجه ما سمعته من الجواهر والوسائل البغدادية من العود والمخالطة او الملاقاة الجديدة بل المتجه القول بعدم تحقق عنوان الطهر والحل لعدم خروج القدر المعتاد فهو باق على العموم بل هذا الباقى مثل ما قبل خروج شئ لمساواتهما فى عدم تحقق القيد المذكور وكون مقدار منه من شانه التخلف لولا العارض لا يقتضى ترتب الطهر ولا الحل فعلا بل هو غير معقول لان كل جزء منه قابل لان يكون لولا العارض هو الخارج او هو الباقى وبالجملة الدم المتخلف ملحوظ بعنوان واحد فى تمام الذبيحة لا انه يلاحظ فى كل عضو قدر ما يعتاد الخروج منه وقدر المتخلف فيه ولو خرج المعتاد من عضو دون اخر كان ما فى هذه الذبيحة من الدم غير متحقق فيه عنوان المتخلف قال فى اللوامع طهر المتخلف مشروط بالذبح الشرعى والقذف المعتاد فلو تخلف لعارض كجذب الحيوان بنفسه او ذبحه فى ارض منحدرة وراسه اعلا كان اى المتخلف نجسا فى اى موضع كان انتهى ومثله فى هذا المضمون فى المشارق مصرحا فيه بانه لا فرق فى النجاسة بين ما فى البطن وما فى العروق وغيرهما ولا يتم هذا العموم الا على ما قلناه من عدم تحقق عنوان الطهر والحل لا انه تحقق طهره ثم تنجس بالملاقاة ثانيا واما فيما يوجب العود من اثناء الخروج فالظاهر ايضا عدم تحقق العنوان لان بمجرد حركة الدم وهو فى الباطن لم يبرز الى الخارج غير مجد فى تحقق عنوان الباقى بعد قذف المعتاد لان المراد من قذفه خروجه من الباطن واما فيما يوجب العود من الخارج فعلى تقدير تحقق ملاقاته لشئ من الدم المتخلف كملاقاته لبول او غائط يراعى فيهما ما يراعى فى الحكم بتنجس الاعيان الطاهرة من تيقن الملاقاة ويشكل غالبا هنا دعوى العلم بملاقاة الدم المتخلف للراجع او اختلاطه به ثم مع تسليم العلم بذلك فى جزء منه شخصى فليجر على جميع ما فى الباطن من الدم حكم المشتبه المحصور من الاجتناب عن جميعه الا من جزء يعرض معلومية حاله بعدم الملاقاة كالدم الموجود فى طبقات اللحم وقد يقوى كون غير ما فى البطن كذلك لان الراجع من الخارج انما يعود من مجرى الطعام والشراب فيقع فى البطن ولا يتجاوز ذلك حتى يسرى الى غيره ولعل اختصاص النجاسة بما فى البطن فى عبارة الجامع والروض ناظر الى ذلك ان لم يرد منه مطلق الباطن ثم ما حكم به فى الصور انما هو مع العلم بترتب محذور الرجوع او الجذب بامتناع بعض ما ينبغى خروجه عن الخروج او قلنا بانه مع علو الراس وجذب النفس يعلم حصول احد المحذورين كما عسى يعطيه عبارة الجامع والروض من قول احدهما ولو علم دخول شئ وقول الاخر ولو علم دخول شئ ثم ذكرا مثالا له علو الراس و جذب النفس وكذلك مع الظن بالترتب ان قلنا بقيام الظن فى احراز ذلك مقام العلم كما صرح به الفاضل القمى فى غنائمه وليس هو ببعيد لكونه مما يوجب الاقتصار فيه على العلم العسر وفوات الغرض غالبا ولا ريب فى كون العارضين المذكورين فى كلام الاصحاب

مظنة لوقوع المحذور والمذكور في العادة واما مع فرض عدم العلم والظن بوقوع المحذور والبناء على كون العارض غير مطلاق منه
لما يضاف بل الحاصل معه مجرد احتمال الرجوع او التخلف كذا مع قيام الاحتمال بسبب آخر غيرهما نحو شد المفاصل وغيره كان ما في
باطن الذبيحة بعد الذبح من المشتبه كونه دما مسفوحا او متخلفا شبهة ابتدائية ونتمسك فيها في تحكيم اصل الطهارة فيه بل واصل الحل
وان قلنا باصالة الحرمة والنجاسة في دم ذي النفس لانها في الشبهة الحكمية دون المصداقية ولعل عدم تعرض كثير لاعتبار عدم علو
محل الرأس جذب النفس ناظر الى عدم افادتهما العلم والظن ومجرد الاحتمال غايته الشبهة المصداقية التي لا تنافي اصل الطهارة لكن قد
يقال ان التعويل عليها انما هو فيما لم يكن اصل موضوعي يحقق الفرد النجس وهنا وان كان الاصل الموضوعي في احد الاحتمالين مؤكدا
لاصل الطهارة وهو احتمال التخلف فان الاصل عدم خروج ما ينبغي خروجه وبه ينقطع اصل الطهارة وقد طال بنا الكلام وامتد جري
الاقلام في هذا المقام وكاد به الخروج عن وضع التاليف الامام فلنرجع الى ما هو الاهم من المرام القسم الثاني من الدم المتخلف في
الذبيحة هو ما يتخلف في العضو الغير الماكول من الحيوان الماكول ويتعارف التمثيل له في كلامهم بالدم المتخلف في الطحال لتخلف الدم
فيه غالبا اما عدم حله فقد نفي في المشارق واللوامع عدم الخلاف فيه ويساعده التتبع لانا لم نجد مصرحا بحله وان شمله اطلاق المتخلف الذي
في معقد الاجماعات المنعقدة على حلية الدم المتخلف في الذبيحة لكن اطلاقه غير مساق لبيان شموله بل هو لبيان حله في مقابل الدم
المسفوح منها بل ربما ادعي تبادر الاجزاء الماكولة وان لم يخل من المنع واما عدم طهره ففي المشارق واللوامع ان مذهب الاصحاب غير
معلوم فيه ونحن لم نقف ايضا على مصرح بالنجاسة لكن ظاهر ما تسمعه من عباراتهم كون النجاسة فيه مظنة الاجماع كما انه يحتمل الحكم
بها في جامع المقاصد حيث قال كان ما سواه اي المسفوح مما يبقى بعد الذبح والقذف المعتاد طاهرا وحلالا ايضا اذا لم يكن جزء من
محرم ومثله عبارة الروض مع احتمال كون الشرط في عبارتها للاخير وهو الحل خاصة وكذا يحتمل الحكم بها عبارة الدرة حيث قال والامر
التطهير فيما يحرم من المذكى عليه المعظم بناء على ارادة العضو مما يحرم دون الحيوان والتطهير من النجاسة من لفظ التطهير دون القول بالطهارة
فان للبيت معان ادعي بعض جريان الاحتمالين في لفظ التطهير على تقدير كل منهما يحتمل في كلمة الموصول الاحتمالان وعلى كل حال صرح
في المشارق واللوامع بطهارته ومال اليه في الجواهر والاقوى الحرمة مع النجاسة اما الحرمة فلعموم حرمة دم ذي النفس ان لم نقل به في
كلي الدم مع عدم شمول عمدة دليل حلية الدم المتخلف له من اقتضاء ما دل على اكل الذبيحة حل اكله لعدم انفكاكه عنه وبعد ان
حرم اكل الطحال كان حل الذبيحة في قوة قول كل ما عدا الطحال من الذبيحة ومعه لا يبقى له دلالة بل في المشارق ان تحريم العضو ظاهر
في انه محرم كذلك وفي اللوامع ان تحريم العضو مع حلية دمه غير معقول ثم لا حرج في الحكم بالنجاسة مع عدم اكل ما فيه الدم من العضو
وقوله في الجواهر دعوى ان لعله في طهارة المتخلف انما هو اباحة الاكل المستلزمة لاباحته ممنوعة فيه انا لا ندعي الملازمة بينهما بل
الاول هو منشأ ظهور الثاني فاذا انتفى انتفى ظهور الحكم بالطهر فيبقى اقتضاء عموم نجاسة الدم لحرمته ايضا سليما في تناوله
له واما اطلاق معقد الاجماعات على طهارة الدم المتخلف فقد عرفت عدم سوقه لهذا في الدم المتخلف في طي الطحال ويخرج ضعيه
مثلا واما لو وجد ظاهرا ملوثا بدم فكذا الحكم فيه حرمة لنظير ما قرر ونجاسة لعين ما مر واما ما في اللوامع تبعا للمشارق من الاستدلال
للطهارة حيث قال مذهب الاصحاب فيه غير معلوم واطلاق الاخبار بنجسه والاصل كظاهر التقييد في الاية بطهره ولعله اقرب لو
لم يثبت اجماع على خلافه لعدم القطع بتناول الاخبار له وفي المشارق عدم القطع بتناوله لم يبحث لا يكون فيه للمنع مجال ففي الجواب عنه
ان الاصل منقطع بعموم الاخبار ولا مجال لمنع الشمول له على تقدير عدم شمول اكل الذبيحة له واعتبار القطع بالتناول لا محصل له
لكون الحجة ظواهر اللفظ ولا ينفك من الظهور غالبا وتقييد الاية بالمسفوح لم نعول عليه في هذا الحكم من البدو وبهذا التقرير
يثبت النجاسة في القسم الثالث من الدم المتخلف وهو ما يتخلف في الحيوان الغير الماكول مما يقع عليه الذكوة وقد نسب عدم طهره
الى ظاهر الاصحاب في عدة من كتب كالمعالم والذخيرة والحدائق والمشارق واللوامع وغيرها لكن في الكشف استظهر من الاصحاب
القول بالطهر فيه لمكان الاطلاق الذبيحة والمذبوح في كلامهم واحتمل مع ذلك اختصاصه بالماكول وبالغ في مناهجه فقال لم ار
احدا منهم قيده بالماكول في باب الطهارة وان وقع التقييد في باب الحلية انتهى وبالجملة فهم المتاخرين فيما هو مقتضى اطلاق المنعقد
عليهم يختلف فبعضهم كصاحب المعالم وغيره فهم انه النجاسة نظرا الى فتواهم بنجاسة دم ذي النفس السائلة مدعين الاجماع عليه
مع تقييدهم المتخلف بما هو ظاهر في الماكول وصريح فيه وبعضهم فهم انه الطهارة كما حكاه في المعالم والكفاية عن بعض من عاصره

وهو احتمال الرجوع
الدم من الخارج فان
الاصل عدمه لكن
في الامر بخلاف القدح

نظرا الى اطلاق كثير من معقد الاجماعات طهارة الدم المتخلف كما سمعته من الكشف ولعل ما استظهره الاولون هو الاظهر كما انه
الاقوى ايضا فتوى وفاقا للمشارق واللوامع لنظير ما قرر لنجاسة المتخلف في العضو الغير الماكول بل تقريره بما ذكر هناك جريانه هنا
اوضح لظهور انصراف الذبيحة التي موضوع الرخصة الى الماكول ولقد اجاد في الكشف في تقرير دليل ما احتمله من الاختصاص بالماكول
حيث قال لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه غالبا انتهى
كلامه في مناهجه يعطي بناء فتواه على ما احتمله في الكشف قال عرفت ان في كثير من الاخبار تعليقا لوجوب الازالة على ما فيه الدم من غير تفصيل
وان الحكم الذي يكون كذلك فهو عام الا فيما خص بدليل انتهى وهو حسن الا ان يجري فيه بعض ما تقدم في الماكول من كون وجوه الا
الانتفاعات به غير الاكل والاستعمالات له المرخصة بتذكيته مع نجاسة دمه المقتضي للاجتناب منه الا مع ازالته وغسل موضعه مع عدم
انفكاكه عنه وملازمته له كما في الماكول موجب للحرج بل حل الانتفاعات والاستعمالات المرخصة بمجرد تذكيته كالرخصة في اكله بعد
التذكية ظاهر في كونه على ما هو عليه الحيوان المذكى من الدم المتخلف فيه بل ما دل على طهارته بالتذكية شامل لجميع اجزائه التي منها دمه المتخلف
فيه وهو غير بعيد ولا بد فعمها في المشارق واللوامع بعد الاستدلال بهما على حرمة دمه بخصوص ما يفيد حرمة ذي الدم من الحيوان لكونه
انما للمجموع دون اللحم فقط قالا والنقض بما يفيد طهره بعد الذبح غير وارد لقيام الدليل هناك بتخصيصه باللحم واجزاء معينة لان هذا
الحكم ضرورة تساويهما في ظهور الشمول ان تم هذا ولا يخفى ان شيخنا في طهارة الروضة قال ان الدم المتخلف في الكبد والقلب من ماكول
اللحم طاهر وهل هو حلال كالمتخلف في اللحم وجه ولو قيل بتحريمه كان حسنا للعموم انتهى ومثله عن المسالك ايضا ووجهه الشيخ علي في حاشيته
بالاقتصار في الرخصة المخالفة للاصل والعموم على موردها وفيه ان الرخصة هذه ليس لها مورد وموضوع مخصوص حتى يقتصر عليه
بل هو ما يقتضيه ادلتها من ضرورة اكل الذبيحة الغير المنفك عنه والحرج وغيرهما الشاملة للمتخلف فيهما على حد شمولها لغيره وكذلك معقد
الاجماعات ولا نعرف من الادلة المذكورة للدم المتخلف ما يتفاوت بالنسبة الى المتخلف فيهما او في غيرهما فلا وجه معلوم للشك في
خصوصهما من بين سائر الاعضاء الماكولة فلا ريب في ضعفه ولذا لم نجد له موافقا الموضع الثاني ما لا خلاف في نجاسته من اقسام الدم
وحرمته وهو قسمان احدهما المسفوح من دم ذي النفس السائلة وثانيهما الدم الخارج منه بخدش وحكه وبضغط جلد ونغزه ونحو ذلك
مما لا يوجب الاخراج من العرق اما القسم الاول فنجاسته كحرمته اجماع بقسميه ويدل عليهما حسبما مر في عنوان الدم من الكتاب اية
حرمت عليكم الدم لعدم الحل واية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس للحكمين بناء على ظهور الرجس
في النجس وكون التعليل لما تقدم من الثلاثة دون الاخير خاصة ومن السنة باخبار كثيرة هي على اصناف جملة منها في رعاف المصلي
منها الصحيح عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله وجملة
منها في الماء القليل يصيبه الدم فاثبت له احكام النجاسة من الاراقة وعدم الوضوء والشرب وغير ذلك وجملة منها في الثوب يصيبه
الدم ويصلي ثم يراه فامر بغسله واعادة الصلوة ان علم وجملة منها في البئر يقع فيها الدم من ذبح شاة وغيره فامر بالنزح منها وبعضها
في دم لا يبلغ الدرهم يكون في الثوب فيصلي وبعضها الاخرى في دم القرح والجرح السائل فرخص وعفي عنها في الصلوة ولولا النجاسة
لم يكن عفوا وافراد منها في موارد مختلفة مثل القطرات الواقعة من الدم في المرق والسائل من الثالول يقطعه في الصلوة الى غير ذلك
وفي جملة من تلك لفظ الدم المطلق الشامل لهذا القسم وفي اكثرها ظاهرا او صريحا الخارج من الحيوان ذي النفس مع معلومية عدم
كونه القسم المتخلف بعد الذبح او ظهوره جدا وستعرف ان مرجع غير المتخلف من ذي النفس الى معنى المسفوح وبالجملة المسفوح
هو القدر المتيقن مما فيها ومجموع هذه الاخبار كادت ان لا تحصى فهي متواترة معنى دالة على النجاسة قطعا وقد مر بعض الاخبار
الموهمة لعدم نجاسته مع وجه التاويل فيها والحكمان ثابتان له سواء قل او كثر بلغت قلته دون الدرهم او اقل ولو بما لا يستبين
اذا وقع في الماء او لا يدركه الطرف من ماكول اللحم او غير الماكول من انسان او حيوان ذي نفس بحري كالتمساح او بري طاهر العين او
نجس وخالف الاسكافي فيما لا يبلغ الدرهم في ظاهر ما حكي عنه من الحكم بعدم نجاسته والصدوق في ظاهر المحكي عنه في مقدار الحمصة
استظهارا كما قيل من بعض الاخبار مع احتمالها كغيرها ان كان ارادة العفو عن ازالتها في الصلوة والاستاذ في منتهى وفي دليلا
من غير تامل والشيخ فيما لا يستبين ولا يدركه الطرف وقد مر ذلك المقالة دليلها مع الجواب عنه في مسائل المياه فلا نطيل باعادتها
والحكم الان بحمد الله ضروري وفي الاطالة بذكر اخبارها مفصلا وبيان دلالة كل واحد منها والتعرض للنقض والابرام فيها من ضياع

العرف فيما لا يتفق ثم المسفوح بحسب ما صرح به فى الكتب اللغوية والفقهية ماخوذ فيه الانصباب من العرق وفى كثير منها مع اضافة قيد
بكثرة وقوة او دفق وهذا لا يشمل الدم الذى يخرج بالخدش والحك ولو بقدر راس الابرة مع ان الاجماع على نجاسته وعليه يشكل ما
يظهر من جملة من تخصيص النجس بالدم المسفوح علاوة على ابيراد دم ما يسفوه الفاضلية بمفهومها بحلية ما عدا المسفوح عموما المستلزم لطهارته
كما قد يظهر من الفاضل الا ان يقال الخرج ما خرج وبقى الباقى او يقال ان جميع دم ذى النفس فى عروق ولو دقاق او يقال ان المراد منه
دم ذى النفس لكن حيث انه كان قسم منه طاهرا وهو الذى يتخلف منه بعد ذبحه وقذف المعتاد من وجه من مراد دوا ان يخصوه
بغير ذلك فعبروا عنه بالمسفوح الذى هو ضد المتخلف فالمراد بنجسه مطلوخه وجدا اى غير المتخلف كما فى المدارك وغيره بعيد ذلك
لانه مقتضى الادلة وقد اشرنا سابقا الى ظهور ارادته من مواضع من كلمات الفاضل وربما عولج بارادة منشائية النسخ وحاصله
انه لو قدر ذبحه لكان الخارج بالخدش ونحوها ما يقذف لا ما يتخلف وفيه ان ما يتخلف ليس دما شخصيا كما اشرنا بل لا يوجد حقيقة
المتخلف الا بعد الذبح فعلا وقذف ما يقذف وبالجملة مقتضى الادلة نجاسة كل دم من ذى النفس عدا ما يتخلف فى ذبيحته للاخبار
الواردة بنجاسة مطلق الرعاف حتى ان فى بعضها الرجل يمس انفه فيرى دما وفى آخر حككت جلدى فيخرج منه دم وفى ثالث ينتف
بعض لحمه من الجرح فيخرج دم ولا ريب فى ظهورها ونحوها فى عدم مسفوحية الخارج منه بالمعنى المتقدم المعتبر فيه ولا نفاتهم ايضا
على نجاسته كلما يخرج من ذى النفس قبل الذبح ما عدا العلقة الواقع فيها الخلاف بل وبعد الذبح غير المتخلف المتفق على طهارته واما
الاستدلال بمفهوم قوله او دما مسفوحا الحكم بحلية ما عدا المسفوح المستلزم لطهارته فقد عرفت الجواب عنه فى دم السمك
الموضع الثالث ما وقع فيه الخلاف من الدم وهو قسمان احدهما دم العلقة وثانيهما دم الاياس اما الاول وهو دم العلقة فهو صنفان
احدهما غير ما فى البيضة من المستقر فى رحم الانثى من الحيوان مما يستحيل اليه النطفة فالشيخ فى الخلاف صرح بنجاسته وادعى عليها
اجماع الفرقة وتبعه جماعة فيما حكى ثم اشكل بعضهم الحكم بها فيه كما فى الذكرى والمعالم واختار فى الحدائق الطهارة ولم يوافقه احد فى
التصريح بالطهارة فيما وقفنا عليه ممن تعرض لذكره بل حكوا نجاسته وان اشكل بعض او ناقش فى دليل الحكم وعلى كل حال استدل
عليه فى المعتبر بعد اجماع الخلاف بانه دم ذى النفس لكنه خص الذكر بعلقة الانسان وكانه يريد مطلق الحيوان وفى الذكرى منع عليه
بان مجرد تكونها فى الحيوان لا يقتضى كونه دمه ومراده اختصاص دم الحيوان الذى فى الادلة بما كان يجرى مجرى اجزائه لا مجرد الكون فى
جوفه واعترضه فى المشارق بان دم الحيوان ليس الا ما يكون فيه سواء كان فى عروقه او غيرها وحكى فى الكشف عن بعض منع دخوله فى
اسم الدم خصوصا ما فى البيضة وفى لمعة المهذب فى شرح قول المص وفى نجاستها تردد قال من نفى نجاستها باسم غير الدم عرفا فلا
يطلق عليها اسم الدم هذا الكلام لا ريب فى كونها ما يكفى فى اللغة تفسيرها بالدم الغليظ او الشديد الحمرة او الجامد وفى العرف
كذلك ايضا واما فى المشارق من دعوى عدم انصراف الدم الذى هو موضوع فى الاخبار ومعقد الاجماعات الى مثله فهى ممنوعة
فالتحقيق بناء الحكم فيها على ان الاصل فى الدم المشتبه الحكم بمعنى القاعدة المتخذة من العمومات هو النجاسة وان الاصل طهارة غير
المسفوح الا ما خرج وتقدم الاشارة الى ظهور الثانى من بعض ويأتى تحقيقه فى ذيل المسئلة فعليه يحكم بطهارة العلقة لعدم ثبوت
كونها دما مسفوحا وعلى الاول يحكم بنجاستها بل وان لم يثبت اصالة نجاسة مشتبه الدم وقلنا باصالة نجاسة دم الحيوان ذى النفس
كما بنى عليه بعض فالاقوى ايضا الحكم بنجاستها المتفق كونها دم ذلك الحيوان والتشكيك فيه من مجرد كونها فى غير عروقه وكونها مبدء نشوه
فى غير محله لعدم اعتبار العرق فى الصدق ولا مبدئية النشوئية ما لم يستحل بما يوجب الخروج عن المتيقن ببعض الصدق ومع الانصراف
ما فى الخلاف من دعوى الاجماع على نجاستها مؤيدا بعدم العثور على جازم بطهارتها من غير مقارب هذا العصر ممن يعهد نقل
اقوالهم فى الكتب لفقهيته فالحكم بنجاستها ولو نظر الى هذا الاجماع المنقول على تقدير عدم دليل آخر هو الاقوى وهو مستلزم الحكم
بالحرمة ايضا الصنف الثانى ما يوجد فى البيضة واكثر من تعرض للعلقة عممها له لكن عن بعضهم بسبك الترقى من العلقة اليه فقال
منها العلقة ولو فى البيضة وبعضهم تردد فيهما مع الحكم بنجاسة العلقة كما فى اطعمة الكتاب بل صرح بالفرق بينهما فى المشارق و
اللوامع بالنجاسة فى العلقة والطهارة فيما يوجد فى البيضة جزما فى اوليها ومبلا فى الثانية وكذا فى المعالم وفى الكشف حكى عن
الشيخ الذى هو اصل القول بالنجاسة فى العلقة حليته ما يوجد فى البيضة المستلزمة لعدم النجاسة فعلى كل حال الخلاف متحقق على
تقدير الاتفاق فى العلقة على النجاسة ايضا وللقول بالنجاسة فيه انه من العلقة كما صرح به فى المعتبر فيشمله ما دل على نجاستها

وعلى تقدير منع كونه علقة كما فى المعالم حيث قال مع ان كونه علقة ليس بمعلوم فهو من مصاديق الدم وهذا يكفى فى الحكم بنجاسته
بناء على اصالة النجاسة فى الدم وبناء على اصالة النجاسة فى دم ذى النفس ايضا يتم بدعوى انه بعد كونه دما هو دم ذلك الحيوان
كما جزم به فى شرح الدروس والنجاسة مستلزمة لعدم الحل وللقول بالطهارة انه على تقدير تسليم كونه دما ممنوع كونه علقة ليدخل
فى معقد اجماع الخلاف بل ممنوع كونه دم حيوان حتى يدخل تحت اصالة نجاسة دم ذى النفس لمجرد كونه فى جوف هذا الحيوان لا
يقتضى انه من دمه الذى يجرى مجرى اجزائه فلم يبق الا البناء على اصالة نجاسة مشتبه الدم وهى فى حيز المنع وبالجملة التحقيق بناؤه
على تنقيح الاصل هنا فان قلنا باصالة طهارة الدم فظاهر وان قلنا باصالة نجاسته فنجس وان قلنا باصالة نجاسة دم ذى النفس لا مطلق
الدم فالاقوى ح الحكم بطهارته لان دم البيضة يتكون فيها بعد انفصال البيضة من الحيوان فى العادة فلا يخرج البيضة من الحيوان
وفيها دم والتكون دما حال الجزئية من الحيوان ان لم يكن معتبرا فى صدق دم الحيوان عليه فهو معتبر فى انصرافه اليه فلا ينصرف
الى ما تكون فى حال انفصاله عنه نعم لو فرض خروج البيضة وفيها دم شمله دم ذلك الحيوان لان مجرد كونه فى وعاء من البيضة غير
مانع من الصدق لكن الفرض بعيد فى العادة واما تنقيح ان الاصل ما هو فى الدم فسنسمعه قريبا ثم حيث حكمنا بطهر دم ففى الحكم
فى حله وحرمته تردد من دعوى كونه مطلقا خبيثا ومن منعه لكن على التقدير الثانى عموم آية حرمت عليكم الدم ونحوها من السنة
كاف فى سند الحكم بالحرمة الا ان يخرج بدليل ولا ينافيه ما دل على حل البيض لان الجمع بين العمومين قاض بحل هذا وحرمة ذلك ولعله
الدم من اجزاء البيضة حتى يكون من تعارض العامين فى مصداق واحد اترى اذا وجد دود فى البيضة يحكم بحله فكذا الدم وبه ينقطع
اصالة الحل فى الاشياء وحيث حكمنا بنجاسة دم البيضة فحله خارج الصفرة كما يشاهد فالظاهر يمكن لوجود جلدة رقيقة حاوية
للصفرة والدم فى خارج الجلد فيمكن فصل الدم منها ثم ادخال الصفرة مع الجلدة الرقيقة فى اكله قال بعض الفضلاء ويحتمل عدم
امكان تطهير الصفرة كالبياض لميعانها ولا يخفى انه مع تحقيق الجلدة مبيعانها فى بطن الجلدة غير مانع من تطهير الجلدة وهى مانعة من
سراية النجاسة الى الصفرة والاحتياط لا يترك هذا لكن فى الجواهر مع بنائه حكم دم البيضة على ما هو الاصل فى الدم ذكر احتمالا فى الحكم
فيه بناء منه على ان ما يوجد فى البيضة اما معلوم كونه علقة فحكمه مبنى على اصالة نجاسة الدم المشتبه الحكم او معلوم عدم كونه علقة
او لم يعلم شئ منهما ففيهما بنجاسته مبنيه على القول باصالة نجاسة الدم المشتبه الموضوع ايضا كالمشتبه الحكم وهذا بناء منه على عدم
ثبوت اصالة نجاسة غير دم ذى النفس وعلى ان دم العلقة نجس لاجماع الشيخ كما هو مصرح به فى كلامه والمفروض ان ما فى البيضة محتمل
لكونه علقة التى على تقديرها معلوم ان حكمها النجاسة فينبغى حكمه على حكم مشتبه الموضوع لكنا بينا ان ما فى البيضة ان تكون
فى جوف الحيوان فهو دمه وان تكون فى الخارج كما هو فى العادة فليس دمه فعلى الثانى ان قلنا باصالة نجاسة الدم او دم الحيوان خاصة
يحكم بنجاسته فلا يكون من مشتبه الموضوع ابدا القسم الثانى مما وقع فيه التردد الدم المتكون من غير حيوان ولا فى حيوان كالنازل من
السماء فى قتل بعض الانبياء والاوصياء وعلى بنى اسرائيل ولم يتعرض لذكره الا قليل من مشايخنا المعاصرين ففى كشف الغطاء حكم بطهارته
ومقتضى ما مر عن المعالم والمشارق واللوامع من عدم الحكم بنجاسة دم البيضة او لو تيرعدمه فى هذا الدم والاولى بناؤه على اصالة النجاسة
الدم المشتبه الحكم وطهارته لخروجه من قسم دم ذى النفس وعدم اجماع على خصوصه واما دعوى عدم انصراف الدم اليه فلا يجدى اصالة
النجاسة لانها بمعنى الكلية المتخذة من عموم لفظ الدم فى النصوص ومعقد الاجماعات ومع فرض عدم انصرافها اليه لا يثبت الحكم المتأصل
فيه مع انه غير متبادر من اطلاق لفظ الدم قطعا وغاية ما فيه ندرة الوجود وهى غير موجبة لقصر الحكم ما لم تكن موجبة لعدم
التبادر من موارد الاستعمال كما قرر فى محله بقى الكلام فى بيان الاصل فى الدم المشتبه الحكم او الموضوع اما الاول فالكلام فيه فى
مقامين احدهما تنقيح ما هو الاصل فى دم الحيوان ذى النفس الثانى فى تنقيح ما هو الاصل فى مسمى الدم ولا يخفى ان كل من قال باصالة
النجاسة فى مسمى الدم قال باصالتها فى دم ذى النفس بالاولى وليس كل من قال باصالتها فى دم ذى النفس انكرها فى مطلق الدم بالاولى
وليس كل من ذكر كل حكم فيهما فى دم ذى النفس يقول بها فى الدم مطلقا كما انه ليس كل من انكرها فى الدم مطلقا ينكرها فى دم ذى النفس
فتبين ان ما نتم اصالة النجاسة فى مطلق الدم لغى البحث مع ذلك فى تعيين الاصل فى دم ذى النفس وان لم يثبت ثمر البحث فيه فان
كثيرا ممن انكروا اصالة النجاسة فى مطلق الدم اثبتها فى دم ذى النفس وبظهر فرق الاصلين فى دم غير الحيوان كالنازل من السماء ودم
العلقة مطلقا او الذى يوجد فى البيضة بناء على عدم تحقق كونه دم الحيوان اما المقام الاول فالمعروف عن مذهب الاصحاب هو

الحكم بنجاسة دم ذي النفس الا ما خرج والمستفاد من كلماتهم هو الاتفاق عليه كما في المعتبر والتذكرة وشرح المفاتيح والحدائق و
في شرح القواعد لشيخنا كاشف الغطاء عن نهاية الاحكام والمنتهى والتذكرة والغنية والذكرى والروض وشرح الموجز وشرح
الفاضل الهندي ومختلف نقل الاجماع عليه وفي المعتبر والمدارك والدلائل انه مذهب الاصحاب وفي الجواهر ذلك عن البحار وفي
كتاب والدي عن المعالم والذخيرة وطهارة الكفاية ومطاعمه وبالجملة عباراتهم مشحونة بنسبة اصالة هذا الحكم الى الاصحاب على
اختلاف التعبير في التصريح بالاجماع او الاتفاق او الظهور فيهما او عدم الخلاف ومذهب الاصحاب والمعروف من المذهب ونحو
ذلك فالاجماع مستفيض النقل عليه ومصرح به في كلامهم والمستند فيه مع الغض عن الاجماع هو اطلاق الدم الموجود في الاخبار
في جملة وترك الاستفصال فيه في اخرى فعن شرح المفاتيح ذكر من تلك الاخبار صحيحة ابن مسلم عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو
يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف وحسنة ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان علم انه اصابه قبل ان يصلي ثم صلى
فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى قلت وورد بمضمون الحسنة روايات كثيرة فوق حد الاستفاضة ومن الاطلاق ما ورد في وقوع
الدم في البئر والدم الواقع في الماء القليل ومنه موثقة عمار في دم منقار الطير في احدهما كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه
الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك قال في شرح المفاتيح واطلاقات الاخبار
تدل عليه فانها تدل على نجاسة مطلق الدم الى ان يظهر منها ان الاصل في الدم النجاسة انتهى وهناك قسم اخر وهي الاخبار الواردة
في دماء خاصة كدم الرعاف مما هو فوق حد الاستفاضة ودم القروح والجروح والدماء الثلاثة ودم الثالول ودم حك الجلد
ودم الاسنان الى غير ذلك على وجه يعلم من مجموعها كون المدار والمناط هو دم ذي النفس ما هو غير المتخلف بعد الذبح ومع
التامل في الاخبار من نحوها لا يبقى مجال للتردد في اصالة النجاسة في دم ذي النفس ولم اقف على مخالف في ذلك الا ما نشأ من
الفاضل في جملة من كتبه حيث قيد الدم المحكوم بنجاسته في عدة من كلماته واسنده الا انه بالمسفوح مستدلا بمفهوم الاية من قوله
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حتى انه في المختلف استدل على طهارة الدم المتخلف بانتفاء المقتضي للتنجيس وهو السفح
وربما يوجد نحو ذلك في كلمات بعض من تاخر وقد صرح به في بعض الاسئلة لا الاستدلال وحاصله ان الدم المسفوح من ذي النفس
هو النجس والباقي على اصالة الطهارة الا اذا قام اجماع او دليل اخر على نجاسته لكن حمل عبارة الفاضل على ارادة مطلق الخارج من
لفظ المسفوح في مقابل المتخلف بعد الذبح اولى من ابقائها على ظاهرها من ارادة خصوص المسفوح بمعنى الخارج من العرق او
غيره وقد صرح بهذا غير واحد ايضا وصونه عن مخالفة الاصحاب ايضا قاض بذلك وقد اشكل في الجواهر في مدرك هذا الحكم
الذي هو مرجع الاصل قال لم اعثر في شيء من سائر هذه الاخبار على ما كان الغرض الاصلي من السؤال عن نجاسة الدم لمكان تردد
السائل في بعض افراد الدم حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة الى ذلك بل ظاهر اكثرها علم السائل بنجاسته الا انه
لم يعلم حكم الصلوة به مع الجهل به او النسيان او القلة او الكثرة مع مشقة التحرز منه او نحو ذلك انتهى قلت حاصله ان الظاهر كون
السائل عالما بانه دم نجس وانما هو سائل عن الصلوة مع الدم المعلوم النجاسة جهلا او نسيانا ونحو فالجواب في وجوب الاعادة مع الدم
المعلوم حكمه النجاسة اذا كان عالما بوجوده في الثوب لا جاهلا فلا عبرة باطلاق الدم الموجود في تلك الاخبار لتنزله على الدم
المعلوم الحكم من المسفوح وحكم الجلد مثلا ونحوه وفيه اولا انه لا ريب في كون وقوع لفظ الدم في الاسولة والاجوبة مقتضيا للحكم
بارادة مطلق الدم وغاية ما هناك انه يدعي الصارف وان تقييد السؤال بحالة مخصوصة للدم مرتبة على نجاسته ظاهر في المفروغية
عن نجاسته فالدم المسئول عنه هو المعلوم حاله وهو المراد في الجواب لكن لا يلزم كون المفروغية من جهة علمه بانه دم ذبح شاة
مثلا بل يجوز كون المفروغية من جهة البناء على كون حكم الدم بالاصل هو النجاسة كما هو الاوفق بظاهر قوله اصاب ثوبه دم
وقوله يرى في ثوب اخيه دما وعليه لا موجب لانصراف الدم عن الاطلاق اذ لم يتضح الصارف فتامل جيدا فانه دقيق وثانيا ما ادعاه
من الصارف انما نشا من السؤال بدعواه وهنا روايات ابتدائية من الامام ع منها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب
ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة وصحيحة اسمعيل بن جابر
عن الصادق ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه
ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث وخبر جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس ان يصلي

الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ومثلها في
عدم جريان الصارف لاطلاق الدم وان كان سؤال حسنة عبد الله بن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب
ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى لعدم ذكر خصوصية مسئول عنها سوى اصابة الدم الثوب
واجود منها خبر الدعائم عن الباقر ع والصادق ع انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات واحسن من الجميع المستفيضة
النبوية التي منها انما يغسل الثوب من الدم والمني والبول ومثلها اخرى وهي معتضدة بمنعقد الاجماعات المستفيضة وهي جابرة لضعف
بعضها بل الاجماعات المستفيضة هي دليل مستقل محكم في غاية القوة لهذا الاصل ولذا اعترف هو به اخيرا بملاحظة الاجماعات و
ثالثا لا يجري هذا الاشكال في القسم الثاني من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة واما قوله في الجواهر بعد ذلك كما اني لم اعثر
على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة اولا ظهار مرادهم بيان حكمها وموضوعه لفظ الدم ونحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلا
عن عموم لغوي فلم استفادة الاصل المذكور الذي هو العمدة في اثبات النجاسة في كثير من افراد هذا القسم لا يخلو من نظر وتامل انتهى
ان كان مراده عدم خبر موضوعه لفظ الدم فقد عرفت كثرته وناهيك مستفيضة اصابة الدم الثوب فضلا عن غيرها ثم الدم
المطلق يفيد فائدة العموم اللغوي هنا وان كان مراده عدم ذلك مقصودا بالسؤال فيه عن نفس حكم نجاسة الدم دون بعض حالاته المخصوصة
فمرجعه كلامه الاول بل يعين هذا التعبير من اطلاق الدم في الاخبار المتقدمة يقوي البناء في المقام الثاني على ترتب حكم النجاسة
على مسمى الدم وان لم يكن من حيوان الا ما خرج وهو قول باصالة النجاسة في مطلق الدم وهي وان لم تكن معقد الاجماعات المتقدمة
لانه دم الحيوان لكنها صريح بعضهم وهو ظاهر شارح المفاتيح حيث قال واطلاقات الاخبار تدل عليها فانها دالة على نجاسة مطلق
الدم الى ان يظهر منها ان الاصل في الدم النجاسة انتهى وعلى كل حال هو قوي لاقتضاء الاطلاق لفظ الدم الموجود في تلك الاخبار التي
الان يدعى عدم انصرافه الى دم غير الحيوان ومن اجل هذا وغيره انكر بعض اصالة النجاسة هنا مع الاعتراف بها في المقام الاول كما
في الجواهر وغيره وغير بعيد ان يكون بناء الاكثر على ذلك ولكن قد عرفت ان هذه الندرة ندرة وجودية لا استعمالية وان شمول
لفظ الدم للخارج من الحيوان وغيره على حد سواء ولذا هو شامل لبعض افراد نادرة الوجود من دماء ذي النفس كدم الفيل والهدهد
والطاوس والنعامة والزرافة الى غيرها مما يندر بل ربما ينحصر في الوجود بفرد او اثنين وثلاث مع انه لا ريب في دخولها في المراد
ما لدم في الاخبار مع ان في جملة منها ترك الاستفصال المفيد للاستغراق وفي جريان الانصراف فيه كلام كما اشار اليه في شرح
المفاتيح وغيره هنا وفي غير مقام واما الثاني وهو الدم المشتبه الموضوع فيما اشتبه حكم الدم الموجود في الثوب مثلا من جهة
اشتباه موضوعه انه دم برغوث الطاهر بعينه مثلا او دم حكه الجلد النجس بعينه فصرح جماعة كما في المنتهى ومن تبعه في الذكرى والمدارك
والحدائق ومحكي الموجز وشرحه ونهاية الاحكام بان الحكم فيه الطهارة بل في الجواهر عن الاخيرة لا خلاف فيه بين الاصحاب وفي الكفاية عمن
لم يعلمه الحكم بالنجاسة فيه كمشتبه الحكم ومال اليه في شرح المفاتيح وفي الجواهر انه ظاهره وهو ايضا منسوجه بناء على الحكم بالنجاسة
في مشتبه الحكم قال وعليه فيتجه استفادته ايضا بالنسبة الى ما شك في موضوعه اي لم يعلم انه من النجس او الطاهر اذ كما ترك الاستفصال
في تلك الاخبار عن انواع الدماء واصنافها واطلق في خبر عمار فيعلم عموم حكم النجاسة كذلك ترك ايضا واطلق بالنسبة الى موضوعها
فينبغي ان يعلم ثبوت الحكم بالنجاسة حتى يثبت انه من الطاهر وكذا الكلام في موثقة عمار وغيرها بل لم اعرف خبرا اختص به الاول
عن الثاني الى اخر كلامه قلت لا نوى هنا الابناء على الطهارة تحكيما لقاعدة اصالة الطهارة لعدم انقطاعها هنا بالنصوص كما
في مشتبه الحكم ودعوى انقطاعها لما سمعته من الجواهر من اطلاقها وعموم ترك استفصالها كما يقضي بشمول اصناف الدم كذلك
يقضي بشمول المصاديق المفرد المعلوم كونه من هذا الصنف المعين المعلوم حكمه والفرد المجهول كونه منه فاصل الطهارة منقطع به
بالعموم فيما كان الشك في المصداق ايضا واضحة الفساد للفرق بين الشك في حكم ما علم مصداقيته والشك في مصداقية ما علم
حكمه ففي الاول يثبت للمشكوك حكم العام بخلاف الثاني وخلاصة الفرق ان الاول شك في زيادة التخصيص في العام واصالة الحقيقة
قاضية بعدمه فيجب الحكم ببقائه تحت حكم العام وهو اصل لفظي ينقطع به اصل الطهارة وفي الثاني على تقدير كونه مصداقا لما علم
حكمه او كونه غير مصداق لم يزد التخصيص ولا يعقل فيه اصل لفظي ويبقى معه اصل الطهارة سليما عن المعارض في المشكوك وتوضيح
المقال وبسطه في الاصول لذا كل من قال ان الحكم فيه الطهارة استند الى اصل الطهارة الا ان يقال ان قاعدة العموم مع الشك في

في الحكم والمصداق كما ذكر لكن خصوص عموم هذه الاخبار هنا ظاهر في ارادة الشمول للفرد المجهول المصداق ولكن دعواه هنا من بين سائر العمومات مع تسليم قاعدة ارادة المعاني لنفس الامرية من الالفاظ وعدم مدخلية المعلومية والمجهولية في المراد تحكم محض لا يصار اليه بمجرد الدعوى فالاولى كون المقام جاريا على نمط سائر العمومات من الفرق في جريان حكمها بالنسبة الى مشتبه الحكم او الموضوع فان قيل ان هذا فيما يكون البيان موكولا الى مجرد العام والخاص لكن هنا قد ورد في موثقة عمار الامر بالاجتناب عن الدم المرئي في منقار الطير وهو غالبا غير معلوم موضوعه فدل على ان الحكم في مشتبه الموضوع في خصوص الدم هو النجاسة قلنا اولا الظاهر ان الامر بالاجتناب عنه لكونه معلوم الحال في العادة انه دم ذي النفس من صيد او جيفة وثانيا لو سلم اعميته من ذلك فالظاهر انه مسوق لبيان حكم عدم لزوم الاجتناب عن سؤره الامع رؤية الدم في منقاره فلا عبرة باطلاقه من حيثية معلوميته حال الدم و مجهوليته وفيه نظر اذ الغالب مجهوليته والحالة الغالبة لا بد من ارادتها وثالثا في ذيل احد الموثقتين الا ان ترى في منقاره قذرا والقذر هو النجس وهو خاص بالنسبة الى غيره فيقيد الامر بالاجتناب بما علم كون الدم قذرا بل يفيد عكس مرام الخصم من عدم الاجتناب ما لم يعلم قذارة الدم المرئي في منقاره وقد يتم هذا الحكم في غيره بالاجماع المركب هذا كله في اصالة النجاسة واما اصالة الحرمة فاوضح طريقا لكفاية اية التحريم مع عدم معارضتها بشيء غير اية المسفوح وقد عرفت ما يقوم فيها من الاحتمال المانع من وضوح الدلالة الصالح للمعارضة ولو سلم صلاحية المعارضة فلا ريب في رجحان اية التحريم بوضوح الدلالة فان اية المسفوح ان لم يطرء بها الاحتمال الموجب للاجمال ببعض ما تقدم ذكره فلا اقل من ضعف الدلالة الموجب للمرجوحية في مقام المعارضة كيف لا وعدم بقاء الحصر فيها على الحقيقة نظرا الى شان نزولها او الى عدم احصاء محرمات الشريعة ما عداها او الى الاتفاق على حرمة غير المسفوح من دم الحكة والخدشة وغير الماكول مما لا نفس له وغير ذلك كالمقطوع به وبعد صرفه الى الحصر الاضافي يحتمل كونه بالاضافة الى غير محل البحث وفي انه كما يحتمل كون المراد من حصر الحرمة في الدم المسفوح هو نفيها عن بعض ما يدخل فيه اقسام غير المسفوح من الدم فيتخلف باصالة حرمته كذلك يحتمل كون المراد نفي الحرمة عن بقية المسفوح من الدم المتخلف في الذبيحة فلا يحل باصالة الحرمة الناشئة من اية التحريم وقد سمعت حمل نظيره من كلام الفاضل عليه مع تايد اية الحرمة باية حرمة الخبائث وفيما كان من حيوان غير ماكول بما يدل على حرمة الحيوان لدلالة على حرمة دمه بالتضمن وتتم اصل الحرمة فيما لم يجر اصل النجاسة كدم ما لا نفس له غير المتصل بالسمك والا فثبوت النجاسة مغن عن اصل الحرمة في ترتيب حكم التحريم لعموم حرمة اكل النجاسات هذا فيما كان الدم مشتبه الحكم من حيثية الحل والحرمة واما اذا كان مشتبه الموضوع كا كالمشكوك في كونه من الدم المتخلف في الذبيحة او من غيره مثلا فالمتجه الحكم فيه بالحل عملا باصل الحل والبرائة فيما لا يعلم انه الموضوع المحرم حسبما قرر في محله هذا تمام الكلام في مسائل الدم ولم يبق بحمد الله تعالى في شيء منها غبار والعين السادسة والسابعة من الاعيان النجسة الكلب والخنزير البريان باتفاق النص والفتوى والمحكي عن الصدوق من كفاية رش ما اصابه كلب الصيد برطوبة بالماء من غير غسل مخالفة منه في المطهر او في نجاسته كما ان بعض الاخبار من نحو صحيحة علي بن جعفر عن رجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في الصلوة كيف يصنع قال ان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن في صلوته فلينضح ما اصاب ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله غير مناف للحكم بنجاسة الخنزير لظهوره في حال اليبوسة بقرينة الاستثناء مع حمل كفاية النضح في حال اليبوسة في الملاقاة مع الرطوبة المسرية اذ لو كفى فيها النضح لم يبق مورد للغسل حتى يستثنى للاجماع على تفاوت الحكم مع الرطوبة في ملاقات النجاسات في مراتب الرطوبة الا في الكلب بتفرقة ولوغه من غيره وكذا صحيحة ابن مسكان المجوزة للوضوء والاغتسال بماء ولغ الكلب فيه لحمله على الكثير كالنافية للباس عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به لحمله على الاستقاء للزرع دون الشرب والوضوء ولا باس بالحمل على التقية ايضا ولعله اولى كما ينافي ما تقدم من حرمة مطلق الانتفاع باجزاء الميتة الذي هو فرض هذا الخبر الى غير ذلك من شواذ الاخبار التي يجب تاويلها بما يخرجها عن مخالفة مذهب الامامية ولا ينبغي اطالة الكلام فيها والمعروف من المذهب اختصاص النجاسة بالكلب والخنزير البريين دون البحريين خلافا للصريح الحلي فنجس الكلب البحري لعله لا يفرق بينه وبين الخنزير البحري في المنتهى استقر به وظاهر البيان التردد لقوله طاهر في وجه ولا نص في خصوص البحري بل اخبار الخز بناء على انه القندس وهو كلب الماء تدل على طهارة البحري ولا فرق بينه وبين الخنزير فالمنشاء في هذا الخلاف هو ان الكلب حقيقة في البري مجاز في البحري او مشترك بينهما لفظا او معنى فعن التحرير ونهاية الاحكام الاول وعليه يختص حكم النجاسة بالبري لوجوب حمل اللفظ على الحقيقة ما لم يكن قرينة على ارادة المجاز وهنا ان لم يكن القرينة على خلافه فليس

على ارادته وعن المنتهى التصريح بالثاني واختار معه اشتراكهما في النجاسة قال لان الاشتراك اللفظي وفيه توقفه على استعماله في المعنيين لقطعية كون البري مرادا وهو ان لم يكن ممنوعا فيتوقف على القرينة وكذا عموم الاشتراك وهي مفقودة وعلى الاول الاكثر كما في الحدائق والاشهر كما في الرياض وان لم يتحقق في الجواهر وعليه يتوجه اشتراكهما في حكم النجاسة لكن بتقييد التواطي بينهما وهو ممنوع لانصراف الاطلاق الى البري قطعا فمن اجله يقوى الحكم بطهارة البحري في الكفاية انه المشهور واذا تولد من الكلب والخنزير البريين حيوان فان صدق اسم احدهما فلا اشكال في نجاسته واذا انتفى اسمهما عنه ففيه قولان عن الذكرى والروض النجاسة ولم يستبعد في جامع المقاصد وربما شمل الاطلاق بعضهم ما لو سمي باسم حيوان طاهر ايضا اعتبارا باصل الخلقة وعن الدلائل الحكم بالطهارة لو انتفى اسمهما وفي الكشف التصريح بالطهارة لو سمي باسم طاهر كما اذا تولد من الكلبين هرة او حيوان غير معروف وفي المعالم انه هون خطب ذلك انه مجرد فرض لا يقع وظاهر البيان ان المدار على الاسم في المتولد منهما وعن التذكرة يحتمل النجاسة وتبعية الاسم وعن المنتهى و التذكرة والبيان والروض ان المتولد من احدهما وطاهر يلحق الاسم وفي الروضة اذا انتفى المماثل الاقوى الطهارة وان حرم لحمه للاصل وفي شرح المفاتيح ان هنا اقساما خمسة الاول المتولد بينهما مع مشاركته في الاسم لاحدهما وقال في احكام الصور ان الظاهر عدم الخلاف في نجاسته ويدل عليها الروايات لصدق الاسم الثاني المتولد بينهما المباينة في الاسم ونقل في حكمه القول بالنجاسة لاحد بعضها والقول بالطهارة للاصل وهو اختيار الثاني والثالث المتولد من احدهما ومراده من كلبين مثلا او من خنزيرين مع المباينة في الاسم قال في حكمه لم اقف على نص من الاصحاب ويجري فيه ما في الثاني الرابع المتولد من احدهما ومن حيوان طاهر مع المشاركة في الاسم لاحدهما ومراده المشاركة في اسم النجس قال في حكمه لا خلاف في نجاسته الخامس المتولد من احدهما ومن طاهر مع المباينة لاحدهما او النجس ونقل في حكمه عن المعالم حكاية الطهارة فيه عن كثير من غير نقل خلاف واستلوح هو من المنتهى وجود المخالف فيه لقوله الاقرب الطهارة وعن النهاية ان الوجه فيه اعتبار الاسم واختار هو الطهارة فيه ثم قال ولا فرق فيه بين ان يكون باسم الحيوان الطاهر او حيوان طاهر اخر او يكون مباينا لجميع الحيوانات المعلومة الاسم انتهى قلت الذي يقتضيه النظر ان المتولد منهما متفقين ككلبين او خنزيرين او مختلفين ككلب وخنزير ان وافق اسم احدهما فيلحقه حكمه حسبما اشرنا اليه لتبعية الاحكام خصوصا في النجاسات العينية الذاتية للاسماء وهذا اجماع ولو انتفى اسمهما فالحكم الطهارة سواء سمي باسم طاهر او جهل اسمه والاول واضح لتبعية الاسم مضافة الى اصل الطهارة والثاني لاقتضاء قاعدة التبعية المذكورة عدم ثبوت نجاستهما فيه فيبقى اصالة الطهارة سليمة عن المعارض واما المتولد من احدهما وطاهر فان صدق اسم احدهما او اسم ثالث طاهر او نجس تبعه في الحكم لقاعدة التبعية وان انتفى اسم كل منهما واسم ما يعلم حكمه فيحكم فيه باصالة الطهارة ومنه يتبين انه اذا تولد من طاهرين ما يصدق عليه اسم الحيوان النجس ان امكن واتفق يحكم بنجاسته تبعا للاسم والغاء اصل الخلقة كما الغي في المتولد من نجسين مع صدق اسم الطاهر او جهل اسمه وان اعتبر التشبيه باصل الخلقة في المتولد من نجسين مع انتفاء اسمهما بل ربما اطلق بعضهم ذلك ولو سمي بطاهر لكنه لا دليل عليه والذي يوجد في كلمات القائلين بنجاسته دعوى ان احدهما نجاسة جنين الحيوان النجس قبل ولوج الروح فيه لكونه حينئذ بحكم سائر اجزائه فيستصحب بعد ولوج الروح لان الروح لو كان مغير الحكم حدوثا ولوجا لغير ايضا انتفاء وخروجا فانتفى حكم الكلبية بعد موته وهذه مدفوعة اولا بمنع نجاسة جنين الكلب مثلا قبل ولوج الروح خصوصا اذا تمت الصورة وكانت غير صورة الام وكونه بحكم احد اجزاء الام ممنوع وبالجملة الحمل ليس من اجزاء الام فالنجاسة الامية غير متحققة فاصالة الطهارة الذاتية سليمة عن المعارض ان سقط قبل ولوج الروح وان نجس بالملاقاة ودعوى ثبوت النجاسة بعد تمامية صورة الكلب مثلا لصدق اسم الكلب وان لم يلجها الروح ممنوعة لعدم ثبوت الصدق بل هو صورة كلب و توكان الروح لو كان له مدخلية في الصدق لانتفى حكم الكلب بعد موته مدفوع بان العرف فارق بين ما قبل الولوج وما بعد مفارقته فانه ما قبله غير داخل في عداد اسم الحيوانات لكونها حقائق في النفوس الحيوانية ونوجاد بصورة الكلب واما بعدهما ولجه الروح وصار حيوانا فاذا فارقه كان حيوانا كلبا ميتا ويشهد لكم تقسيم الحيوان بنقال الكلب حي وكلب ميت وما قبل الروح ليس من الميت قطعا وهذا الفرق بين ما قبل ولوج الروح وما بعد الموت وان تراءى في بادي النظر تحكما لكنه محقق بعد مراجعة الوجدان العرفي ومن هنا ينقدح وجه الدفع ثانيا بانه ان سلمنا نجاسة الجنين قبل ولوج الروح باعتبار الجزئية فبعد الولوج ينقطع الاستصحاب لتغير الموضوع حينئذ وصيرورته حيوانا مستقلا ما لم يكن بصورة

الكلب فلا صدق اسمه ولا اسم ثالث بنجس بمقتضى اصالة الطهارة سليمة ودعوى القطع بعدم خروجه من الكلبية اذا تولد من كلبين وان لم
يكن بتلك الصورة ممنوعة فيه لاقتضاء سلب الاسم عرفا سلب الحكم قطعا الا لو كان بصورة حيوان طاهر فان صدق اسم الطاهر فغير
سليم عن المعارض وقد سمعت عن الكشف ان ما كان بصورة الهرة المتولدة من كلبين او خنزيرين طاهر وقضيته ان المتولد بين شاة
اذا كان بصورة الكلب نجس لان مبناه تحكيم الاسم والدعوى الثانية دعوى تنقيح المناط في نظر اهل الشرع وانهم يفهمون من نجاسة
الابوين منفقين صنفا ككلبين او مختلفين ككلب وخنزير سراية النجاسة الى ما تولد منهما اما مطلقا ولو كان باسم حيوان طاهر
او ما لم يكن كذلك وهي ايضا ممنوعة فان قول ان النجسين لا يتولد منهما الا نجس انما هو دعوى اجماع المتشرعة على ذلك فلا كلام لكنا نجد
الخلاف وان لم يكن الاجماع فهو مما يمن بعضهم من العبرة باصل الخلقة وهذا هو حديث اجمالي فنقول ان كان المراد وجود ذاتية الابوين
وتبعية الحكم وان كانا كلبا او خنزيرا وغير خارج عنهما قطعا فيتبعه الحكم فهو دعوى بلا دليل بل الدليل على خلافها لان المفروض
سلب العرف اسم الابوين او ثبوت صدق طاهر ثالث بناء ولا سبيل الى تخطئة العرف البات ومع تصديقه يجب في الاول نفي النجاسة
لانتفاء موضوعها وفي الثاني الحكم بالطهارة لثبوت موضوعها وان قيل وجود حقيقة الابوين في الولد مقطوع به ومعه لا يلحظ التسمية
لانها كاشفة لا سبب تعبدي قلنا ان اريد انه مقطوع به في العادة فالمفروض ان العرف والعادة نافيان لوجود ما يسلبه للاسم ثبتا
وان اريد انه يجب بالقواعد الحكمية فعلى تقديره اقتضاؤها وجودها لا عبرة بها مع مخالفة الحس والعادة فان موضوع الحكم هو الكلب
العرفي الآن يمنع نفي العرف اسم الابوين واثبات اسم ثالث كما اشير اليه في الحكي عن المعالم والكلام انما هو على تقدير تحقق احدهما
مع انه لو كان محالا لما تصدى الاصحاب لبيان حكم وقوعه فتلخص من مجموع ما ذكر ان المتولد من حيوانين ان سمي باسم حيوان معلوم
ثبت له حكم المسمى به موافقا كان لحكم الابوين او مخالفا وان لم يسم باسم حيوان معلوم حكم فيه باصالة الطهارة وكذا اصالة الحل في الاقوى
وان الاقوى في سقط الحيوان مطلقا ولو نجس العين قبل ولوج الروح الحكم بالطهارة الذاتية مع احتياط شديد فيه والعين الثامنة
من الاعيان النجسة الكافر بجميع اصنافه حربيا كان ام كتابيا معاهدا اصليا كان ام ارتداديا مليا ام فطريا اصليا كفره ام تبعيا كالاطفال
الكفار ومجانينهم والضابط من انكر احدى الشهادتين انكارا جديا لا هزلا وغلطا ونحوهما وان اعتقد مضمونها في جنانه او بالعكس او شك
في مضمون احدهما اما مطلقا او غير الشك اللازم لفسحة النظر بناء على اعتبار الاقرار باللسان مع الاعتقاد بالجنان في الاسلام
او اقر بهما معتقدا فانتحل نسبة الى الاسلام ثم انكر ضروريا من ضروريات الاسلام او ادعى ما يستلزم خلاف ضروري استلزاما بينا ادعى
بين عرف منه قصد اللازم ونجاسة في الجملة مورد اتفاق خلص من كتاب التسمية فتوى المسلمين فلا ينبغي الا طالة فيه وانما الكلام
في جملة من اصنافه ينبغي التنبيه عليها منها اهل الكتاب لمشهور نجاستهم بل الخلاف المحقق نشأ في طبقة الاردبيلي فما دون من شاذ
واما من تقدمهم فعبارة من نسب اليه الخلاف في ذلك محتملة لعدمه لانهم الشيخان والقديمان خاصة وعبارة المفيد في الغرية التي
منها النسبة اليه هي بلفظ الكراهة المحتملة في عبارة الصدر الاول للحرمة ولو في خصوص عبارته بمعونة ذهابه في غير الغرية من كتبه
الى النجاسة صريحا وتعبير العماني بطهارة اسئارهم ويحتمل كونها في خصوص السؤر الذي هو معروف في الماء القليل الذي يباشره
ذو الحيوان ومطلق جسمه كما تقدم في باب السؤر وذلك بناء منه على عدم انفعال الماء القليل عنده كما هو المعروف من مذهبه و
الشيخ منسوب اليه لعبارة النهاية والتعبير فيها بكراهة ان يدعو الانسان احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه قال فان دعاه فليأمره
بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء وهي محتملة لارادة مجرد المواكلة التي لا يلاقيهم فيها برطوبة لانها ممكنة ولو في انية واحدة فضلا عن جواز
واحد اذا كان الطعام خبزا او نحوه والكراهة بمجرد الدعوة والامر بغسل يده لمجرد ازالة القذارة الحسية لمعلومية عدم حصول الطهر
به والاحتمال هذا يقوى بملاحظة تصريحه قبله باسطر بعدم جواز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد
غسلها بالماء الى ان قال لانهم انجاس ومثل ملاحظة قوله في استثناء النهاية لا يجوز استعمال استثناء من خالف الاسلام من سائر اصناف
الكفار وتصريحه بنجاستهم في سائر كتبه فيبعد ارادة مخالفته في العبارة المذكورة مع ان قوله فيها احدا من الكفار يعم جميع اصنافهم
فلو حمل على ظاهرها لزم قوله بطهارة جميعهم وهو خلاف اجماع المسلمين وللاسكافي عبارتان من اجلها نسب اليه الخلاف احدهما
محتملة لما احتمله عبارة العماني والثانية ان التجنب عن اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي انيتهم احوط وهي محتملة لما لا يعلم
مباشرتهم برطوبة مع انه يجب صرفها عن ظاهرها على كل حال لمكان ذكره اكل ذبائحهم فلا عبرة بظاهرها وعلى كل حال القول بنجاستهم

هو المتجه للاجماع المستفيض بل المحقق في طبقة يرد بها الخلاف اللاحق من نحو صاحب المدارك والمعالم والخراساني ومن على مذاقهم بل
الحكم بنجاستهم مما امتاز به الخاصة عن العامة واية المشركين بانضمام الاجماع المركب كما حكاه جماعة ففي الغنية كل من قال بذلك اي النجاسة
في المشرك قال بها فيمن عداه من الكفار والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع انتهى فتامل وبانضمام ما يثبت الشرك في اليهود من قولهم عزير
ابن الله وفي النصارى من قولهم المسيح ابن الله وفي المجوس بالهية النور والظلمة والمناقشة في دلالة الاية بكون النجس بالفتح مصدرا
لا يحمل على اسم العين الا بتقدير كلمة ذو وتقييد نجاستهم العارضية لانها معنى في النجاسة مدفوعة بعدم الحاجة الى التقدير بل
هو من المبالغة كزيد عدل فانه شايع وبهذا لا وارد المنع من دخولهم المساجد كلية ولا كلية في تلوثهم بالنجاسة العارضية مؤيدا بعدم
اختصاص النجاسة العارضية بهم وللاخبار الواردة فوق حد الاستفاضة الامرة بالاجتناب عنهم على اختلاف مضامينها منها موثق
ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك وصحيح ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا
قال يغسل يده وصحيح علي بن جعفر عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء يتوضا منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه وسئل عن
النصراني واليهودي يغتسل مع المسلمين في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم
يغتسل الحديث وربما ذكر في عداد ما استدل به للنجاسة بعض اخبار ربما تشعر بظهوره في كون الاجتناب منهم لعدم تجنبهم من النجاسات
من الخمر ولحم الخنزير وغير ذلك كصحيح ابن مسلم عن انية اهل الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا في انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في
انيتهم التي يشربون فيها الخمر وفي رواية الحاسن الى اخالط المجوس فاكل من طعامهم قال لا الى غير ذلك وغايتها كونها من ترجيح الظاهر
على الاصل لكن في غيرها من الاخبار الواضحة الدلالة كفاية وهي مرجحة على الاخبار التي استدل بها القائل بالطهارة بعد الاصل كموثق
الساباطي عن الرجل هل يشرب من كوز او اناء غيره اذا شرب على انه يهودي او نصراني فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب قال
نعم وصحيح العيص عن مؤاكلة اليهودي والنصراني قال فقال ان كان من طعامك فتوضأ فلا باس وعنه ايضا في الصحيح عن مؤاكلة اليهودي
والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك وسئلته عن مؤاكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا باس الى غير ذلك وخصوصية طعام الا
لان طعامهم لا يؤمن من لحم الخنزير وبعض المحرمات والتوضي المراد منه غسل اليد اما احتياطا عن كونها نجسة اذ لا يتجنبون
عن كثير من النجاسات او لرفع القذارة والنفورة والمناقشة في كثير من الروايات المستدل بها للطهارة واردة لظهورها في
الرخصة من جهة عدم العلم بالنجس كالوارد في لبس الثوب المستعار لهم بانه اذا رجعه لا يغسله ويصلي فيه والواردة في شراء الثياب
التي يعملونها من السابرية وغيرها ففي البزاز سئلنا ابا جعفر عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان اغسله قال لا باس و
ان يغسل احب الي وروى المعلا عن ابي عبد الله سمعته يقول لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى و
اليهود الى غير ذلك ووجه ترجيح الاخبار الاولة مع اوضحية دلالة اكثرها اعتضادها بالاجماعات المستفيضة ومخالفتها لاقوال
العامة وموافقة الاخيرة لمذاهبهم فانهم اتفقوا على طهارتهم ما عدا مالك في رواية منه والمحصلون من اصحاب مالك يقولون
انه على سبيل الكراهة عنده لا التحريم ولذا عد السيد في الانتصار القول بنجاستهم مما انفردت به الامامية ومن اعظم المرجحات
في الاخبار موافقة ما اشتهر بين اصحابك وما خالف قول العامة خصوصا مع البلوغ الى الرتبة المذكورة فلتحمل الاخيرة على ما
يوافق الاولة ويصلح تاويل اكثرها بما اشير اليه من كونها للرخصة لعدم حصول اليقين بوقوع ملاقاتهم ترجيحا للاصل على الظاهر
بل ما عدا القليل منها ظاهر في كون الحكم ناظرا الى هذه الجهة دون طهارتهم ومن الغريب مع هذا دعوى الشهيد الثاني
اظهرية اخبار الطهارة دلالة واما غير الظاهر فيما ذكر فيحمل على التقية كما يعطيها خبر الكاهلي من هذه الاخبار قال سئلت ابا عبد الله
عن قوم يأكلون وحضر مجوسي ايدعونه الى طعامهم فقال اما انا فلا اؤاكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم
فانه لا يقصر كون الكراهة لمجرد ان يصنعون في بلادهم فالظاهر انه كان لصنع المخالفين في تلك البلاد واكراه الامر بما يخالف التقية
وربما يشعر بها ايضا رواية اسمعيل بن جابر قلت لابي عبد الله ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكله ثم سكت هنيئة
ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في انيتهم الخمر ولحم الخنزير واما اية طعام الذين اوتوا الكتاب حل
لكم فربما استدل بعمومها للقول بطهارتهم لكن وردت في عدة روايات ان المراد منها الحبوب ففي صحيحة هشام في قول الله طعامهم
حل لكم فقال العدس والحمص وكذا في رواية سماعة وابي الجارود وفي الفقيه ولعل الاولى حملها على ضم المن والسلوى اليها حتى

يتبع اليهود والنصارى ممن اوتوا الكتاب منهما ولد الكافرين وهو يتبعهما في النجاسة كما صرح به جماعة والظاهر الاتفاق عليه فظهر من كلامهم في المبسوط ان الولد اذا سبي مع ابويه او احدهما تبعهما في الكفر والنجاسة اجماعا مصرحين بالاجماع عليه في عدة من الكتب ويتبين منه ان تبعية الابوين في النجاسة اجماعي وان اشعر تعبير الفاضل في نهايته بان الاقرب تبعية اولاد الكفار لهم بوجود الخلاف وربما ساعده ايضا كلام المدارك وعلى كل حال الاجماع هو الحجة هنا مضافا الى صحيح ابن سنان عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين والمراد لحوقهم في الحكم بالكفار لعدم كفرهم الاعتقادي ومقتضاه كفر الولد ولو منفردا عن ابويه وخبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد قال اولاد المشركين مع ابائهم في النار واولاد المسلمين مع ابائهم في الجنة وفي حديث فاما اطفال المؤمنين فانهم يلحقون بابائهم واولاد المشركين يلحقون بابائهم وهو قول الله عز وجل والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وفي المدارك ان مستندهم نجاسة اصلية وهو مشكل لان الدليل لو تم دل على نجاسة الكافر والمشرك واليهودي والنصارى والولد قبل بلوغه لا يصدق عليه شيء من ذلك قلت وكان المراد من الاستناد الى نجاسة اصلية هو ما مر من نجاسة المتولد بين النجسين وان باينهما في الاسم واعترض عليه بالفرق بينهما فان نجاسة الكلب موضوعها ذاته وقد ادعى تسري الذات الى الولد فيستتبع الحكم ونجاسة الكافر موضوعها الذات المقرونة بالوصف الخارجي فمع تسري الذات بغير الوصف كما هو المفروض لا يستتبع الحكم ولعل هذا مراد صاحب المدارك ايضا لكن قد يجاب بان الكفر صار سببا لنجاسة هذا الانسان الى حصول مزيلها الكفر في جميع حالاته من الجنون والاغماء ونسيان العقايد والنوم والسكر وغيرها من الحالات المفقودة معها العقايد ومنها حالة الصبا بعد تسليم تسري ذات الابوين في الصبي فهذا ليس كالحكم المعلق على الانسان العالم حتى يراعى في جريانه وجود العلم فلا يجري حال الجنون ونحوه وللتامل فيه بعد مجال فالعمدة في دليل الحكم هو الاجماع والسيرة المستمرة على مجانبتهم وتجويز اسرهم وتملكهم ولو كان احد ابويه مسلما تبعه الولد دون الاخر الكافر ونسبه في شرح المفاتيح الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع فهو يتبع اشرف الابوين لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه والجد كالاب في التبعية كما صرح به في لقطة القواعد وشرحه لكاشف الغطاء في كتاب الطهارة وصرح به في غيرهما ايضا واستدل له في الاية الى ابيه واتبعتهم ذريتهم لاخبارها بان ايمان الذرية يلحق ايمان الاسلاف ولان الاب يلحق الجد فلان يلحقه ولده اولى وقيل بعدم مطلقا كما حكاه كاشف الغطاء في شرحه لان المتيقن الاباء والجد مشكوك وقال فيه وقيل يلحق بالجد ان فقد الاب لان ولا يتم كذلك فكذلك التبعية تلك الثمرة في صورة اسلام الجد وكفر الاب والاقوى تبعية الجد لصدق ولد المسلم وانه ذريته ولا يعارض بصدق ولد الكافر بالنسبة الى الاب وكذا انه ذريته لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وهل يتم الحكم المتولد زناء من كافرين ام لا فقوى الثاني في الجواهر قائلا وان كان لا يخلو من اشكال وفي كشف الغطاء جزم بالاول ولعله الاظهر من كلماتهم لاناطتها بالولد الصادق لغة وعرفا كما ان ولد المسلمين من زنا لا يخرج عن تبعية ابويه مع الغض عن اصل الطهارة وعلى هذا فللفرض عشر صور لان الابوين اما مسلمان او كافران او مختلفان وفي كل من الاولين اما حل من الطرفين او زنا منهما او حل من طرف وزنا من الاخر فهذه ست يحكم في الصور الثلاث في المسلمين باسلام الولد وفي الصور الثلاث في الكافرين بكفره وفي الثالثة المفروض اختلافهما اسلاما وكفرا ايضا اما حل من الطرفين او زنا منهما او حل من طرف المسلم وزنا من طرف الكافر او بالعكس ففي الاولى يحكم باسلام الولد بناء على تبعيته لاشرف الابوين المختلفين وكذا في الثانية بناء على ما سيظهر من ان الزنا منهما كالحل منهما ويبقى تبعيته الاشرف سليمة وكذا في الثالثة لعدم قصورها عن الثانية مع بقاء تبعيته الاشرف وفي الرابعة الظاهر الحكم بكفره للحوق الولد بصاحب الحل منهما وما استظهر من كون الزنا كالحل انما هو فيما كان من الجانبين معا واما اذا اختلفا فيرجح جانب الحل نسبا ويلحق الولد فيتبعه في الكفر والاسلام والنجاسة والطهارة ايضا ومجانين الكفار كاولادهم يجري عليهم احكام الكافر كما صرح به كاشف الغطاء في كشفه وشرحه للقواعد وصرح غير واحد بانه لا اشكال في ذلك بل كانه لا خلاف فيه واذا بلغ صبيهم مجنونا بقي على حكم صباه من احكام الكفر بغير خلاف اجده بين من يعرف نجاسة اولادهم لان حكم الصبا لا يرتفع الا بالبلوغ الذي كمال العقل دون مجرد الخمسة عشر سنة مثلا وهذا يوافق ما اشرنا اليه من ان الكفر اذا ثبت صار سببا للنجاسة ولا يرتفع الا بمطهر وهو الاسلام فانه قبل البلوغ حكم عليه بالكفر تبعا لابويه ولذا نجس ولا يطهر نجاسة الكفر الا بالاسلام وعليه لو بلغ عاقلا ففي زمان فحص النظر للاهتداء يحكم بنجاسته لسبق الحكم بكفره التبعي فهو مستصحب الى رفعه بالاسلام وان لم يعاقب عليه وان قلنا بالطهارة في فحص نظر غير الصبي البالغ فهذا هو الفارق بينهما من سبق الحكم بثبوت الحكم في الصبي البالغ دون غيره واذا سبي المسلم

ولد الكافر فاذا سبي مع ابويه او احدهما بقي على حكم النجاسة استصحابا للتبعية وان كان منفردا فيحكم بطهارته تبعا للسابي المسلم في المشهور وفي شرح المفاتيح انه ظاهر الاصحاب وحكى فيه كاللوامع عن بعض الاصحاب عدم الخلاف في طهارته بتبعيته للسابي وان اختلفوا في تبعيته له في الاسلام وفي الكفاية قيل ظاهر الاصحاب انه لا خلاف في طهارته ولكن في الذكرى لو سباه مسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا وهو مؤذن بوجود الخلاف والمحكي عن التلخيص وشرح الروضة بقاء تبعيته للابوين ومال اليه في المسالك لاستصحاب النجاسة الثابتة قبل السبي السليم عن المزاحم حيث لم يعدوا التبعية من المطهرات وفي الايضاح في شرح عبارة مصنفه لحوق السابي قال ويشكل بحصر سبب كفره في كفر ابويه في قوله وانما ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه وحصر علة الوجود في شيء يقتضي حصر علة العدم لان علة الوجود علة العدم لكن الاولى بوجودها والثانية بعدمها ولانه قد ثبت كفره بقوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والحديث والاصل البقا ثم قال والاقوى عندي ما اختاره والدي في اخر عمره من انه يتبع السابي في الاسلام بالنسبة الى الطهارة دون غيرها انتهى وقال كاشف الغطاء في شرحه والمستند في التفصيل ان مقتضى كفر الاباء كفر الاولاد لما مر لكن لما قضت السيرة المعلومة بانهم كانوا لا يجتنبون عن اسئار الاطفال المسبيين حكمنا بالطهارة ويبقى الباقي على ما كان ويؤيده لزوم الحرج على تقدير النجاسة انتهى والاكثر استفادوا من عدم تجنبهم عن اسئارهم بناء منهم على الطهارة الاسلامية وهو الذي يساعده ظاهر الحال فان المقام مردد بين الكفر والاسلام فان ظهرت معاملة الطهارة منهم فللبناء على الاسلام والطهارة التبعية في غاية البعد او معاملة النجاسة فللبناء على الكفر فالحكم بالطهارة هو الاظهر خصوصا مع كون عمدة دليل تبعية الابوين الاجماع ولا اجماع مع استيلاء يد السابي عليه منفردا وكذا الحكم بطهارة لو التقط من بلاد المسلمين وبلاد فيها مسلم يحتمل تولده منه وان كان البلد دار الحربيين والمسلم اسيرا بها ويحكم باسلامه وتبعيته الطهارة ولا تفكيك هنا بين الطهارة والاسلام وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب مؤذنا باتفاقهم ويستدل عليه بعموم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه واذا كان بلد كفر لم يستوطنه مسلم لكن يدخله نحو التجار فالشيخ ذكر فيه وجهين من ظاهر الحال حيث انه دار الكفر ومن مراعاة جانب الاسلام ما امكن حيث انه يعلو ولا يعلى عليه وعلى كل حال اصالة الطهارة سليمة فيه وغير الطهارة من احكام الكفر والاسلام مما كان الاسلام شرطا فيه لا يحكم بوجوده وما كان الكفر مانعا فيه يعامل معاملة العدم منها من انكر شيئا من ضروريات الاسلام سواء كان من العقايد الدينية كالجبر والتفويض مثلا او من الاحكام العملية كوجوب الصلوة او صوم رمضان مثلا الحكم بكفره اجماع مصرح به في كلام جماعة بل بعضهم كالفاضل في بعض كتبه لم يذكر في ضابط الكافر غير منكر ضروري الاسلام بناء على شموله لغير المنتحل الجاحد للشهادتين او احديهما لدخوله في منكري الضروري ضرورة ان مؤداهما غير خارج من ضروريات الاسلام وبالجملة كفر منكر ضروري الاسلام مجمع عليه اجمالا ولا ينبغي التامل فيه انما التامل في ان انكاره موجب للكفر من حيث هو فيكون سببا مستقلا للكفر او لاستلزامه تكذيب النبي ص فيدور التكفير وعدمه مدار استلزامه له وعدم استلزامه ويثمر فيمن انكر ضروريا وعلمنا انه غير شاك في صدق النبي ص بما جاء به كلية فيحكم بكفره على الاول دون الثاني والاول منسوب في جملة من الكتب كشرح المفاتيح وغيره الى ظاهر الاصحاب كان منشاء النسبة هو اطلاق قولهم ان منكر الضروري كافر ولو كان للتكذيب لقيدوه بما يفيد التكذيب والثاني مختار جماعة وهو ظاهر من قيد الانكار بعدم احتمال الشبهة له وصريح اخرين وقد نشا التصريح به من الاردبيلي ومضى من تاخره كالفاضل الخونساري في تعليقته قال في وجه تقييد الحكم بما لا يكون عن شبهة لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشا بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار النبي ص به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبي ص به بل ليس منشاؤه الا عدم الايمان والتصديق بالنبي ص وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظاهر ان النبي ص لم يحكم بوجوبها فان ذلك مما لا يتعقل ونحوها وليس منشاء الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد بالاسلام او المسلمين ونشا في بلاد الكفر ولا اطلاع له على عقايد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي ص فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي ص فتفطن انتهى وقريب منه عبارة الاردبيلي في المجمع وقضية ذلك انه اذا انكر وجوب غير الضروري معترفا بايجاب النبي لم يكن كافرا فاعتبار الضرورية عند هؤلاء انما هو لاحراز كون المنكر قاطعا بانه خلاف حكم النبي ص ولذا اختار شيخنا في الروض ان منكر المجمع عليه المحصل له الاجماع ايضا كافر قلت لا يخفى ما فيه لبطلان تبديل العلم بضرورته بمجرد عدم مباعدته عن بلاد الاسلام خصوصا مع دعواه عدم العلم بها مع انا نرى خفاء ضرورية بعض الاحكام الضرورية على كثير من اهل الاسلام وهذا يمكن دفعه

بان الذي يمكن خفاء ضروريته على السواد انما هو ما كان ضروريا عند اهل الخبرة والمعرفة والمراد ان ما كان ضروريا عند جميع
المسلمين لا يخفى على منكره من سائر المسلمين فلا يعذر فيه الا مع المباعدة من المسلمين وعدم المعاهدة باحكام الاسلام وما كان
ضروريا عند اهل الخبرة والمعرفة بالاحكام لا يخفى على منكره من العلماء واهل المعرفة فضروري كل طائفة حجة على اهل تلك
الطائفة دون غيرها لانتفاء الحجية من تساوي الجميع في موجبات القطع والتساوي انما يكون بين الفرقة المتسالمة على اصولهم و
قواعدهم ومن هنا لا نكفر العامة مع مخالفتهم لنا في عدة ضروريات ويتم الحكم لانكار ضروري المذهب ان كان المنكر من اهل ذلك
المذهب كالشيعي الاثنا عشري حل المتعة او حل الارث بالعصبية ونحو ذلك لكن يبقى انه لا معنى للحكم بعلمه بان ما انكره خلاف حكم
النبي ص بمجرد كونه مطلعا على ضروريته عند المسلمين لان العلم كيفية نفسانية يتوقف حصولها فعلا وقد لا يحصل ولو مع
الاطلاع على الضرورية عند الغير ولو للتقصير في طلب الحق ككثير من المقصرين على متابعة الاباء والاجداد في الاديان فعقدوا لهم
معتقدين لما عندهم ولولا تقصيره لكان معلوما عنده بطلانه لا يصيره معتقدا فعلا لخلافه هذا مع انا نجد كثيرا من الفرق المنكرة
للضروري كالخوارج معتقدين بصدق النبي ص وجاعلين ما عندهم دينا يتقربون به الى الله ورسوله وان كان فيهم من يعلم ان الذي
جاء به النبي ص غير ما عنده فليس الجميع قطعا حتى المتاخر الذي نشأ على تلك العقيدة الفاسدة بل لو كان فهو في التصديق الاول المخرج
لما والطريق الاول من كون انكار الضروري سببا مستقلا من حيث هو هو ايضا في غاية البعد وان بني عليه في الجواهر وغيره واستظهره
من الاكثر لكن لا التصريح بانه من حيث هو هو بل لاطلاقهم سببيته واما بعده فمن جهة عدم مساعدة دليل عليه لعدم ذكره في شيء
من النصوص وهو الذي الجأ الجماعة الى ارجاعه الى تكذيب النبوة فان لم يتم ذلك فينبغي ارجاعه الى غيره مما له ذكر في النصوص ليصح سندا
للمجمعين في فتويهم اذ لا يصلح الاجماع سندا لهم وان لم نكلف نحن بتمييزه بعد تحقق اجماعهم عندنا واقرب ما يرجع اليه عندي هو
عنوان الخروج من دين الاسلام معتبرا في صحة الاسلام كما يساعده العرف فان اسلم بمعنى ان بدين الاسلام والشرع لتضمن الكتاب والسنة

بيان انه لا ينبغي التامل في كون الاسلام التدين بدين الاسلام

انه من خرج عن دين الاسلام فهو كافر ففي الصحيح عن ابي جعفر ع عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة نواة
ودان به وفي اخر عنه ايضا ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا ص رسول الله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود
الى ان قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث وفي الصحيح عن ابي عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيتوب هل يخرجه
ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة فزعم انه حلال اخرجه ذلك عن
الاسلام وعذب اشد العذاب وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير لا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال ان يقول للحلال هذا
حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر الحديث وفي اخر ادنى ما يكون العبد به
كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا الحديث وفي اخر من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه
حرام عذب في النار الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتغايرة المضامين وما تضمن قتل من افطر في رمضان ان استحله في اول مرة وان
لم يستحله ففي الثالثة او الرابعة وكذا في تارك الصلوة وشارب الخمر بدعوى ظهورها في القتل اول مرة للكفر لا للحد تعبدا انما هو
بل الاجماع منعقد عليه ضرورة انه لا مجال لانكار ان من لم يتدين بدين الاسلام فليس بمسلم وهذه الاخبار مع الغض عن تحصيل عنوان
الخروج من دين الاسلام منها تثبت كفر من حكم بخلاف ما اتاه النبي كما هو صريح مضمونها وهي مستفيضة معتضدة بالفتوى وان
كانت هي اعم من المدعى للحكم فيها بالكفر بمطلق المخالفة لكن يخرج ما خرج ويبقى الباقي واما الاخبار الدالة على الاكتفاء بالشهادتين في
الاسلام فالمراد بها كفايتها في حدوثه وهي غير منافية لاعتبار التدين بدين الاسلام لان الاعتقاد بان محمدا رسول الله ص هو الاعتقاد
بان كل ما جاء به انما هو من عند الله وهو كاف في تحقق التدين بدين الاسلام لصدقه بذلك ما لم يظهر منافيه وهذا لا ينافي انه بعد
ان تحقق بذلك دخوله في الاسلام اذا ميز في واقعه ما جاء به محمد بخلاف ما اتاه فاستحل ما حرمه النبي او بالعكس يتحقق به الخروج عن
دين الاسلام لان الخروج من دين الاسلام كما يتحقق بالخروج عن بعضه سواء كان من العمليات كوجوب الصلوة او العقائد كجسمية الباري
لعموم دين الاسلام لكلما اتاه محمد وكان الاصل ان يحكم بالخروج كلما اخطأ الواقع لكن غير الضروري حيث نزل ما ادى اليه الاجتهاد
منزلة الواقع لم يحكم عليه بالخروج عن دين الاسلام وان اخطأه لان التنزيل هذا ايضا مما اتاه محمد واما فيما كان ضروريا او المطلع على
ضروريته بحيث انه لا اجتهاد معه ولا شبهة في مقابلة الضرورة يحكم بخطائه المحقق للخروج في حقه عموم من خرج عن دين الاسلام

فهو كافر وهذا الطريق والطريق المتقدم عليه من استلزام تكذيب النبي مشتركان في جريان التكفير بانكار ضروري المذهب من اهل
المذهب بل كلما قطع بان معتقده خلاف حكم النبي ص وان لم يكن ضروريا ولا اجماعا وكذا اذا اعترف بالقطع به بل الاخير اولى لان العلم
بمخالفة النبي ص يجعل عليه مع محض الضرورة وفي الفرض الاخير حاصل له فعلا ويفترق من الطريق المتقدم في تقييد الانكار في
الطريق المتقدم بعدم الشبهة المحققة حصولها للمنكر كما سمعت التصريح به من الجماعة دون هذا الطريق وذلك لان سبب الكفر
في الاول هو تكذيب النبي ص ولا يتحقق الا مع العلم فعلا بان المنكر هو الذي جاء به النبي ص حتى يتحقق التكذيب منه فعلا وفي الاخير
السبب هو الخروج عن دين النبي ص وهو يتحقق بمطلق تبين المخالفة غاية خروج المخالفة بالاجتهاد الصحيح ولذا قيدنا الضروري
الذي يوجب انكاره الكفر في الطريق الاخير بالمطلع على ضروريته المنكر لامتناع الشبهة وامكان الاجتهاد لغير المطلع بغير تقصير في
البحث عن الحق ويفترق الطريقان ايضا عن الطريق الاول المنسوب الى المعروف من السببية المستقلة تقييدا في كفاية مقطوعية
المخالفة لما اتاه النبي ص ما لم يكن ضروريا الاسلام لو توقع الانتصار في معتقد انما تم على عنوان انكار ضروري الاسلام فلا
يتسرى الى غيره ومع ذلك لا يبعد تنزيل اطلاق انكار الضروري في كلام المعروف الذي هو منشأ النسبة اليهم على ما قيدناه مما
المطلع على ضروريته كما هو الغالب ويكون نظرهم الى ما ذكرناه في وجهه فلا توجيه فان المقام من المزال ومنها الخوارج وكفرهم
مورد اتفاق النص من قول النبي ص في رواية الفريقين انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي وقول ابي جعفر ع في رواية الفضل
مشرك والله مشرك وقول الهادي ع في الزيارة ومن حاربكم مشرك والفتوى من جميع اصحابنا فهو اجماع ولانكارهم عدة من ضروريات
الاسلام كاستحلال قتل علي ع وتكفيرهم له وغير ذلك ولنصبهم كما ستعرفه في ذكر النواصب وموضوعهم الجماعة الذين خرجوا على علي ع
وقاتلوه من الغمامية المطالبين بدم عثمان كاصحاب الجمل والمارقين يوم التحكيم وملحقيهم محاربي الحسن والحسين للاشتراك في العلة
من عداوة اهل البيت فان المحاربة والمقاتلة ملازمة مع الشحناء والبغضاء والعداوة بالضرورة بناء على كون البغض مطلقا نصبا
مع انهم كانوا متدينين به ومنها الغلاة وهم الذين ادعوا ربوبية علي ع وفي بعض العبارات ربوبية احد الائمة ع وفي بعض اخر
انه يطلق على من قال بالهية احد من الناس وعلى كل حال كفر من يدعي شيئا من ذلك اجماعي بل ضروري ولو بنحو الحلول فيه بل من
يدعي انه الصانع او انه صانع مشرك وصرح في كشف الغطاء بانه كافر بالذات لكن ظاهر جماعة منهم المص في الشرايع الحكم بكفر الغلاة
لانكارهم ضروري الاسلام قال في الجواهر ولعله لعدم نفيهم اصل الالهية والصانع وانما ادعوا ان امير المؤمنين مثلا هو الصانع
فانكروا ما علم بطلانه بالضرورة من الدين وبالادلة العقلية والبراهين انتهى وفيه ان دعوى كون امير المؤمنين هو الصانع كفر ذاتي
بالضرورة والا لكان كفر من قال بربوبية فرعون ونمرود بل عبدة الاوثان والكواكب ممن يقول بانهم ارباب من دون الله او مع
الله لانكار الضروري وانحصر الكافر بالذات بمن انكر وجود صانع بالمرة وليس كذلك قطعا بل لم يثبت وجود منكر الصانع
كذلك وجميع الكفار والمشركين من قبل كانوا يدعون لغير الله تعالى اما بالاستقلال او بالشركة مع الباري حتى الدهري يقول انه
الدهر وعلى كلام الجواهر لا كافر بالذات ح وهذا وان كان ربما يساعده ما اشرنا اليه سابقا من اقتصار بعض في ضابط الكافر على
ذكر ان من انكر ضروريا لكن مراده ان كل كافر منكر لضروري من ضروريات الاسلام فاذا ما كل منكر ضروري كافر يثبت بذلك
كفر الجميع وليس مراده انه لا كافر بالذات وانه منحصر بمن يقول لا صانع لعله لا اولى توجيه ما في الشرايع وكلام الجماعة من تعليلهم
للكافر بانكار الضروري بالغلاة بان الثابت من نحلتهم عند المحقق هو حلول الرب فيه لا انه الرب لعله كذلك بل هو الظاهر مراد
ان الله مفوض امر العباد اليه وعلى كل منهما هم معترفون بان لا اله الا الله محمد رسول الله ولذا دخلوا في فرق الاسلام وانما كفروا
لدعوى امر خلاف ضرورة الاسلام من احد الامرين وكون الحلول مستلزما لما ينافي بعض اوصاف الباري لا يصيرهم عندنا كافرا
بالذات باعتبار رجوعه الى توصيف الرب الذي يعترف به بما ينافي الربوبية فهو مثل ما في الوجه ذلك لانه يعتبر التصريح في الكفر
الذاتي دون استلزام ما لا يقوله كما تسمعه في دعوى الجسمية ومن الكفر لانكار الضروري ان يدعي لعلي ع او احد الائمة ع بعض صفات و
لا ينافي التوحيد وربوبية الباري لكنها غير موجودة فيه بضرورة الاسلام كقول جماعة ممن عاصرناهم وممن سلف بانه الخالق او المحيي
او المميت عموما باذن الله سبحانه اراد ادامه لدى ذلك ومشيته او تفويضه ذلك اليه لانعقاد ضرورة الاسلام على عدمه وان
لم يدخل بذلك في الغلاة المصطلح بناء على ضرورته علما بالغلبة للجماعة التصيرية كضرورة الخوارج علما لمن خرج على علي ع بالمحاربة

والمقاتلة ومنها النواصب كفرهم مورد اتفاق النص والفتوى لكن وقع الاختلاف في كل منها في تشخيص موضوع الناصب ففي بعض الاخبار هو من نصب العداوة لاهل بيت محمد من غير تقييد بالتدين به وفي بعضها التقييد بمن دان بمعاداتهم وفي آخر من نصب العداوة لعلي ع وفي آخر تقييده بمن اعلن بالعداوة وفي آخر من نصب العداوة لشيعتهم وفي بعضها مطلق من قدم الجبت والطاغوت والمحدث الجزائري نسب الى الاكثر كونه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم وكذلك الاختلاف في عبارات الاصحاب والاظهر هو الاول وليس هو من الكافر بالذات وان امكن دعواه بتصريح الاخبار بان الناصب كافر الظاهر في انه سبب مستقل فكفر مودة ذوي القربى كالرسالة لكن الاظهر انه كافر لانكار الضرورة فان حرمة معاداة اهل البيت من ضروريات الاسلام وعلى ما ذكرناه من النواصب الخوارج لتحقق اعلا مراتب العداوة بمحاربتهم لعلي ع وبتجويز قتله وقتل اولاده ولذا لم يذكر في الشرايع وبعض كتب الاصحاب النواصب عنوانا براسه من المحكوم بكفره من فرق الاسلام بل في المعتبر ان الخوارج هم المعنيون بالنصاب بناء منهم على ان النصب انما يتحقق من غير الخوارج خصوصا اذا قيد موضوع الناصب بجعل النصب دينا له فان غير الخوارج لو كان فيهم مبغض فما كان مبطنا به او معلنا غير متدين به وقد يشكل الحكم بكفر النواصب بما يظهر من حال السلف من الائمة فانهم كانوا موجودين خصوصا في دولة الامويين ويعاشرهم المسلمون معاشرة ساير اهل الاسلام من العامة فهو بحكم الشرع على عدم نجاستهم وان قيدنا المحكوم بالكفر منهم بمن تدين به فقد يجاب عنه دفعه بعدم معلومية عدم المجانبة يومئذ عمن كان يتدين ببغض اهل البيت الا من باب التقية بل غاية ما يمكن دعواه عدم التجنب عمن كان يبغضهم وهو اعم من الناصب وان لم نقيده بمن دان به فيمكن الدفع بمنع عدم الاجتناب يومئذ عمن كان يتحقق منه البغض حقيقة فان اكثر من كان يومئذ يظهر العداوة لاهل البيت كان ذلك منه خوفا من بني امية النواصب لان السلطنة لهم يومئذ والامراء منهم ويشهد لعدم بناء المسلمين على معاملة الناصب الحقيقي يومئذ معاملة العامة اعلان ائمتنا في تدح النواصب في التصريح بكفرهم ونجاستهم وانهم اشر من اليهود والنصارى ولم يتقوا ابنهم كما كانوا يتقون في حال غيرهم من المخالفين وما ذاك مع شدة اصرارهم في امر التقية الا لكونهم مردودين يومئذ عند العامة وساير المسلمين ويفصح عن ذلك قول الحجة سلام الله عليه في الحديث المتقدم في صلوة الجنازة لمعوية لكنا لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم قال كاشف الغطاء في شرحه تحقيق الحال انه ان انكر جلالة شان اهل البيت وعلو شانهم فقد انكر ضروريا وان اعترف بذلك الا انه ابغض لغرض دنيوي لم يكن منكر الكنه في حكم المنكر انتهى اقول لا ما ذكرناه اي كونه من قبيل كفر الجحود والعناد ولما يأتي اي الاخبار انتهى وحاصله الفرق بين العداوة الدنيوية لاطماع واغراض نفسانية كاكثر العباسيين وامرائهم فليس بمنكر الضرورة والعداوة الدينية كالخوارج فمنكر للضرورة وبه يتضح وجه الاستغناء بذكر الخوارج عن ذكر النواصب في الشرايع وغيره ولا يخفى ان تفصيل العداوة بين دنيوية واخروية غير موجب للتفصيل في كونه منكر الضرورة لثبوت ان مطلق عداوة هذه الذوات المقدسة محرمة بالضرورة دنيوية كانت او اخروية لوجوب مودة ذوي القربى ومنها المجسمة وكلام الاصحاب في حكمهم يختلف على ثلاثة وجوه احدها الحكم بكفرهم مطلقا كما عن المبسوط والتحرير والمنتهى وثاني المحققين وبعض هؤلاء مصرح بالتعميم للمجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية وعن الكركي انه مقتضى اطلاق الاكثر وفي شرح كاشف الغطاء انه لا خلاف في نجاستهم حاكيا عدم الخلاف عن الدلايل ايضا لكن الظاهر ان مرادهم عدم الخلاف في نجاسة المجسمة في الجملة لا عموما ثانيها الحكم بعدم كفرهم مطلقا وهو ظاهر المنسوب الى المقنعة والفاضل في التذكرة والنهاية وبعض كتب الشهيد والعلامة الذكرى ثالثها التفصيل بين المجسمة بالحقيقة فالكفر والنجاسة وبالتسمية فعدم الكفر والطهارة وهو المحكي عن الشهيد في البيان والمسالك قال في الكشف في البيان تقييد المجسمة والمشبهة بالحقيقة يعني القائلين بانه تعالى جسم او كخلقه في صفة ملزومة للحدوث لا من يلزمهم وهم له منكرون كالاشاعرة او يعني من قال انه جسم حقيقة اي كساير الاجسام في الحقيقة ولوازمها لا من يطلق الجسم ويقول انه جسم لا كالاجسام فينفي عنه جميع ما يقتضي الحدوث والافتقار والتحديد انتهى وهو ظاهر المرتضى في الشافي قال واما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شانه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى وظاهره حصر التكفير بالتجسيم الحقيقي ومحصله التفصيل المتقدم بل صرح بان مقالة جسم لا كالاجسام مقالة حق لا بمجرد عدم كفره وان كان خطأ

جسم لا ج

ومن حكم بكفر المجسمة

ففي مجرد العبارة والتسمية اللغوية بل وان ذلك من غير خلاف لكن ظاهر ايراد هشام ان منعه مفروغ عنه والالم يصلح للايراد به على المعتزلة وعلى كل حال الاول دعوى ان القول بالتجسيم باي وجه كان على خلاف ضرورة الاسلام مع قطع النظر عما يلزمه وهو في حيز المنع كيف لا والمسئلة ذات اقوال بوجب العبارات الصريحة او كالصريحة وقد سمعت عبارة الشافي وان دعوى الجسمية كلا قسميها مستلزمة للحدوث والافتقار وغيرهما مما قامت الضرورة على بطلانه في الباري وفيه ان الاستلزام المذكور ليس بينا على وجه لا ينفك تصديقها عن تصديق اللازم وما لم يكن الملازمة كذلك لا يوجب دعوى الملزوم الحكم بالكفر به مع ان المدار في انكار الضروري الموجب للتكفير على التصريح به لا اللزوم وان لم يعترف به الخصم وان مرجع التجسيم الى كفر الجحود لانه منكر ان يكون للاله غير جسم والمفروض ان الجسم ليس باله في الواقع فهو منكر للصانع وفيه ان اول ما يدعيه الى الجحود مع عدم جحده فعلا لا يوجب التكفير بناء على كون المدار هو التصريح دون اللزوم كما ذكر وللنص وهو غير وارد في التجسيم بل في التشبيه ويستدل به هنا بناء على ان المجسمة من المشبهة لانهم على ما في فوايد العقايد وشرحه الذين يقولون ان الله في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما ترى الاجسام فالتجسيم غير خارج عن التشبيه وقد ورد عن الرضا ع ان كل من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وقد ثبت ان الكافر نجس والى هذا يرجع ما في المنتهى من انه يمكن ان يكون ما ذهب اليه الشيخ في تنجيس سؤر المجسمة والمجبرة قوله تعالى كذلك يجعل الله على الذين لا يؤمنون اي بعد اطلاق الكافر عليه هو ممن لا يؤمن لان الكفر ضد المؤمن لكنه لم يرتضه وكانه لان الاية لم تصرح بانه من الذين لا يؤمنون والمروي عن الرضا ع وحده لا ينهض باثبات الكفر له مع ان الرجس في المقام يحتمل كونه بمعنى العذاب دون النجاسة بل هو الاظهر في المقام ومن تزييف هذه الادلة يتبين دليل القول بعدم كفر المجسمة مطلقا اما الذي بالتسمية فمن جهة عدم استلزامه او لا شيئا من منافيات الربوبية بعد التصريح بانه لا كالاجسام الذي معناه نفي جميع فصول الجسم بانسابها ولوازمها فلا يبقى الا مجرد التسمية وهو على تقدير كونه خطاء في التسمية لا يوجب الكفر وثانيا اذا استلزم شيئا من المنافيات كالحدوث والافتقار فليست الملازمة بينة واما باقي الادلة المذكورة فواضح عدم جريانها في هذا القسم من التجسيم ما عدا اطلاق قول الرضا وهو مع انصرافه الى التجسيم بالحقيقة غير ناهض بمجرده كما ذكر واما الذي بالحقيقة فمن جهة ان دليله لا يخلو من احد الادلة المذكورة وبعد تزييفها جميعا تبقى اصالة الطهارة سليمة كما يتبين منه ايضا دليل القول بالتفصيل فانه لا احدى عوتيه من عدم كفر المجسمة بالتسمية هو ما سمعت من عدم الاستلزام اولا وعدم كونه بينا ثانيا والاخرى من كفر التجسيم بالحقيقة هو بعض الادلة المذكورة التي سمعت المناقشة فيها ولعل الذي يقتضيه النظر هو تفصيل آخر وهو باختلاف القائل فيجب للكفر ان كان من اهل المعرفة وقال جسم كالاجسام او اقتصر على قوله جسم كالاجسام او اقتصر على قوله جسم لاستلزام الجسمية مطلقا عدم التجرد والحدوث والافتقار وغير ذلك من المناقض المنافية للربوبية ولزوم بعضها ان لم يكن الجميع بين لا سيما اذا كان اختياره مسبوقا لذلك بنحو المقالات التي يذهب اليه العلماء في ساير المسائل دون مجرد الاطلاق يصدر منه في طي الكلمات لا في نحو بعض الاكراد فلا يبعد ان لا يزيدون في معرفة الله تعالى على انه جسم نوراني في السماء او ما يشبه ذلك وعقيدته انه غير موجب لنقص فيه فلا يكفر به واما ان كان من اهل المعرفة فلا يكفر ان قال جسم لا كالاجسام لظهوره في نفي جميع فصول جميع الاجسام عن الباري وبه يكون نافيا الجميع محذورات الجسمية وهو دليل ان المعنى الذي يراده بقوله جسم ليس بجسم لان ما ليس فيه شيء من فصول الجسم ليس بجسم الا انه سميه جسما فهو مخطئ في التسمية لكنه غير معلوم ما هو ولعله هو الحق وان تسميته اياه جسما امارة اعتقاده وجود شيء فيه من المناقض المقتضية للتسمية لبعد اشتباه الضد بالضد وكونه مثل تسمية الاسود ابيض لكنه بمجرده غير مجوز الحكم بالكفر به نعم لو اراد من نفي الشبه في الصورة اي ليس بصورة شيء من الاجسام كان كفره البقاء قوله جسم بلا معارض في ملزوميته للمناقض المنافية للربوبية لكنه غير متعين والاحتمال الاول كاف في منع التكفير ومنها المشبهة وهم كالمجسمة قسمان كما صرح به في القواعد وغيره اما بالحقيقة المثبتون له لوازم الحدث المقتضية للحدوث او بالتسمية فلا يثبتون له لوازم الحدوث كما فسرهما بهما كاشف الغطاء في شرحه وعن فوايد العقايد ان المشبهة هم الذين يقولون ان الله في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام وملاحظة العبارات قاضية بوجود الاقوال الثلاثة في المجسمة هنا فعن المبسوط والتحرير والمنتهى اطلاق تنجيس المشبهة وعن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والذكرى عدم التنجيس مطلقا وظاهر البيان التفصيل حيث قال والمجسمة بالحقيقة والمشبهة كذلك وفي الجواهر تفصيل يقرب مما ذكر لقوله فيه ان صرحوا بالتزام ما يرد على مذهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين

حكم بكفرهم والا فلا بل تحصل كلام ان المجسم ايضا كذلك لان المجسم ايضا كذلك وحيث ان في مقالته اجمالا ولا اجماع فالاولى البناء فيه على ما في الجواهر للاصل وعموم ما دل على طهارة المسلم والمفروض انهم من فرق الاسلام وقول الرضا المتقدم بمجرده لا ينهض تخصيصهما خصوصا مع وروده فيما يقرب منه في الكتاب من قوله الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم الى غير ذلك ومنها الجبرية القائلون بان العباد مجبورون في افعالهم وفي نجاستهم وطهارتهم كالتكفير وعدمه قولان التنجيس هو للشيخ ومال اليه في الكشف والطهارة هو ظاهر المعتبر وجملة من كتب الفاضل بل عن الكفاية نقل الشهرة عليها بل في الجواهر لا اجد فيها خلافا صريحا الا للشيخ للاول استلزامه ابطال العقاب والثواب والجنة والنار ولان خلافه ضروري الاسلام ولقول الرضا المتقدم وفي اخر القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وحديث ان الناس في القدر على ثلاثة وجوه رجل يزعم ان الله اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر الحديث واحتج المعتزلة عليه بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا والتقريب قوله كذلك الذين من قبلهم الحكم فيه بان قولهم لو شاء الله ما اشركنا تكذيب للرسل في قولهم ان الشرك من اختيار العبد مضافا الى قوله حتى ذاقوا باسنا الظاهر في العذاب المنزل دون العذاب الاخروي لا ينزل الا على الكفار واعترض عليه بانه يمكن رجوع اشارة التكذيب بقوله كذلك الى قوله فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واجيب بظهور الاول وبمنع الدلالة على الكفر واجيب بان عدم الدلالة ان كان من حيثية الباس لاحتمال العذاب الاخروي فقد عرفت ظهوره في الدنيوي وان كان من حيثية التكذيب فالدلالة واضحة واستدل القائلون بالطهارة بالاصل وعموم طهارة المسلم مع عدم وضوح دلالة الاية وعدم نهوض الرواية بمجردها بتخصيصهما فيكون ولان مرجع كلامهم الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وما لا يقبحونه على الله فهم معترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية عليها قلت لا ينبغي التامل في خطاء مقالتهم لكنه نظري لان الذي ضروري بطلانه من سلب القدرة تماما عن العبد لا يلتزمونه والذي يلتزمونه لا يرد الا بدقيق النظر ولا عبرة بظاهر لفظ الجبر في المقام حتى يقال انه ظاهر فيمن يسلب القدرة تماما ضرورة كون الاشارة به الى اهل المقالة المعروفة في محلها فلعل الاولى عدم الحكم بالكفر الا على من يصرح بالجبر المخالف لضروري الاسلام كسلب القدرة بالمرة او نحو ذلك دون مطلق اهل المقالة المعروفة في محلها من الجبر والتفويض المنفي كل منهما وثبوت الامر بين الامرين الذي لم ينقح الى هذا اليوم حقيقته وغايته النص الذي لا يبعد دعوى تواتره من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين نفيهما او العموم ويؤيده ما يحكى من ان اكثر المعاصرين للائمة من المخالفين كانوا يذهبون الى هذه المقالة بل انقرض غيرهم في بعض الطبقات لميل السلاطين الى هذا المذهب كما صرح به الفاضل البغدادي ولم يعهد التجنب منهم يومئذ فيحمل ما ورد بكفرهم على الاخروي منهم في الدنيا على الطهارة واولى بالحكم كذلك المفوضة بل في شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم وكذا في شرح كاشف الغطاء بل لم اجد تصريحا بخلافه الا في كشف الغطاء فقد عده من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض واولويته بالحكم المذكور من الجبر لان ابطال الاخير من ابطال القول بالجبر وقد سمعت ما ورد بكفره من النص الذي لا ينهض باثبات ما فيه ومنها المخالفون للامامية الاثني عشرية من غير من تقدم ذكره كالعامة والزيدية والواقفية وغيرهم من الفرق ففيهم قولان المعروف المشهور كما صرح به جماعة هو عدم كفرهم والحكم بطهارتهم بل عن شرح المفاتيح ان الاجماع عليه معلوم وصرح به كاشف الغطاء في شرحه وظاهرهم جريان جميع احكام الاسلام دون الطهارة خاصة وعن المرتضى الحكم بنجاستهم وكفرهم ووافقه الحلي مع استثناء المستضعف وقواه بعض من تاخر كصاحب الحدائق وحكاه عن الفاضل جدنا الصالح في شرح الكافي والقاضي الشريف الشستري في احقاق الحق والفاضل ملا ابي الحسن في شرحه على الكفاية بل نسبه في صدر كلامه الى مشهور المتقدمين كما نسب القول الاول الى مشهور المتاخرين والتتبع مساعد لخلافه وان القول بنجاستهم غير خال من الشذوذ واما ما عن الشيخ ابن نوبخت من متقدمي اصحابنا في كتابه فص الياقوت من ان دافعي النص على علي كفرة عند جمهور اصحابنا وان من اصحابنا من يفسقهم وقول الفاضل في شرحه اما دافعوا النص على امير المؤمنين فقد ذهب اكثر اصحابنا الى كفرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضروريا معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة الخ فخارج عن محل البحث ذهوا للخالف من حيثية التقديم على علي في الامامة لا من سمع من النبي خلافته بلا فصل مثلا ايضا ومن يحكم الشارع لان هذا بحكم المنكر للضروري القاطع بخالفته

وهو مسلم دون كفرهما والمصرح بكفرهم مما نشتد لا ينهض بتخصيصهم الاصل صح

للنبي حسبما عرفت مما قررناه في كفر منكر الضروري للقول بالطهارة الاصل وعموم ما ورد بان الاسلام هو الاقرار بالشهادتين كالذي رواه الكليني عن سفيان السمط وفيه الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان الحديث وفي خبر سماعة الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس الحديث الى غيرهما وفي شرح المفاتيح ان الاخبار بذلك متواترة ويعضد هذه الاخبار حل ما يؤخذ من سوق المسلمين وطهارته بتقريب انه لو كان هؤلاء من الكفار لما قام يومئذ سوق للمسلمين اذ لم يكن للشيعة الاثني عشرية في زمن الاخبار سوق بل كانوا احادا معدودين في كل بلد مختفين ومن اوثق ما يتمسك به لطهارتهم سيرة السلف من الائمة والخلف المستمرة الى زماننا على معاشرتهم ومساورتهم وعدم التجنب عنهم على وجه معلوم انها لم تكن من باب التقية خصوصا مع انها مستمرة في زماننا بحيث لا داعية لا تقية ولا باس بالاستناد ايضا الى العسر والحرج في البناء على معاملة الانجاس معهم لكثرتهم وشدة مخالطتهم وممازجتهم حتى ان اهل بيت واحد بعضهم اثني عشري وبعضهم عامي وللقول بالنجاسة الاخبار الواردة بكفرهم منها ما رواه الكليني عن ابي جعفر ان الله تعالى نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا وما رواه فيه ايضا عن ابي ابرهيم ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخله كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشية وفيه ايضا عن ابي عبد الله نحن من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا الحديث ونظرا الى القسم الثالث في هذه الاخبار استثنى الحلي المستضعف تنزيلا له عليه وبهذا المضمون اخبار كثيرة متحدة المضامين مذكورة في الكافي فيما ورد في تفسير الكفر الذي في الايات واذا ثبت كفرهم ثبت نجاستهم لعموم ما مر من نجاسة الكافر والجواب ان من امعن النظر في الاخبار يجد الكافر فيها تارة مقابلا بالمؤمن كما في هذه الاخبار ومرة مقابلا بالمسلم كما في الاخبار المحددة للاسلام بالشهادتين فان من المعلوم منها ان من لم يشهد بهما خارج عن الاسلام فهو كافر بل مصرح بكفره في عدة منها منها صحيحة حمران بعد قوله والاسلام ما ظهر من قول او فعل مرادا به قول لا اله الا الله محمد رسول الله وفعل الصلوة والصيام ونحوهما قال فخرج بذلك عن الكفر اي ان لم يكن القول والفعل المذكوران فهم داخلون في الكفر وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير بعد قوله لا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال مرادا بالجحود انكار الشهادتين قال فعند ذلك يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر وهي ايضا كثيرة كما انه يجد المؤمن في جملة منها بمعنى من اقر بالشهادتين وقبل الولاية وهي التي اشرنا الى كثرتها متقاربة المضامين وتصرح بكفر مقابله فيما مر عن ابي جعفر وابي عبد الله وابي ابرهيم وغيره مما لم نذكره حذرا الاطالة وفي جملة منها نجده بمعنى من اقر بالشهادتين وصدق بهما ظاهرا وباطنا وفي مقابلة المسلم الذي يشهد بهما ظاهرا ويتصف بشعار المسلمين من الصلوة والصيام والحج وان كان باطنه فاسدا كما في موثقة سماعة قلت لابي عبد الله اخبرني عن الاسلام والايمان اهما مختلفان فقال الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل الحديث وفي صحيحة حمران الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله عز وجل والاسلام ما ظهر من قول وفعل وهو الذي عليه جماعة الناس وحقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح الحديث وهي ايضا كثيرة وجا مستريبة قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويطلق على المسلم بهذا المعنى ايضا الكافر في اخبار المنافقين بل اطلاق الكافر على المنافق شايع ومن المعلوم انه كلما اطلق المؤمن يطلق المسلم ولا عكس فالمسلم يطلق على المعنيين المذكورين للمؤمن وثالثا على مجرد اظهار الشهادتين واقام الصلوة والصيام والحج ونحوها وان كان باطنه منافقا ويتحصل من مجموع ذلك ان للانسان حالات ثلاث احدها حالة الكفر ساذج وهي الجحود وعدم الاعتراف بالشهادتين والاعتراف بهما لكن مع انكار الضروري ومع هذه الحالة لا ريب في جريان جميع احكام الكفر في الدنيا والاخرة الثانية حالة الاسلام ساذج وهي الاعتراف بالشهادتين ظاهرا وباطنا مع قبول الولاية وهو المسلم بالمعنى الاول للمؤمن ومع هذه الحالة لا ريب في جريان جميع احكام الاسلام في الدنيا والاخرة الثالثة حالة اسلام من جهة وحالة كفر من جهة اخرى فيطلق عليه المسلم من جهة والكافر من اخرى وصاحب هذه الحالة فريقان احدهما من اظهر الشهادتين وتلبس بشعار المسلمين من الصلوة والصيام والحج ونحوها وكان في الباطن متصفا بضده ولم يتظاهر بذلك وهو المنافق في النص والعرف وهذا مسلم بالمعنى الثالث من المعاني الثلاثة للمسلم كافر في مقابل

فمن لم يخرج صح

المؤمن بالمعنى الثاني من معنيي المؤمن من غير بعيد جريان حكم الاسلام في الدنيا من طهر المساورة وحل المناكحة والذبيحة والموارثة على
المسلم بهذا المعنى وان جرى حكم التكفير عليه في الآخرة لكونه كافرا من الجهة الاخرى كما افصح عنه لوم النبي ص اسامة بن زيد في قتله
الاعرابي مع اظهاره الشهادتين واعتذار اسامة بان ذلك للخوف فقال له النبي ص هلا شققت عن قلبه وورد في عدة من الاخبار
الاكتفاء به في الاحكام منها ان صحيحة حمران وموثقة سماعة وغيرهما من الاخبار الكثيرة المصرحة بان مبنى جريان احكام الاسلام في
الدنيا على مجرد اظهار الشهادتين وشعار الاسلام من الافعال بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات المذهب ان النبي ص كان يساور
المنافقين وما كان يجتنب منهم لكن قد يتامل في كون ذلك حكما جاريا او كان مختصا باوائل الاسلام لاقتضاء مصلحة قلة المسلمين
يومئذ ذلك وان كان الاظهر من تتبع الآثار الاول والفريق الثاني من اقر بالشهادتين ظاهرا وباطنا وتلبس بالشعار كذلك فهو
مسلم باعتبار كونه مؤمنا بالمعنى الثاني من معنيي المؤمن وقد اشرنا الى استلزام صدقه صدقه وكافر باعتبار كونه في مقابل المؤمن
بالمعنى الاول من معنيي المؤمن الذي هو الشهادتان مع الاقرار بالولاية بناء باعتبار كونه مسلما يجري عليه احكام الاسلام في الدنيا لما علم
من الاخبار ان المساورة والمناكحة والموارثة ليست مبنية على الاقرار بالولاية بل على الاعتراف بالشهادتين واقام الصلوة والصيام والحج
ونحوها اما اعترافا ظاهرا وباطنا والمفروض انه كذلك او ظاهرا خاصة حسبما اشير اليه فالمفروض اولى وباعتبار كونه كافرا يجري
عليه حكم الكفر في الآخرة من الخلود في النار ونحوه ولا يعارض جريان حكم الاسلام عليه في الدنيا ما دل على نجاسة الكافر بتقريب صدق
الكافر عليه ايضا لاختصاصه بالكافر الناشئ بحكم التبادر ولتصريح الاخبار المشار اليها بجري الاحكام المذكورة على هذا الكافر واما
ما تقدم من دليل نجاسة الكافر فغايته العموم لكل كافر او الاطلاق فيخصص او يقيد بهذه الاخبار الموافقة للمشهور مع انه لو كان عموم
نفي جميع افراد الكافر باحد معانيه الثابتة له من مجموع الاخبار مع انه لا عموم فيه اصلا الا ها اما الاخبار المتضمنة لنجاسة الفرق المخصوصة
من اليهود والنصارى او المشركين والاجماعات المنقولة في المقام قطعا لان المعروف فيه الطهارة وسائر احكام الاسلام ومع الغض
عن ملاحظة العموم والخصوص والاطلاق والتقييد اظهر وجوه الجمع بين الاخبار المتضمنة لكفر من لم يقر بالولاية والاخبار المتضمنة لان
حقن الدماء وحل المناكحة والمواريث مبنية على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله مع اقام الصلوة وايتاء الزكوة والصيام هو الحمل
على ارادة ان المعترف بالشهادتين كذلك دون الولاية هو كافر ويجري عليه احكام الاسلام في الدنيا لان المتضمن لكفر من لم يقر
بالولاية ليس فيها الا انه كافر واما الاخبار الاخر فهي مصرحة بان الاحكام المذكورة جارية عليه ومبنية على الشهادتين كما سمعت فاظهر
ما ينسبق الى الذهن في الجمع بينهما ما ذكر مع امكان الجمع ايضا بحمل الكافر المطلق في الاخبار على غير المقر بالولاية على الكفر الاخروي اي لا يكاد
حصول ثوابهم بكلمة الشهادتين وارتكاب بعض العبادات لكن الاول اظهر واولى وعلى هذا لا باس بما في السرائر في توجيه عدم الصلوة على
المخالفين بان المخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا اذ مع كثرة الاخبار المتقدمة بل المتواترة معنى بان من لم يقبل الولاية كافر يقتضي
عدم المخالفة في ذلك وان كان كثرة الاخبار الواردة بان مبنى المناكحة والموارثة وحقن الدماء على الشهادتين يقتضي عدم المخالفة
في ذلك ايضا ولا منافاة بينهما بقي المرتضى لا سند له الا بعض آيات لا دلالة واضحة فيها على مدعاه ولا ينبغي الاتكال في نحو هذا الحكم
العظيم العام البلوى الى نحو هذه الدلالات الضعيفة والاشارات الخفيفة واحسن منها الاستدلال له بما في الحدائق من دعوى دخولهم
في النواصب المجمع على نجاستهم وفيه انه انما يصلح بناء على كون النصب اما بمعنى تقديم الجبت والطاغوت كما في المروي عن المستطرفات ع
الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب وهو
مخالف لما ثبت من ان النصب هو العداوة ولا ملازمة بين تقديمهما ولو لشبهة فاسدة مع العداوة ولذا قال في الفقيه في باب النكاح
ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب او بمعنى بغض شيعتهم لان العامة يبغضونهم وهو مع مخالفته ايضا لما ثبت من معنى الناصب
لا ملازمة ايضا بين مذهب العامة فضلا عن سائر فرق الاسلام بناء على طرد الخلاف مع بغض الشيعة وعداوتهم وعلى كل حال لا
ينبغي التامل في ضعف مقالة المرتضى لظاهر عدم الفرق في احكام الاسلام اثباتا على ما اخترناه ونفيا على مقالة المرتضى ولا يبعد
بالاجماع المركب المستند عليه بالتتبع كما انه لا تفاوت ايضا ظاهرا بين فرق الاسلام المخالفين للاثني عشرية غير المحكوم بكفرهما من الفرق
الثلاث وبعض من تقدم فالخلاف الذي بين المشهور والمرتضى جار في جميعهم وغير مخصوص بطائفة العامة المقدمين للشيخين على
علي ع لما عرفت من ان مدار كفرهم في الاخبار التي يتمسك بها المرتضى على عدم الايمان بالمعنى الاخص الذي هو مخصوص بالفرقة المحقة

الاثني عشرية

الاثني عشرية وورود بعض الاخبار في كفر الزيدية والواقفية وان هؤلاء مع النصاب بمنزلة واحدة ونحو ذلك لا يجدي شيئا في
الخصوصية لهم لورود مثلها في العامة ايضا لكن الاخبار الواردة بان مبنى المناكحة والموارثة ونحوهما على الشهادتين قاضية بالجمع المذكور
فلا يتفاوت بين كل من ورد في حقه انه كافر من فرق الاسلام غير المؤمن قال في الجواهر الا ان يكونوا قد انكروا ضروريا من ضروريات مذهب
الامامية المفروض كونه مذهبا له فان اهل كل مذهب اذا انكر ضروريا من ضروريات مذهبه يكون كافرا لانه في الحقيقة انكار ضروري
الدين اي باعتقاده انتهى وفيه انه هو لم يرتضه لقوله في آخر كلامه انه ايضا لا يخلو من تامل مع انه لا ينبغي التامل فيه لكونه موافقا لما قررناه
سابقا من انقطاع حجة كل فرقة بحصول الضرورية عند اهل تلك الفرقة ولا يثبت بهذا الا كفر الشيعي الاثني عشري الذي يعدل
عن مذهبه الى الزيدية او الواقفية وهذا نلتزم به ولا نتوحش منه كما اذا عدل الى مذهب العامة من تقديم الشيخين ايضا الكفر
هو اخص من المدعى لانه هو كفر الفرقة الزيدية او الواقفية وغيرهما ما عدا العامة بناء على مقالة المرتضى على كل حال وان لم يكن مسبوقا
بالشيعية الاثني عشرية وعدم كفرهم كذلك على المشهور فالخلاف مطرد في سائر فرق المخالفين لعدم التفاوت بينهم في جهة
الكفر اللاحق من جهة فقد الايمان بالمعنى الاخص لا يقال ان الواقفية مثلا لا يتحقق الا بعد الاعتراف بامامة علي ع وبعده الحسن
وبعده الحسين ع هكذا الى موسى بن جعفر ع ومن اعترف بامامة هؤلاء ضروري عنده امامة موسى ع فانكاره بانكار ضروري المذهب
لوضوح ان ضروريتها انما هي عند خصوص من استقر على مذهب الاثني عشرية لا مطلق من يقول بامامة هؤلاء الى موسى ع ومنها

ومن موجبات الكفر سب النبي

ساب النبي ص صرح بكفره بعض المعاصرين كاشف الغطاء بل عن انتصار السيد ان سب النبي ص وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا خلاف
والظاهر ان مراد كل من عده من موجبات الكفر خصوص ما لو وقع من المسلم وفي الجواهر ان الحكم بكفره لا يخلو من تامل اذا فرض عدم
دخوله في الناصب خصوصا في سب غير النبي ص لعدم الدليل الصالح لقطع الاصول والعمومات وما دل على طهارة المسلمين واحتمال
القتل اعم من الكفر انتهى وكلامه الاخير في عدم دلالة القتل حسن لكن السب والشتم لا ينفك عن الشحناء والبغضاء ولو اليسير منها
فيدخل بناء على كون النصب مطلق العداوة لا خصوص منتهاها ولا خصوص المتدين بها في الناصب وعليه فكذلك سب الزهراء او
احد الائمة الاثني عشر ولا باس بادخاله ايضا في الهاتك لحرمة الاسلام الذي هو معترف بايجابه من المسلم الكفر كالقاء المصحف في
القاذورات وتلويث الكعبة فان شخص النبي ص لا يقصر عنهما وكذا سبه وشتمه عن بعض اقسام الهتك والاستخفاف وقد صرح
جماعة في باب الحدود بحصول الارتداد للمسلم بوقوع شيء من ذلك منه بل ظاهرهم الاتفاق عليه واذا كان السبب الموجب للكفر هو
هتك الحرمة والاستخفاف فينبغي ان يقيد بما قيده به بعضهم من كونه قاصدا للاستخفاف به فيما يقع على جهتين ولا يعتبر القصد
فيما يكون نفس الفعل في العرف والعادة اهانة واستخفافا كالتلويث والالقاء في القاذورة وكذلك السب والشتم وكذلك الحكم
ح في سب سائر الانبياء والملائكة ويلحق به القاء الاثني عشري التربة الحسينية ع المتخذة للعناوين المحرمة كالسجود عليها او التسبيح
بها او الاستشفاء منها في القاذورات وتلويثها واما وجه حصول الكفر بذلك فهو ان الظاهر من الاستهزاء والاستخفاف عدم
الاعتقاد بجلالة المستهزئ مع ان جلالته ضروري الاسلام فهو منكر الضروري بالفعل والمدار في الكفر والاسلام العقيدة فكل
ما يكشف عنها في العرف والعادة من قول او فعل هو معتبر ح فعل ما هو استخفاف في العادة بحكم القول الذي اعتقد ان لا حرمة
لهذا وان اختلفت عباراتهم في الامثلة من الاستخفاف بالله والرسول وكل نبي والائمة ع ايضا او والملائكة او والكعبة او والقرآن
او وبالتربة الحسينية او والضرائح المقدسة والمشاهد المشرفة والاظهر ما اشير اليه من الاستخفاف بكل ما كان تعظيمه ضروريا
في الفرقة التي منها المستخف فان كان من سائر المسلمين فاستخفافه بكل ما يكون وجوب تعظيمه ضروري الاسلام كالباري والرسول
وسائر الانبياء والملائكة والكعبة والقرآن ومشهد النبي وضريحه المقدس ص وقبور سائر الانبياء المعلومة وان كان من فرقة الاثني
عشرية فبجميع الائمة الاثني عشر وقبورهم وضرائحهم ومشاهدهم ومنها التربة الحسينية المباركة المتخذة بعنوان التعظيم وفي جملة من
العبارات ما يعطي ان الاستخفاف في نفسه كفر لا من حيث كشفه فهو سبب لا كاشف عن السبب واقامة الدليل على كليته واقامة الدليل
على كليته لا يخلو من الاشكال نعم الاستخفاف بالله وبالرسول ص لا يبعد دعوى كونه في عرف الشارع او المتشرعة كفرا بها وعليه فكذلك
الاستخفاف من الاثني عشري بسائر الائمة الاثني عشر ومنها المرتد وهو الذي كفر بالرجوع والعدول قولا او فعلا الا في العرف
على عدم الاعتقاد او الاعتناء باسلامه الحقيقي او الحكمي الحاصل بالتبعية وانعقاد النطفة والغرض هنا لهذا القسم ليس باعتبار كفره

فانه لا اشكال

فانه لا اشكال ولا تردد فيه وانما هو لاجل النظر والتردد فى كيفية كفره انه مما يمكن زواله وتبدله بالاسلام ام لا وهو قسمان فان الاسلام المعدول عنه اما فطرى له وخلقة وولادته عليه او انه ملة مستحدثة اختارها كاليهودى اذا اسلم ثم تهود ثانيا والاول مرتد فطرى والثانى ملى والثانى لا خلاف فى ان كفره قابل للارتفاع والتبدل بالاسلام بالتوبة ويجرى عليه بعدها جميع احكام الاسلام و اما القسم الاول فمحل خلاف والمنسوب الى المشهور فيه عدم امكان ارتفاعه متى حصل وعن الشهيدين وبعض كتب الفاضل ارتفاعه بالتوبة ويجرى عليه بعدها جميع احكام الاسلام واما القسم الاول فمحل خلاف والمنسوب الى المشهور فيه عدم امكان ارتفاعه متى حصل وعن الشهيدين وبعض كتب الفاضل ارتفاعه بالتوبة والرجوع الى الاعتراف بما انكره وهو مختار جدى العلامة والكلام فيه يقع فى ثلاثة مواضع احدها فى موضوع المرتد الفطرى وفى كلام جملة انه من انعقدت نطفته حين اسلام ابويه او احدهما كما فى مواد الكشف وحدود المسالك وغيرهما وظاهر ذلك تحققه به وان ارتد بعد ذلك الابوان قبل ولادته او بعدها قبل بلوغه وفى بعض العبارات انه من ولد حال اسلام ابويه او احدهما كما فى عبارة كتاب المرتد من المبسوط وحدود الشرايع وغيرهما وحكاه فى الجواهر عن المحدث الجزائرى ولا يخفى ان الجزم بحال انعقاد النطفة غير موجود فى نصوص الباب لانها ما بين التعبير بالارتداد عن الاسلام او الدين كقوله فى صحيحة ابن مسلم من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته و يقسم ما ترك على ولده المنزلة على المرتد الفطرى وغيره او التعبير بالولادة كصحيحة الحسين بن سعيد رجل ولد على فطرة الاسلام وفى مرفوعة عثمان من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه وغيرهما وكان معتبر الانعقاد على حال اسلام الابوين او احدهما ناظر الى ما يفيده الاخبار من الاعتناء بحال الحمل فى الاسلام والكفر كما يدل عليه نص الحامل الذمية اذا ماتت وفى بطنها حمل من مسلم انها تدفن فى مقابر المسلمين مراعاة لاسلام ما فى بطنها ويستدبر بها القبلة مراعاة لاستقبال الولد فليكن المراد من قوله ولد على الاسلام انه صار ولدا وصيرورته هى انعقاد النطفة لانه مبدء نشو الادمى ومن هنا فسر الفطرى فى المسالك بانه من ولد على الفطرة ومع ذلك قال بان انعقد حال اسلام احد ابويه وعلى كل حال الاظهر الاعتبار فى تحقق الارتداد الفطرى بحال الانعقاد لتبعية الحمل فى الاسلام صرح بها فى المبسوط فى موضعين فى اللقطة وكتاب المرتد بل فى اولهما حكى الاجماع عليه مرة وعدم الخلاف اخرى وبالجملة معاملة حمل المسلم مقطوع بها فى كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فى مواردها التى منها دفن الحامل الذمية واذا ثبت الحكم عليه بالاسلام فليكن هو الملحوظ فى تحقق الفطرة لا ناطته بالرجوع عن اسلام فطرى فى اخبار الولادة محمولة على ما ذكر من التعبير ورده ولدا والملاقى للولد على الحمل شايع حتى ان الشيخ استدل على تبعية الحمل اسلام ابويه باية واتبعتهم ذريتهم بايمان وصدق الذرية بصدق الولد كما لا يخفى والاعتبار ايضا يساعد الاناطة بالانعقاد فان اختصاص هذا القسم من الكافر بمزيد العقوبة والتبعيد عن العفو انما هو لتركه الاسلام مع كونه عريقا فيه وهو الذى اتبه من اسلافه والسراية من الابوين عند التخلق منه بانعقاد النطفة لكن فى الكشف فى باب الارث اعتبر مع الانعقاد على الاسلام ان يصف هو الاسلام بعد بلوغه معللا بتنصيصهم على ان من ولد على الفطرة فبلغ فابى الاسلام استتيب لا كما ذكره من تنصيصهم بذلك فان الشيخ فى المبسوط فى اللقطة وفى كتاب المرتد وكذا المحقق فى الشرايع والفاضل فى القواعد والاردبيلى فى المجمع فى باب الحدود وصرحوا بان المرتد مطلقا عن فطرة او ملة ولده ان كان قبل ارتداده فهو بحكم المسلم وعلله فى المسالك بانه لانعقاده تابعا لابويه فى الاسلام ويستصحب حكمه ولو ارتد الابوان بعد ذلك انتهى ثم ان بلغ واظهر الاسلام فلا بحث وان اظهر الكفر استتيب فان تاب والا قتل وتقريبها على ما فى الكشف من التنصيص المذكور واضح فانه لو كان الانعقاد كافيا فى تحقق الارتداد الفطرى لا مقتضى ان ولد المرتد عن فطرة او ملة اذا انعقد قبل ارتداده وبلغ واظهر الكفر ان يقتل ولا تقبل توبته بناء على عدم قبول توبة المرتد الفطرى كما اعترف هؤلاء كغيرهم بذلك فى مقابل الاسكافى فى الجمع بين حكمهم هذا مع تفسيرهم المرتد الفطرى بمن انعقد حال اسلام احد ابويه بكون مرادهم الانعقاد عليه مع اتصال اسلامه الحاصل من الانعقاد باسلامه الحقيقى الاستقلالى بعد بلوغه فالمرتد الفطرى هو المرتد عن اسلام مستمر من حال الفطرة فان لم يتصل بذلك بل بلغ مظهرا للكفر لم يكن كفره ارتدادا فطريا وقضيته هذا ان ولد المسلمين مطلقا ولو اسلاما عن فطرة اذا بلغ كافرا استتيب كما اعترف به فى حدود الكشف وح معنى الارتداد الفطرى الرجوع عن الاسلام الفطرى قلت لو كان هذا الحكم لولد المرتد متعينا لم يكن بد من اعتبار ما ذكره فى الكشف فى تحقق الارتداد الفطرى لكنه فى حيز المنع اذ هو ليس بمجمع عليه وان ظهر من الاردبيلى

معاملة المسلم ح

دعوى عدم الخلاف فيه لكنها غير مسموعة لتصريح الفاضل فى التذكرة بان من كان حين العلوق احد ابويه مسلما فاذا بلغ ووصف الكفر فهو مرتد عن فطرة يقتل ولا يستتاب وفى المسالك بعد ان حكى عن الشرايع وغيره ما تقدم من استتابة ولد المرتد مطلقا اعترض عليه بانه مخالف لقاعدة المرتد الفطرى ثم قال وفاقا على ما اوجب لعدوله عن ذلك ولو قيل يلحقه حكم المرتد عن فطرة كان وجها ثم استظهر ما استوجهه هو من عبارة الدروس ايضا وهذا صريح منه فى عدم اعتقاده بالاجماع على الحكم ولو كان الامر على ما ادعاه فى المجمع لم يكن يخفى على مثل الفاضل وشيخنا الشهيد موارد الوفاق والخلاف واما النصوص فالتصريح باناطة وجوب القتل الذى فى معنى عدم قبول التوبة هنا بالولادة على الفطرة موجود فيها ففى صحيحة الحسين بن سعيد رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك لا يستتاب وفى مرفوعة عثمان بن عيسى انما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه وكذا فى غيرهما وهو كاف فى الاستناد لترتب حكم الفطرى على من انعقد على الفطرة ثم كفر بعد بلوغه سواء كان مظهرا للاسلام قبله ام لا وما يدعى ظهوره فى كون الارتداد عن اسلام اعتقادى استقلالى والتبعى ليس بذلك فليفرض بلوغه مظهرا للاسلام او لا ثم الكفر حتى تجمع ذلك كما هو حاصل ما فى المجمع مدفوع بان هذا الظهور فى بعض ما ادعى ممنوع مثل صحيحة على بن جعفر سالته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب قلت فان تاب والا قتل لصحة اطلاق المسلم عليه قطعا قبل البلوغ وان كان للتبعية ويصدق التنصر ايضا قطعا بتهاون بذلك قبل ان يظهر الاسلام فان لم يكن هذا الاطلاق هو ظاهر الحديث فليس التقييد بوقوع التنصر بعد اظهاره للاسلام بالغا وكاملا ظاهرا منه قطعا ومثل موثق عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله بين ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه لصحة اطلاق المسلم والاسلام بالتبعية المتحققة بالانعقاد والولادة كما ذكر ومعه يطلق الارتداد عن الاسلام على الكفر الصادر بعد البلوغ وكذا جحد النبوة فان الظهور فى خصوص وقوع الجحد بعد الاعتراف فى حال البلوغ الا ان يكون لما قالوه من ان الجحود فى الاصل هو الانكار بعد الاقرار لكنه غير ملحوظ فى كثير من موارد استعمالاته فتامل ومثلهما حسنة محمد بن قيس من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد الاسلام فلا توبة له وقد وجب قتله الحديث المنزل عند الاصحاب على المرتد الفطرى وفى بعضها ان سلم الظهور كالمروى عن ابن عباس ان النبى ص قال من بدل دينه فاقتلوه المحمول عند الاصحاب على الفطرى بتقريب ان قوله بدل دينه منصرف الى الرجوع عن الدين الاعتقادى الذى يدين به دون الحكمى التبعى وقريب منه صحيح ابن مسلم من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده المنزل على المرتد الفطرى عندهم بدعوى ان قوله كفر بما انزل على محمد بعد اسلامه ظاهر فى اسلامه الاعترافى بما انزل على محمد ص دون التبعى الحكمى فنحو هذا على تقدير تسليم كونه ظهورا معتبرا فيما ذكر لا يوجب تقييد ما اوجب القتل بمجرد تحقق الفطرة والكفر بعدها ما سمعت اذ ليس منه من موجبات التقييد شىء ولا مفهوم له ينافى منطوق ما ذكر بوجه ضرورة عدم المنافاة بين ان يقتل هذا ويقتل ذاك ايضا وعلى تقدير تسليم ظهور بعض ما سمعت ظهوره لا يقيد به ايضا ما سمعته من صحيح حسين ومرفوعة عثمان وما ضاهاهما والخطب لا فظع ما حكم به فى كشف اللثام من تحقق الارتداد الفطرى بمجرد الحكم على الطفل بالاسلام تبعى ولو غير فطرى كمن انعقد وولد حال كفر ابويه ثم اسلم احدهما قبل بلوغه زمانا فبلغ واظهر الاسلام ثم كفر فحكم عليه بانه مرتد فطرى قال فى باب الارث اما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان انعقد حال اسلام احد ابويه او اسلم احد ابويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد فتقسم تركته حين ارتداده وتبين زوجته الخ مع ان كون الكفر الارتدادى عن اسلام فطرى معتبر فى النص والفتوى فى تحقق المرتد الفطرى لا محالة وغاية قضية كلام الشيخ ومن تقدم اعتبار وصف الاسلام بالغا مضافا الى الانعقاد او الولادة على فطرة الاسلام ويزيد غرابة هذه الدعوى منه تفسيره المرتد الفطرى فى باب الحدود بقوله والمراد منه من لم يحكم بكفره قط لاسلام ابويه او احدهما حين ولد ووصفه الاسلام حين بلغ انتهى ومن انعقد وولد حال كفر ابويه حكم بكفره تبعا لابويه وان اسلما او احدهما بعده قبل بلوغه ووصف الاسلام بالغا فهو محكوم بكفره من حين الانعقاد الى زمان اسلام ابويه او احدهما فكيف دخل فى المرتد الفطرى بموجب تفسيره هذا وتلخص مما ذكر ان الاقوى فى ولد المرتد المنعقد قبل الردة اذا بلغ مظهرا للكفر وجوب قتله من غير استتابته وكذا ولد كل مسلمين وان كان الاحوط الاستتابة ما لم يصف الاسلام بالغا قبل اظهار الكفر ثم ان ارتد ابواه بعد انعقاده على فطرة

الاسلام قبل الولادة او بعدها قبل البلوغ لا يخرج بذلك الولد المنعقد على الفطرة عن الاسلام الثابت له بالانعقاد واما تبعيته ولد
الكافرين لابويه في الكفر فانما هي حيث لم يكن متشبثا بالاسلام واما اذا انعقدت نطفته ولد المرتد حال كفر الابوين ارتدادا فطريا
كان ومليا وكذا لو كان كفرا اصليا لا ارتدادا فاحكم بكفره بتبعية ابويه فان اسلم احدهما بعد الانعقاد قبل الولادة او بعدها
قبل البلوغ تبعه ايضا في الاسلام ويبقى هو على حكم الاسلام وان ارتد ابواه الى ان يبلغ فان اظهر الاسلام انتقل من الاسلام الحكمي التبعي الى
الاسلام الاستقلالي الاعتقادي الحقيقي وان ارتد بعد ذلك كان مرتدا مليا في الاقوى وكذا ان بلغ مظهرا للكفر لعدم تحقق فطرة الاسلام
له الموضع الثاني في تحرير الاقوال فيه والمحكي ثلثة احدها عدم ارتفاع كفره الثابت بارتداده بوجه وهو منسوب الى المشهور وثانيها
ارتفاعه من جميع الوجوه بالتوبة والاعتراف بضد السابق لو كان انكارا وجحودا كالملي وهو محكي عن الاسكافي موافقا للعامة وقواه
في المسالك دليلا لكن لم يتبعد المشهور مذهبا وظاهر الاصحاب الاتفاق على خلاف الاسكافي بالتفصيل بين المرتد الملي بالحكم بقبول
توبته وارتفاع كفره بها والمرتد الفطري بالحكم بعدم قبول توبته وعدم ارتفاع كفره بها وانما الخلاف بينهم واقع في عدم الارتفاع
في الفطري بالمرة وبقاء جميع احكام الكفر فيه مع التوبة او الارتفاع بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ظاهرهم الوفاق على بقاء
احكام ثلثة من احكام الكفر وعدم ارتفاعها بالتوبة وجوب قتله وبينونة زوجته وقسمة ماله بين ورثته وان احتمل الاردبيلي
في المجمع في بعضها الارتفاع ايضا لكنه في غير محله واما التردد في غيرها من الاحكام كالنجاسة وفساد عباداته وعدم اكل ذبيحته فعن
المشهور عدم القبول بالنسبة اليها والحكم بعدم تاثير التوبة والرجوع عن الكفر في حقه شيئا بل ربما استظهر منهم العموم لعقوبة
الخلود في النار ايضا وعن الشهيدين وجماعة الحكم بالقبول بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة مطلقا وهو المحكي عن جدي العلامة و
قبل توبته تفصيل باطنا لا ظاهرا وفيه اجمال من حيث المراد بالظاهر والباطن بل يوجد الاختلاف في عد بعض الاحكام من الظاهر
او الباطن في العبارات وبالجملة يحتمل ارادة العذاب الاخروي من القبول باطنا ويحتمل ذلك مع صحة عباداته ايضا ويحتمل مع ذلك
ان يعكك ايضا اثار مالم يجتنان من الاحكام كالنجاسة فيحكم بارتفاعها عنه من بدنه لاجل صحة صلوته التي لا تتعلق للغير فيها وعدم ارتفاعها
منه لاجل مساورة الغير فلا يجوز مساورته برطوبته واصل التفصيل في قبول التوبة بين الظاهر والباطن كانه ناش من شيخنا الشهيد
الثاني وكلامه في الروضة يفيد ان قبولها الباطني عبارة عن صحة التوبة عند الله مرادا بها دفع العقوبة الاخروية وصحة عباداته
من حيثية شرطية الاسلام فيها وصحة معاملاته المتوقفة على الاسلام وطهارة بدنه وفي الجواهر امكن تحصيل الاجماع على خلاف هذا
التفصيل مع انه في اخر كلامه نوى قبول توبته باطنا بالنسبة اليه نفسه لا غيره ومحصله التفصيل بين الظاهر والباطن وهذا يدل
على ان اصل التفصيل بينهما لم يعتبر عنده مخالفا للاجماع بل خصوص الكيفية التي في الروضة الموضع الثالث في دليل الاقوال والترجيح
بينها وعمدة ما للمشهور امران احدهما استصحاب الكفر الثابت بارتداده يقينا واستصحاب احكامه فلا يحكم بارتفاع شيء منها
بعد التوبة والاعتراف بالضد وثانيهما عموم المستفيضة الواردة في حق المرتد الفطري بدعوى استفادة ان لا توبة له اصلا منها
كقول علي عليه السلام لعامله فيما كتب اليه اما ما كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد على
الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه الحديث وللاسكافي عمومات التوبة وعمدة ما للثالث ايضا امران احدهما عمومات
التوبة مع صرف عدم قبول التوبة في المستفيضة المذكورة الى عدم قبولها مثل الملي بقرينة التقابل فيه فتخصيصه بالاحكام
الثلاثة كما هو ظاهر موثق عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك
وامراته بائنة يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امراته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الحاكم ان يقتله ولا يستتيبه
وكذلك في غيره من الاخبار المومي اليها وثانيهما صدق المسلم بالاعتراف بضد السابق مع التوبة وهي تحقق التمدن فيستلزم
جريان احكامه خرج الثلاثة بالنص المصرح بها فعدم قبول التوبة الذي فيه مصروف الى خصوصها ومستند التفصيل بين
الظاهر والباطن الجمع بذلك بين ما ورد بقبول التوبة مطلقا وبين ما ورد بعدم قبول توبة المرتد الفطري والجمع بين عموم
الامر بالاسلام والتكليف بنحو الصلوة والصيام والحج ونحوها القاضيان بصحة ما يفعله من ذلك والا كان تكليفا بما لا يطاق
وبين ما دل على عدم قبول توبته القاضي ببقاء الكفر الحاصل بالارتداد المستلزم لعدم صحة ما يفعله ولعل الاقوى في النظر
هو القول الثاني لوجوه ثلاثة الاول حكم العقل القاطع بان التوحيد محبوب في جميع الاحوال التي منها الحال المفروض وكذا

الندم على المعصية وهو مقتض للامر به والمفروض انه لا مانع الا من قبل الباري بعدم قبوله فليكونا مقبولين وقد تنبه لذلك في
الجواهر لكنه جعله مؤيدا ثم عثرت على الاردبيلي مستدلا به في كلمات له واذا حكم العقل كذلك فلا يؤخذ بظاهر ما يدل
على خلافه ان تم بل لا بد من صرفه ان دل ولا منافاة بينه وبين عدم ارتفاع بعض احكام الكفر والمعصية السابقة كما في كثير من
موارد التوبة منها التوبة عن افطار صوم رمضان لا يرتفع بها الكفارة والمتيقن من اثار قبول التوبة دفع العقوبة الاخروية
تقتضي تحقق الاسلام ان ما كان من احكام الكفر مرتبا على حدوثه كالقتل وانفساخ نكاح الزوجة لانتفاء الكفاية وانتقال
المال الى الوارث لصيرورته بوجوب القتل بمنزلة الميت لا يتبدل وما كان منها اثرا مدار عنوان الكافر والمسلم كالنجاسة وعدم
اكل الذبيحة وقبول العبادة يتبدل اذ بالاعتراف والندم يكون صادقا عليه المسلم وبحكم التضاد ينتفي عنه صدق الكافر كما
تسمعه في بيان عدم جريان الاستصحاب هنا الوجه الثاني بعد الغض عن حكم العقل عمومات الامر بالاسلام من نحو قوله تعالى
اسلموا لربكم وقوله وامرنا لنسلم لرب العالمين وقوله ولا يرضى لعباده الكفر الى غير ذلك مما في الكتاب والسنة وكذلك عمومات
التوبة نحو قوله توبوا الى الله جميعا وقوله يقبل التوبة عن عباده وقوله يحب التوابين وقوله الا من تاب وعمل صالحا الى غيرها مما لا
يعتد في الكتاب والسنة فانها قاضية باصالة الرجوع بها القاضية بقبولها في المقام شمول العام لافراده فليس الا دعوى المخصص
هنا والظاهر انه غاية مدعى الخصم دون انكار العموم والمخصص في المقام ليس الا المستفيضة المشار اليها والجواب عنها اولا بعدم
الدلالة على عدم قبول التوبة وعدم صيرورته مسلما اذا اسلم وتاب لان الذي فيها ان الحاكم لا يستتيبه بل يقتله ويقسم ماله بين
ورثته وتبين زوجته يوم ارتد بخلاف الملي فانه يستتاب فاذا تاب لم يقتل كما في موثق الساباطي كل مسلم بين مسلمين ارتد
عن الاسلام المتقدم وهذا لا ينافي قبول التوبة والاسلام الذي هو مقتضى العموم لان الاستتابة التي في الملي لاجل استكشاف
حاله انه يتوب ام لا حتى يتبين انه يقتل ام لا يقتل والا فهو مامور بالتوبة ولو عند نفسه من غير استتابة والفطري حيث انه
يقتل على كل حال لا استكشاف فيه فلذا لا يستتيبه الحاكم وهذا لا ينافي انه اذا تاب واسلم قبلا واما نقل المال فهو من توابع
قتله اذ جعله الشارع بايجاب قتله على كل حال من الاموات فترتب عليه نقل المال بقاعدة الارث فهو ايضا غير مناف لقبول
توبته واسلامه وكذلك بينونة الزوجة لانها من احكام حدوث الكفر لا دوامه ولذا ينفسخ في الملي ايضا بمجرد الارتداد
واما نفس ايجاب القتل فعدم منافاته اولى فانه ساب النبي يقتل وان كان مليا بل يجب عليه التوبة من كفره وان قتل وملخص
الكلام ان قوله لا يستتاب ليس استكشافا فان الفطري لا يستكشف فلا يستتاب كما هو في اشد الظهور من قول علي عليه السلام لعامله في
المرفوعة المتقدمة وفي صحيح علي بن جعفر سالته عن مسلم ارتد قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال
يستتاب فان رجع والا قتل المحمول اوله على الفطري الى غيرهما من النصوص وثانيا ان سلمنا دلالته على انه من جهة عدم قبول توبته
شمول عدم قبول التوبة بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة الذي هو محل البحث انما هو بنحو العموم او الاطلاق الراجع اليه وهو
معارض بعمومات قبول التوبة ودفع المعارضة بينهما يحصل باحد امرين احدهما ابقاء عموم التوبة وتخصيص عدم القبول في هذه
النصوص بالاحكام الثلاثة التي لا خلاف في عدم قبول التوبة بالنسبة اليها وعلى هذا يتم القول الثاني المحكي عن الشهيدين
وثانيهما ابقاء عدم القبول في هذه النصوص على عمومه وتخصيص عموم التوبة بغير المرتد الفطري وعلى هذا يتم القبول المعروف وليس
الثاني اولى من الاول وان ادعى في الجواهر اولويته مدعيا اعتضاده بالاستصحاب والاجماع المحكي عن حدود الخلاف ومواريث
الكشف وقول ابي جعفر عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله
وبانت منه امراته ويقسم ما ترك على ولده المعلوم ارادة الفطري منه ومرسل عثمان بن عيسى من شك في الله بعد مولده على الفطرة
لم يفئ الى خير ابدا اذ لا ريب في كون الطهارة وقبول الاعمال خيرا وباشعار عدم قبول توبته في سائر احكامه الظاهرة من قتله وقسمة امواله
وبينونة زوجته بجريانه مجرى الكافرين في سائر احكامهم التي منها النجاسة بل امرهما في الجميع نظر اما الاستصحاب فلتغير الموضوع
فانه بارتداده صار كافرا لانكار الوحدانية او الرسالة او ضروري الاسلام مثلا واذا ندم على انكاره واستغفر واعترف بما انكر لا يبقى
معه خلل في الاعتقادات ولا في الاقوال والافعال فيكون الحالة المضادة للكفر فيه حاصلة فلا يصدق عليه الان انه كافر قطعا لان حقيقة
الكفر الخلل المذكور بل يصدق انه كان كافرا واما الاجماع فمع معارضته بما في المسالك من التصريح بكون خروجه عن كونه مكلفا بالاسلام

لاجل الترتيب على انه
من جهة عدم قبول
توبته بل في مقابل
الملي الذي يستتاب

بالملة بالاجماع مؤيدا بنفي الشك عنه في مجمع البرهان وغيره ومساعدا عليه بالتتبع معقده في كل من الكتابين المحكي عنهما مثل ما هو متن النص المشار اليه ظاهر في ارادة عدم القبول بالنسبة الى القتل في مقابلة الملي كما لا يخفى على من راجع عبارتهما ولا اقل من احتماله و كذا الصحيح ظاهر فيما ذكر ومرسل عثمان محمول على انه خشيان نفسه يقتل ولو وجد تائبا وماله ينتقل منه فلم يقل له خير يرجع اليه و ظهور جريان الاحكام في ارادة كونه باقيا على كفره يجري باقي احكام الكافر عليه من سبك تلك النصوص ممنوع جدا بل الظاهر منها هو ما ذكرناه واذا لم يثبت المرجح لاحد التخصيصين فلا يثبت التخصيص بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة ويعود حاصل الاخبار الى ما يوافق القول المحكي عن الشهيد بن مع انا نقول المرجح لعموم الامر بالتوبة والاسلام لكثرة ما يدل عليه من الكتاب والسنة بوجه يكاد لا يحصى هذا مستلزم لاوضحية سند ما يدل عليه اذ يوجد فيه مع هذه الكثرة من الصحاح ما شاء الله وموافقته للكتاب و الاعتبار العقلي والتواتر له لا لله على شمول المحل البحث من المرتد لوضوح عمومه له وهذه النصوص ان لم تكن ظاهرة في ارادة عدم قبول التوبة بالنسبة الى الاحكام الثلاثة فلا اقل من ارادة عمومه لجميع الاحكام في الظهور بمرتبته ظهور عموم التوبة لمحل الفرض قطعا

الوجه الثالث ان ما يستند اليه لعدم قبول توبة المرتد الفطري هو هذه المستفيضة المذكورة بتقريب ظهور عموم عدم قبول التوبة المستفاد منها وهو معارضة بظاهر ادلة التكاليف لغيره من الصلوة والصيام والحج وغيرها لشمولها كل مكلف ولو المرتد التائب بل ظاهرهم الوفاق على عدم سقوط التكليف عنه وقد صرح في الروضة بالاجماع عليه مؤيدا بنفي غير واحد عنه الريب وان امكن في الجواهر منعه لكنه في غير محله ومناف للاعتبار ايضا لانه كثيرا ما لا يقتل وربما يعيش مائة سنة او ترى انه يبقى كالبهيمة بلا صيام من غير ان يكلف بشيء وقد قال ايحسب الانسان ان يترك سدى وظاهر توجه الامر امكان المامور به لا ما كان ممتنعا ولو بسوء الاختيار وان فرضنا صحة تكليفه فانه خلاف الظاهر لان تكليف الممتنع بالاختيار صوري لتسجيل العقاب عليه بل حمل تلك الاوامر بالنسبة الى المرتد على ذلك ممتنع لانه خطاب واحد متعلق بالجميع لا يستعمل في معنيين وامكان المامور به بتلك الاوامر متوقف على قبول الاسلام لكونه شرطا في صحة العبادات ويزيد شرطيته للصلوة باعتبار اشتراط طهارة بدن المصلي واذ تعارض الظاهران يبقى عموم اوامر الاسلام والتوبة بالنسبة اليه سليما عن المعارض وتوجه الامر هو في نفسه ظاهر في القبول بل بما فيه عدم القبول ودعوى ان غاية ما يقتضيه توقف صحة العبادة هو تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة العبادة او هي مع الطهارة بالنسبة الى مثل صلوته دون تحقق الاسلام او الطهارة مطلقا كما اعترض به في الجواهر واستجود فيه بكلام الروضة مدفوعة بانه خلاف ظاهر ادلة شرطيتهما فان ظاهرها اشتراط الاسلام المطلق والطهارة المطلقة وهذا مما لا ينبغي التامل فيه وان كان هذا هو مستند القائل بالقبول باطنا مرادا بالباطن ذلك كما يظهر من كلام شيخنا في الروضة وغيره فيندفع المقالة ايضا بما ذكر ومن تضاعيف الكلام تبين جميع ما يمكن استناد الخصم اليه في دعوى بقاء المرتد الفطري على الكفر الارتدادي من جميع الوجوه وعدم تبدل شيء من احكامه بالمرة التي هي في غاية من الغرابة عقلا ونقلا لمخالفته بمجرد ورود عدم استتابته العمومات العقلية والنقلية من عمومات مطلوبية الاسلام ومحبوبية الندم على جراءة المعصية وتحمل تكلفات باردة والتزامات فاسدة من تكليف الممتنع بالاختيار وسقوط التكليف عن العاقل المختار ومنه يعرف ما في حدود الجواهر حيث اعترف بان منشاء القول بعدم القبول هو ذلك ليس الا وان المدار ترجيح ما جاء في خصوص الفطري من نفي التوبة في غير واحد من النصوص او ما جاء من عموم التوبة ومع ذلك رجح الاول قال وان لم يكن الترجيح له للشهرة المحكية وغيرها فلا اقل من الشك والاصل يقتضي عدم القبول انتهى فانه مع الغض عما فيه مما لا يخفى بالنظر فيما تقدم كانه لم ينظر في جعله الاصل عدم قبول التوبة الى قاعدة لطف الباري المتاصل بالعقل و النقل ومن شدة غرابة هذه المقالة للقائل ان يدعي ان ما يوجد من نسبة عدم قبول توبة المرتد الفطري الى معروف الاصحاب المراد منه المقابلة به لخلاف الاسكافي الموافق لاكثر العامة كابي حنيفة والشافعي ومالك من عدم الفرق بين الفطري والملي في الاستتابة وقبول التوبة كلية اذ بان فالخلاف المحقق في المسئلة هو ذلك والمسئلة ذات قولين لا ازيد وما يوجد من القول بان توبته تقبل باطنا لا ظاهرا ليس قولا اخر وانما هو مفصح عن حقيقة القول المعروف المقابل للاسكافي والعامة بانه تقبل توبته بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة فعبر عن الثلاثة بالظاهر وعما عداه بالباطن وعلى كل حال فقبول توبته بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة عندي من الواضحات التي لا ينبغي للفقيه التامل فيه بعد امعان النظر فيما ذكرناه ومضافا الى ما رواه محمد بن مسلم و

ولعلها صحيحة قال من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته في ايمانه فتنة فكفر ثم تاب وامن قال يحسب له كل عمل صالح في ايمانه ولا يبطل منه شيء لا لعموم العمل في ايمانه ايمانه الاول والثاني لامكان دعوى ظهوره في السؤال والجواب عن العمل الواقع في الايمان الاول بل لدعوى عموم فرض السؤال للارتداد الملي والفطري مع ظهور التقرير في الجواب لما فرضه السائل من قوله ثم تاب وامن و عدم الانكار منه لذلك بوجه ولو لم يكن ايمانه الثاني مقبولا لانكر عليه قوله ثم تاب وامن اليه واستثنى في كشف الغطاء من المرتد الفطري الذي لا تقبل توبته من كان ارتداده بانكار الضروري لعروض شبهة له مع دخوله في اسم المسلمين كالجبرية والمفوضة وطوائف الصوفية ونحوهم وتبعه في الجواهر معترضا بانه خلاف صريح الشرائع او ظاهره بل ظاهر اطلاق الباقين قال للشك في شمول ادلة الفطرية لهم فيبقى عمومات التوبة بحالها انتهى وفيه ان التشكيك هذا بدوي لا عبرة به والظاهر كون المدار على طرو العنوان الكفرية وذلك واضح في بعض نصوص الباب خصوصا نحو مرسل عثمان بن عيسى من شك في دينه بعد تولده على الفطرة لم يرجع الى خير ابدا

تكملة حيث انه وقع الخلاف في نجاسة ولد الزنا وطهارته ووقع التصريح ممن قال بنجاسته بانه كافر ناسب التعرض له هنا في فرق الكفار فنقول حكي عن الصدوق انه قال في الفقيه لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك وهذا كالتصريح بنجاسته وفي المختلف نسبها الى جماعة وحيث ان الانسان النجس العين لم يعهد في الشريعة غير الكافر فيظهر منه دعوى كون ولد الزنا كافرا كما صرح به الحلي حيث قال في الرد على الشيخ في مسئلة الصلوة على ميته ان ولد الزنا قد ثبت كفره بالادلة بلا خلاف بيننا و لعله هو المراد مما في المعتبر من دعوى بعض الاصحاب الاجماع على ذلك وفي جواب الفاضل عما سئله الشريف بن سنان المرتضى ادعى الاجماع عليه والمعروف من مذهب الاصحاب انه مسلم طاهر وهو المختار للاصل والعموم من غير مخرج سوى نصوص ادعى دلالتها على كفره ونجاسته وهي لا تدل عليهما منها اخبار النهي عن سؤره كمرسل الوشاء عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي و النصراني والمشرك وتقريب الاستدلال به كما قيل ان ذكر الانجاس المعلومة فيه دليل ارادة الكراهة التحريمية ولعل الاولى في التقريب ان يقال حمل الكراهة فيه على التنزيهية متعذر لوجود المشرك فيه وعلى مطلق المرجوحية تجوز مع نقصان فائدة البيان لاحتمال كل مما عد فيه للحرمة والتنزه واما اذا حمل على التحريمية فهو تجوز لكن مع تمامية الفائدة فليحمل عليه والجواب امكان التجوز في السؤر بحمله على فضلة الطعام والحكم بكراهة فضلة طعام هؤلاء جميعا من حيث كونها فضلتهم حتى اذا كانت يابسة تام الفائدة وح لا ينافيه نجاسة بعضهم فاذا كان السؤر مايعا او ملاقيا برطوبة احدهم يحرم الفضلة لان المقصود بالبيان الكراهة الذاتية ولا ينافيها الحرمة العارضية وكاخبار النهي عن غسالة الحمام معللا بان فيها غسالة ولد الزنا ووقعها بالاستدلال رواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء لعدم ذكر مميز ولد الزنا فيها من الانجاس ليكون قابلا لتعليل النهي به كغيرها من نصوص غسالة الحمام فلو لم يكن سؤره نجسا لم يتوجه التعليل اصلا والجواب انه انما لو كان النهي تحريميا وهنا ليس للتحريم بقرينة جعل المنتهى الى سبعة اباء فان النجاسة الظاهرية لا وجه لتعديها الى الطبقة الواحدة فضلا عن السبعة ومارواه حمزة بن احمد وفيه لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم والتقريب ايضا تعليل النهي بغسالته والجواب ايضا انه انما لو كان تحريميا وبناء على تقديم الاصل على الظاهر في غسالة الحمام النهي مصروف الى التنزيه فلا يتم بل لا يتم ايضا على تقدير حمله على الحقيقة من التحريم لكفاية ذكر الناصب المعلوم النجاسة في تعليل التحريم مع الجنب المراد به هنا غالبه من تلوث حشفته بل سائر بدنه اذا كانت الجنابة احتلامية ومعه لا ضائر في ذكر ولد الزنا مع كراهة سؤره تاكيدا للتحاشي عن ماء تلك البئر لشدة قذارته المعنوية حتى قرب من الانجاس الظاهرية ولذا بولغ بذكر بقاءها الى سبعة اظهر ومارواه علي بن الحكم وفيه لا تغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم والتقريب التقريب والجواب الجواب وذكر الاغتسال من الزنا فيه مبني على نجاسة عرق الجنب من الحرام مع غلبة التعرق في الحمامات وهذه الاخبار عمدة ما يصلح للاستدلال على نجاسة ولد الزنا دون تضمنه انحصار الانسان النجس في الكافر يتم المقصود وذكر بعضهم في طي ما يستدل به على مطلب الخصم النص المتضمن لمساواة دية دية اليهودي من ثمانمائة درهم وغايته دلالته المساواة في هوانه وحقارة شانه لا في الكفر والنجاسة ولما ورد في دينه رواية ابن سنان يعطي الذي انفق ولا قائل بحقيقته والجواب به اولى مما في الجواهر من انه لم يتقبل العمل به من احد لم يقل بكفره وذكر ايضا ما يدل على عدم تاهله لبعض المناصب الشريفة كامامة الجماعة والقضاء بين الناس وقبول الشهادة

وغايته ايضا ضعفه عن المراتب العليا لا خصوص الكفر نعم وردت اخبار كثيرة تدل على انه لا يدخل الجنة باختلافات في موردها
وهي عمدة للخصم بعد اخبار غسالة الحمام لانه من خواص الكافر ثم نجاسته الملازمة للكفر مضافا الى الاطلاق لوجس عليه في
بعضها كرواية الديلمي في العلل عن الصادق عليه السلام قال يقول ولد الزنا يا رب ما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد فيقول انت شر الثلاثة
اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكد هذا المعنى بعض روايات اخرى متفرقة لكنها خالية
عن نسبة الكفر اليه كما ادعيه الخصم الا بدعوى ملازمة حرمان الجنة للكفر وهي ممنوعة جدا وفي عدة منها انه لا يبغض علينا الا من
كان ولد زنا لكن الفرق بينه وبين ان كل ولد زنا ناصب كما هو مدعى الخصم واضح واخبار حرمانه الجنة على كثرتها غير معارضة بما
يخالفها حتى ما رواه الكليني عن ابن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عليه السلام ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به لا يقال
جزاء عمل الخير هو الجنة بموجب الوعد لانا نقول بعد ورود هذه الاخبار يظهر انها جزاء لغير ولد الزنا وانعم الله لا تحصى فما يؤيد كون
جزائه غير الجنة ما رواه في المحاسن عن الحضرمي قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام وكان معنا عبد الله بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان
معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد زنا فقال ما يقول فقلنا ان ذلك ليقال فقال ان كان كذلك بني له بيت في النار من صدر
يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه وعن بعض المشايخ من صدر اي بني البيت في صدر جهنم واستظهر في الحدائق ان صدر تصحيف
الصبر بالتحريك وهو الجمد ولا ينافي منعه الجنة القواعد العقلية لان غايتها لزوم معاملته معاملة المطيع والاطاعة ولا الانقطاع
ازيد من دفع العقوبة لان عطاء الثواب زيادة احسان وان سلمنا اقتضاءها عطاء الثواب ايضا فليس بمتعين في الجنة ولا العمومات
النقلية المتضمنة لوعد العاملين بالجنة بقوله لمثل هذا فليعمل العاملون وغيره لتخصصها بهذه الاخبار بغير ولد الزنا وان سلمنا ان
في دلالتها على حرمانه الجنة منافاة لقاعدة اللطف نعم انه لا منافاة للطف اللازم لو سلمنا كونه من لوازم الكفر بوجه يدل ثبوته
الاخبار على ثبوت الكفر ولو بغير عقيدة كفرية بمعنى كونه بحكم الكافر مع انه لا ملازمة اصلا فيوجه هذه الاخبار مع القواعد
العقلية بكون المراد ان خبث الولادة يكون سببا للعدم خروجه من الدنيا على العقائد السليمة بسوء اختياره وليس هذا من الظلم
في حقه واعتمد الفاضل في جواب الشريف بن سنان على هذا الوجه قال ان صحت الرواية فالوجه فيها انه لخبث اصله وفساد طبعه لا
يقبل الالطاف الالهية ولا يصح منه اعتقاد الحق في النظر الواجب عليه لتمكن منه عقلا ولا عذر له لان الواجب على الله بعث الرسل
وخلق القدرة والالات وقد فعله الله له فالتقصير منه انتهى ومحصله ان خبث الولادة سبب الخذلان وانسلاب التوفيق والتوفيق غير
واجب على الله وبهذا لا يثبت دعوى الخصم لان غايته الحكم بكفره بعد صدوره ما يوجب الكفر لا قبله وان علم التسدد وهو يروم
الحكم بكفره من حين ولادته ومن بعد هذا كله نقول لو فرض دلالة شيء من الاخبار على كفر ولد الزنا او نجاسته بدلالة صريحة مع ذلك
لا ينهض بتقييد او تخصيص اصل الطهارة واسلام من اعترف بالشهادتين وباقي العقائد الاسلامية المتقدمة لاعتبار المقاومة
المكافئة في التقييد والتخصيص ولن يدلك مع اعراض الاصحاب عنه طبقة عن طبقة عن مضمونها من تلك المقالة المتفرضة وسبقه الى
المذهب على خلافها فلا يعتني بتفوه صاحب الحدائق لتلك المقالة مع انه معترف بعدم كفره ومدع لثبوت حالة ثالثة له هي ما بين الاسلام
والكفر بل السيرة المستمرة من السلف الى الخلف على عدم التجنب عن ولد الزنا ومعاملته معاملة المسلمين مع كثرة اولاد الزنا في الايام
بل قيل انه ورد ان بعض اولاد الزنا وقع موقع القبول عند ائمتنا ووثق بعضهم للشهادة نعم في سؤال ابن سنان من الفاضل ورود رواية
غسالة الحمام انه يدخله اليهودي والنصراني والناصب وولد الزنا وهو شرهم فقد يدعى دلالته على كونه اسوء من الناصب لكن الموجود منها
في كتب الفقه والحديث بتقديم ولد الزنا على الناصب وترجع ضميره هو الى الناصب ويؤيد كونها كذلك في رواية حمزة بن احمد و
علي بن الحكم بل في رواية الكافي عن ابن ابي يعفور بعد التعليل بان فيها ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء قال الناصب شر من ولد
الزنا وفي حسنة ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا فقد يدعى ظهور الاحبية
المذكورة في كون صاحبة اللبن ان كانت ولد زنى اسوء منها اذا كانت ذمية ولكنها غير باقية على ظاهرها لحرمة لبن الذمية رضاعا
فهي محمولة على انه على فرض جواز ارضاع الذمية ارضاعها احب لعدم سراية الكفر بخلاف خبث ولد الزنا كما يعطيه رواية لا
الى سبعة اباء ورواية لو يجيء لولد زني يحيى صالح بني اسرائيل وهو كان عابدا مبتلى وولد الزنا لا يطيب ابدا ولا يقبل الله منه عملا
يخرج يسيح في الجبال وهو يقول ما ذنبي وقد يستظهر منها عدم قبول عمل ولد الزنى اصلا ولا يجامع هذا الاسلام ولكن مع هذا

ما في رواية ابن ابي يعفور ان عمل خيرا جزي به وما في رواية الحضرمي يبنى له بيت يدفع عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه فيزول عدم
القبول فيها على عدمه كما يقبل من غيره باعطاء الجنة الموعود بها من عمل الصالحات وقوله ما ذنبي على الاذنب المانع من دخول
الجنة وبالجملة ليس في النصوص ما يقضي بانه من موضوع الكافر لا هو كما يعطيه كلام المشهور من انه كغيره يرجى ان يدخل الجنة بعمله
لاخبار كثيرة ما بين مصرحة وظاهرة وملوحة بعدم دخوله الجنة يثاب على عمله بغيرها ولا يعارضها الاوعد من عمل الصالحات
بالجنة وهو مخصوص بغيره نظرا الى ما ورد في حقه نعم هو مسلم بلا ريب واما ما في الحدائق من كونه برزخا بين المسلم والكافر فكلا
فانه لا واسطة بينهما من ذوي العقائد قطعا والله اعلم بحقيقة الحال وتعين لنا سعة من الاعيان النجسة كل مسكر مايع بالاصل
سواء كان متخذا من العنب المسمى بالخمر او غيره مما يتخذ من التمر والعسل والشعير والذرة وغيرها اما نجاسة الخمر فهي المعروفة من مذهب الاصحاب
بل نقل الاجماع عليها مستفيض وفي بعض العبارات انها اجماع المسلمين كما في عبارة المرتضى والحلي وفي الحبل المتين انه اطبق علماؤنا الخاصة
والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم انتهى وخلاف الشرذمة منا هو ما يحكى عن الصدوق في الفقيه
في باب حد شرب الخمر وفي باب ما ينجس ووالده في الرسالة والجعفي والعماني من القول بطهارته مع ان المنقول عن الصدوق في وجوب
نزح البئر له وعن المقنع وبالثاني تصلي في ثوب اصابه خمر والمصرح في المعتبر مع ترجيح رواية النجاسة او لا تردد في اخر كلامه وفي المعالم
انه لا يعرف القول بالطهارة لسوى هؤلاء من الاصحاب انتهى والظاهر انقطاع الخلاف بعد هؤلاء الى ان ظهر الاردبيلي فصرح
بالخلاف بقوله الاولى الجمع بين الاخبار بحمل اخبار النجاسة على استحباب الغسل منه وكراهة استعماله وحمل اخبار النافية للباس
على الطهارة وتبعه في المدارك وفي الذخيرة لولا الشهرة العظيمة والاجماع المنقول لكان القول بالطهارة متجها لكنهما يمنعان من
الاجتراء عليه وان كان الرجحان ما فالاحتياط وترك الفتوى فيه متجه ومثله عن البحار بغير ذكر هذا الاستدراك وبالغ في شرح
الدروس في نصرة القول بالطهارة الى ان قال لو قيل بالطهارة لم يكن بعيدا لكن الاحتياط العظيم الاجتناب عنه الا في حال الاضطرار
ولا ينبغي للفقيه ان يداخله الريب من هذه الكلمات بعد الاجماعات المستفيضة التي وقفنا على اربعة عشر منها في الناصريات والغنية
والمبسوط والخلاف والسرائر والنزهة والتذكرة والتحرير وحاشية الشرايع والمقاصد العلية وشرح الرسالة للشهيد الثاني و
الحبل المتين والمعالم والمصابيح بها ما بين بسيط ومركب من الحرمة والنجاسة وما بين صريح وظاهر وما بين مدعى في خصوص الخمر وعموم
المسكر المايع بل انقرض الخلاف الصريح ممن يعتد به بعد الصدوق والعماني والجعفي كما في المعالم المتاخر زمانه فانه بعد نقل
القول بالطهارة من هؤلاء الثلاثة قال ولا يعرف هذا القول لسواهم من الاصحاب والتتبع يساعده ايضا والاخبار الكثيرة التي
وقفنا منها على ما يقرب من عشرين رواية منها مرسلة يونس بن عبد الرحمن الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقروا له
بالفقه والعلم عن بعض من رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف
موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك وما رواه الشيخان في الكافي وكتابي الحديث بسند ليس فيه من يناقش فيه غير سهل
زياد المعروف بان امره سهل عن خيران الخادم قال كتبت الى الرجل الظاهر في ابي الحسن الثالث اسئله عن الثوب يصيبه الخمر و
لحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فقال بعضهم صل فيه ان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب عليه السلام لا
تصل فيه فانه رجس وصحيح علي بن مهزيار المروي في كتابي الاخبار والكافي قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت
فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الخمر تصيب الثوب انهما قالا لا باس بان يصلى فيه انما حرم شربها وروى غير
زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما
اخذ به فوقع عليه السلام بخطه وقرأته خذ بقول ابي عبد الله والحديث عالي السند نقي الطريق رجاله اجلاء الرواة ومعاريف الثقاة و
المراد من قول ابي عبد الله المامور باخذه هو قوله المنفرد عن قول ابي جعفر عليه السلام الذي مضمونه التنجيس دون قولهما معا النافي لها و
الاخذ بهما جميعا ممتنع والتخيير بينهما غير مقصود قطعا دون قوله المتحد مع قول ابي جعفر اذ لو كان ذلك لاقتضى ان يضيف
القول الماخوذ اليهما معا او الى ابي جعفر المنفرد الغير المنكر ذكره لا الى ابي عبد الله وحده واحتمال الخونساري لارادة ذلك هو
كما قال في الحدائق مما لا يروج الا على الصبيان لا العارفين بالمحاورات من اهل اللسان ثم الظاهر ان قول ابي عبد الله عليه السلام المامور
باخذه في هذه الرواية هو قوله الذي ارسل عنه يونس في المرسلة المتقدمة لمطابقتهما متنا بغير تعارف فكان المقصود بغير

نداوة هو البعض المجهول الراوي عن ابي عبد الله ع في المرسلة ولعمري هذه الروايات الثلاث حجة كافية شافية وافية بثبوت حكم النجاسة للخمر ومع تصريحها بالحكم بدلالة واضحة حاكية لان اللازم مع ورود الاخبار المختلفة في نجاسة الخمر وطهارته هو الاخذ بما تضمن النجاسة فلا مجال بالمرة للالتفات الى الخبر المتضمن للحكم بالطهارة اصلا فاما ان يطرح او يأول بما لا ينافي الحكم بالنجاسة واذا كان الامر بهذه المثابة مضافا الى بلوغ النص عشرين رواية ما بين صحيح وموثق ومعتبر وضعيف منجبر باربعة عشر من الاجماعات المستحضرة ويحتمل الازيد لمن تتبع اكثر ليس من الانصاف ان يؤدي الامر الاستر بادي بالشيخ وجماعة ممن غبرها ما تعدى به حده وتجاوز به قدره من نسبة الشيخ الى الغفلة والاساطين من بعده الى تقليده وما ادري ما ورد فيمن خرج عن زيه قال والعجب كل العجب من غفلة رئيس الطائفة ومن جاء بعده من الفقهاء كما هو عادتهم لان كل من جاء بعده قلده في فتاواه حيث حمل الاحاديث المتواترة الصريحة في طهارة الخمر على التقية لاجل احاديث قليلة دالة على نجاسته مع تواتر الاخبار بوجوب الاخذ بما خالف العامة والائمة الاربعة على النجاسة مع ان روايات النجاسة اكثر قطعا انتهى اكيست الروايات مدونة وليس فيها ما تضمن حكم النجاسة ما يقرب العشرين على اختلاف مراتبها لانها موجودة وما تضمن الطهارة ان زاد على ثلاثة عشر تماعسى لم نعف عليه فغير بالغ عدد المقابل البتة واذا اصطلح في الصحيح اصطلاحا او سلك في حجية الاخبار مسلكا مخصوصا فلا يجوز له تقول ان اخبار النجاسة اقل عددا الا انه كذب صريح فكيف لا نتعجب من تولد هذا كل العجب ثم ليت شعري مع كون روايات النجاسة معتضدة بالاجماعات المستفيضة وروايات الطهارة بشذوذ القائل معروفة والحال ان من الامور الواضحة المعلومة كيف صار الاقل عددا الشاذ عاملا مما ليس باعلا سندا قطعيا متواترا والاكثر عددا المشهور شهرة مقاربة للاجماع علما مع الغض عن استفاضة الاجماع عليه نقلا مما يساوي سندا ان لم يكن اعلا احادا مع ان بعض ما استدل به للطهارة دلالته على محل البحث غير واضحة كخبر ابن ابي البلاد رجل شرب الخمر فبصق فاصاب ثوبي بصاقه فقال ليس بشيء لاحتمال خلو البصاق من عين النجس بل ظهوره غالبا وخبر زكريا بن ابرهيم الوارد في الذي اسلم دون اهله سئل اكل من طعامهم وهم يشربون الخمر فقال كل معهم واشرب لاحتمال الاذن من جهة عدم العلم بالتنجس من مجرد مواكلتهم خصوصا بملاحظة كونهم كفارا مع قطع النظر عن شربهم الخمر لا يجوز مثلا فانهم مع الرطوبة ومثلها غيرها ايضا واما ما اعترض به على الشيخ تبعا لصاحب المعالم من منافاة حمل روايات الطهارة على التقية لكون القول بالنجاسة معروفا بين العامة فلم يعرف مراد الشيخ لانه لم يرد الترجيح بموافقة التقية ومخالفتها بل مراده ان اخبار النجاسة لاعتضادها مع اكثرية عددها بالاجماعات المذكورة وشذوذ العمل بروايات الطهارة وموافقتها لظاهر الكتاب للدلالة الآتية يتعين العمل بها وح فلما ول اخبار الطهارة صونا من الطرح بالمرة وباب الحمل على التقية غير مسدود وذلك بالاتقاء من السلاطين وامراء الجور المعاصرين للامام لان الفتوى بنجاسته ثقيلة عليهم لاقتضائها تفسيقهم وتجنبهم لنهالكهم على شربه ومزاولتهم له باسه كما هو المعلوم من حالهم بالضرورة فان قلت المفروض ان الامام لم يتق في اظهار حرمته حتى قال ثلاثة لا اتقي فيهن وعد منها شرب المسكر فما وجه الاتقاء في اظهار نجاسته وما الفرق بينهما قلنا الفرق ظهور ما الحرمة الشرب لتصريح الكتاب بها وبلوغها حد الضرورة المسلمة عليها فلا يسع الانكار على من يظهرها بوجه وليس كذلك النجاسة الثابتة من السنة المخالفة فيهما مع الفرق الذي يجده بين ما اذا قيل للسلطان او امرائه انت نجس وقيل انك ترتكب المحرم لظهور حالهم في ارتكاب المحرمات على وجه يكون اظهاره من كل الواضحات فلا يثقل عليه بخلاف القذارة الموجبة لبطلان صلواته ووجوب المجانبة عنه وترك مشاورته فان قلت بعد ان لم تكن هذه التقية دينية فالاتقاء الدنيوية بهذا الوجه يتساوى فيه المخالف والموالف فلم لم تبق علمائهم من امرائهم في الفتوى بالنجاسة مع جريان المحذور في حقهم ايضا كالامام قلنا الفرق واضح بالموالفة والمخالفة فان سلاطينهم واثقون من علمائهم بعدم حصول الفتوى منهم في سلطانهم لعدم توشيحهم للخلافة ولذا كان علماؤهم كثيرا ما ينظاهرون بالرد على ضلالهم وهم يتحملونهم ولا يبالون وبه يتبين اندفاع ما اورد به ايضا بعض الفضلاء من ان التقية لو كانت دنيوية للزم على فقهائهم هنا ما مع موافقة القول بطهارة الخمر للتقية الدينية ايضا بنحو يرجح به اخبار النجاسة وذلك بدعوى عدم لزوم شهرة الفتوى المخالفة بين المخالفين في ترجيح الرواية المخالفة لها على الموافقة بل يكفي فيه كون الفتوى من فقيههم المعاصر للامام المروي عنه الخبر اذا كان ممن يعتني بشانه وهنا كذلك لان الطهارة فتوى ربيعة الرأي كان فقيه المدينة في عصر الصادق ع مضافا الى تضمن وقوع التعبير عن الطهارة في اخبارها بنفي الباس عن الصلوة في الثوب اذا اصابه خمر او البدن وعفو الصلوة فيه

مع نجاسته معروف بين العامة بخلاف الامامية بناء على معروفية عفو النجاسة مطلقا عندهم وان اختلفوا بينهم في اختصاصه بالقليل من النجاسة او مطلقا مع ان غالب فرض الاصابة هو القليل وان اطلق نفي الباس في خصوص خبر الجوهرية لكن مع عدم مفاوضه وحمله المتبادر منه نفي الباس عن الصلوة فيه ضرورة عدم وجوب الغسل لنفسه والصلوة هي الغاية الواجبة غالبا للغسل والى انه بناء على كون الخمر حقيقة في مطلق المسكر المايع كما تعمه وكون الغالب الموجود في المدينة زمان الصدور كما ذكروا هو النبيذ المتخذ من غير العنب يتنزل الخمر المسئول عنه على ذلك مضافا الى التصريح في اسولة جملة من الاخبار بالنبيذ اما منفردا او منضما الى الخمر والمعروف بين العامة طهره بخلاف الامامية فيصح اطلاق الطهر في الجواب تقية وبالجملة يصح حمل اخبار الطهارة على التقية الدينية والدنيوية ومعه يتعين العمل باخبار النجاسة وان افرط بعضهم فحمل هذه الاخبار على التقية دون اخبار الطهارة لكنه عكوف على ما يتراءى في بادي النظر من موافقة اخبار النجاسة لمشهور العامة غفلة عن تصريحها بمخالفتهم في اكل الجري وطهارة اهل الكتاب وحل النبيذ وصحة الصلوة فيه وقصور عن التنبه لما قررناه في كيفية التقية مع الغفلة عما في جملة من اخبار النجاسة من الحلف بالله على نجاسته وان قطرة منه تنجس الحب فان مجرد التقية حاصل بلا يمين فلا يجوز لها خصوصا من الامام ع فلا ريب انه على فرض التاويل في اخبار النجاسة حملها على استحباب الغسل منه اولى مع بعده ايضا من جهة تضمن كثير منها اعادة الصلوة اذا لم يغسل لعدم شرع الاعادة بعنوان الندب الا في موارد مخصوصة لدليلها بل التصريح في جملة بان قطرة منه يهراق منها الحب خصوصا مع الحلف عليه وفي اخر يهراق قدر المرق وقوله في خبر ام خالد العبدية مضافا الى ذلك انه بمنزلة شحم الخنزير وفي خبر الغنوي هو خبيث بمنزلة الميتة وفي خبر ابن مهزيار انه رجس الى غير ذلك شواهد كون الحكم حتميا لا استحبابيا واستدل على نجاسة الخمر بالاية ايضا من قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه من وجهين احدهما حمل الرجس عليه اذ هو في اللغة القذر كما عن المجمل والصحاح وفيه ان القذارة اللغوية غير مرادفة للنجاسة الشرعية بل اعم نعم عن التهذيب دعوى عدم الخلاف في كون الرجس في الاية بمعنى النجس وفي كفايتها حجة نظر لظهورها في ارادة موافقيهم في فهم ذلك من الاية وهو غير الاجماع الذي هو من احد الادلة الاربعة الا ان يدعى ظهور استعمال كلمة الرجس في لسان الشرع في نحو المقامات في ارادة النجاسة الشرعية لكن ان سلم الظهور ففي صورة الانفراد واما مع ملاحظة ضمه هنا بالميسر والانصاب والازلام وتعذر ارادة غير دون الاثم منه بالنسبة اليها يظهر ارادته ايضا بالنسبة الى الخمر ليتنوا الكلام على نسق واحد وبه يتنظر في الوجه الثاني الذي هو الامر بالاجتناب عنه مطلقا بدعوى ان الاجتناب عن المايع على لسان الشرع ظاهر في نجاسته بل لعل امر من لم يعلم نجاسة الخمر بالاجتناب عنه ظاهر في ارادة عدم شربه ووصفه بالرجس في خبر خيران المتقدم مع ظهوره في النجاسة لا يكفي في تعيين حمل الاية عليه واما نجاسة سائر المسكرات المايعة بالاصالة فهو المعروف بين الاصحاب والاجماعات عليها مستفيضة بل الاجماع المركب فيها محققة بتقريبين احدهما ان كل من قال بحرمتها قال بنجاستها كما صرح به في المناهج ثانيهما ان كل من قال بنجاسة الخمر قال بنجاستها كما صرح به غير واحد نعم حجة كافية مضافا الى الاخبار المستفيضة منها مرسل يونس وصحيح ابن مهزيار المتقدمان وما رواه عمر بن حنظلة ما ترى في قدح مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة منه تقطر في حب الا اهريق والى دلالة ما دل على نجاسة الخمر بناء على شموله لكل مسكر اما لغة كما في مجمع البحرين قال الخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر لا يختص بعصير العنب وفي القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام ثم قال والعموم اصح وعن المصباح المنير الخمر معروف فيذكر ويونث ويقال هي اسم لكل مسكر خامر العقل اي غطاه كما لا يخلو عن قوة وبنى عليه جماعة من فقهاء الخاصة والعامة ومن اصحابنا المص في المعتبر قال ان المسكر خمر فيتناوله حكم الخمر قال اما انه خمر فلان الخمر انما سمي بذلك لكونه يخمر العقل ويستره انتهى والظاهر ان ما علله به من اللغة باعتقاده لعدم حجية مجرد المناسبة المستنبط والمقداد في كنز العرفان قال حكم كل مسكر حكم الخمر في النجاسة لانه خمر وكل خمر نجس اما الصغرى فلان الخمر انما سمي خمرا لانه يخمر العقل فكلما يساويه في هذا المعنى فهو مساو له في الاسم ولقول ابي جعفر قال رسول الله ص كل مسكر حرام وكل مسكر خمر ومثله رواية ابن عمر عنه عليه السلم انتهى وابلغ منهما ما في الخلاف قال اما ما يدل على ان هذه الاشربة تسمى خمرا السنة واجماع الصحابة ثم ذكر موارد تسمية الصحابة لها خمرا الى ان قال فالنبي ص سماها خمرا والصحابة بعده عمر وابو موسى الاشعري وهؤلاء الانصار وغيرهم وابو عبيدة بن الجراح وابو طلحة وابن كعب كل هؤلاء سموها خمرا انتهى ومعلوم ان مراده تسمية هؤلاء به على لسان العرب لا على وجه الحقيقة

الشرعية ويزيده توضيحا ان ما حكاه من موارد تسميتهم له بالخمر كلها عند نزول اية التحريم وانهم فهموا من لفظ الخمر في الاية انه كلما خامر العقل او مرادا شرعيا كما تفيده الاخبار المستفيضة المتضمنة لان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر وما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره انما الخمر والميسر عن ابي جعفر ع قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر وفي مجمع البيان في تفسير قوله يسئلونك عن الخمر قال هي شراب مسكر مخالط للعقل مغط عليه هذا هو الظاهر من روايات اصحابنا وهو مذهب الشافعي وقيل الخمر عصير العنب وهو مذهب ابي حنيفة انتهى وفي البحار روي عن ابن عباس ان المراد به اي الخمر جميع الاشربة المسكرة ويدل عليه كثير من اخبار اهل البيت انتهى وبالجملة اخبار كثيرة تضمنت اطلاق الخمر على الانبذة المسكرة وهو اما على وجه الحقيقة اللغوية كما يعتقده جماعة اشير اليهم او الشرعية كما يعتقده اخرون منهم صاحب الحدائق او المراد الشرعي من الخمر الموضوع لحكم الحرمة والنجاسة كما هو القدر المتيقن منها على تقدير بقاء الحمل والاطلاق على ظاهره من عدم ارادة التشبيه وعلى التقادير ما دل على حرمة الخمر ونجاسته يصلح دليلا لثبوتهما في كل مسكر مايع وادون من التقادير المذكورة حمل تلك الاطلاقات على التشبيه البليغ على حد زيد اسد فيكون تشبيها للفقاع وان لم يسكر بالخمر المسكر وعليه ايضا يصلح دليلا لظهور نحو هذا التشبيه اما في جميع الاحكام او الظاهر منها ولا يخرج الحرمة والنجاسة من كل منها ودعوى اختصاص وجه الشبه الظاهر بالحرمة دون النجاسة في حيز المنع وان كانت غير بعيدة كما تسمعه لكن الحمل على الحقيقة ممكن فلا يصار الى التشبيه بغير صارف ثم العبرة في المسكرية الموجبة للحكم بحال غالب الامزجة فلو انحرف عن الاعتدال المعارض لا يؤثر فيه ولو لادمانه لا يقدح فيه وكذا مع عارض سرعة انفعاله لا عبرة بسكره وفيه امكان الاعتبار بالسكر الحاصل له لتحقق الماهية وبما كان مايعا بالاصل وان عرض له الجمود لعله استصحابا ولعدم كون الجمود من المطهرات فما كان جامدا بالاصل كالبنج والحشيشة المعروفة المتخذة من ورق القنب طاهر وان ميع بعلاج اجماعا كما يظهر من التذكرة والحدائق وكذا نصرافي المايع بالاصل مما دل على ان كل مسكر خمر التي منها ما مر عن تفسير علي بن ابرهيم حيث تضمن الشراب وما في البحار عن ابن عباس من ان المراد به جميع الاشربة المسكرة قال ويدل عليه كثير من اخبار البيت وما في مجمع البيان في قوله يسئلونك عن الخمر هي كل شراب مسكر خامر للعقل وهو الظاهر من روايات اصحابنا وفي خبر ابي الربيع ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله ص من الاشربة كل مسكر ونحوه في خبر الكناني وغيره وفي كل منها بالشراب بالجملة الخمر قسم من الاشربة دون الاطعمة واذا سلب صفة الاسكار من الخمر بعد ثبوتها فيه حل وذهبت الحرمة الخمرية واما النجاسة فلا كما صرح به في كشف الغطاء وغيره فلحقه حرمة النجاسة والفرق بين التحريمين في ثبوت الحد اما ذهاب الحرمة فلدورانها مع الاسكار وجودا وعدما كما هو مدلول الاخبار التي منها خبر علي بن يقطين ان الله سبحانه لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها وما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وقوله في الصحيح وغيره ما اسكر كثيره فقليله حرام فما لا يسكر فعلا لا كثيره ولا قليله اصلا لا حرمة واما ثبوت النجاسة فلانه بحصول الصفة يتحقق اسم الخمر فلا ينتفي الا بانتفاء هذا الاسم اما للاطلاق والاستصحاب نعم اذا استحال طهر لقاعدة تبعية الاحكام للاسماء لا اذا استهلك في ضمن الكثير بمزجه بماكول او مشروب فيحرم الممتزج اتفاقا لوجوده في ضمنها واقعا وان لم يتميز في الحس فيشمله عموم ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي المنتهى لو جمد الخمر فانه لا يخرج عن حكم النجاسة الا ان تزول عنه صفة الاسكار انتهى وظاهره الطهارة بزوال السكر وان لم يستحل وفيه ان وجود الاسكار انما سبب ثبوت اسم الخمر فخروجه منه فلا يطهر الا باستحالة الذات المنكشفة بتغير اسم الخمر لا بمجرد تغير الاسكار ومنه يتقل الى التفصيل بين ما كان نجاسته معلقة على المسمى باسم كالخمر والنبيذ والفضيخ والبتع ونحو ذلك فتبقى وان ذهب الاسكار الى ان يستحيل وما كان نجاسته لمجرد صفة الاسكار كما اذا عمل شراب مسكر فذهب اسكاره فترتفع النجاسة ولا يخلو من قوة الضابط ان الحرمة الخمرية تابعة لاسكار النوع دون الشخص القليل او الممتزج ولو المستهلك والنجاسة حدوثها بحدوث اسكار النوع واما بقاؤها فببقاء الذات لا وصف المسكرية اما مطلقا او في اقسام الخمور التي لها اسم خاص في العرف دون المعمول الذي لا اسم مخصوص له بقي الكلام في حقيقة السكر الموجب للحرمة قيل هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السر المكتوم وقيل هو ما يغير العقل ويحصل معه نشو النفس في غالب المتناولين وعربدة وسرور وقوة ثم قيل ان غير العقل من غير نشو وجب التعزير وان اوجبها وجب الحد وعليه السكر مختص بحالة ايجابها والاظهر كفاية افساد العقل في الحد والفرق بينه وبين الاغماء قيل ان السكر حالة توجب اختلالا لا في العقل بالاستقلال والاغماء يوجبه بالتبع بضعف القلب اليه وقيل ان السكر حالة توجب ضعف

العقل وقوة القلب وان كان المراد نشواته فلا ينافي حالة الجبن المعلومة في السكر والاغماء حالة توجب ضعفهما معا ولا يكال الى العرف من اهل الخبرة اولى العين العاشرة من الاعيان النجسة الفقاع كرمان وهي التي لقيت في الاخبار بالغبيرا قال زيد بن اسلم الغبيرا التي نهى رسول الله ص عنها هي الاسكركة خمر الحبشة انتهى والظاهر انها معربة وان اصر السيد في الناصرية على نجاسته ونجاستها وان لم تسكر مورد اتفاق النص هنا عنها وتصريحا بحرمتها واطلاق الخمر عليها وفي بعضها مؤكدا بانها هي الخمر بعينها وفتوى الامامية وتامل صاحب المدارك كتوقف بعض من هو على مذاقه من اختلال الطريقة في الاخبار وموارد اتفاقات الاخبار غير معتنى به كالمحكي عن الجعفي من حله او حل بعضه مع عدم تحقق ارادته ما هو محل البحث فلا ينبغي التامل في ثبوت الحكمين لها من الحرمة الفقاعية دون الحرمة للمسكرات لثبوتها مطلقا وان لم تسكر ولا الثابتة لسائر النجاسات والمتنجسات من النجاسة وانما التامل في تشخيص موضوع الفقاع فاعترف بعضهم بانه لم يتعين لي بوضوح والذي يقتضيه تتبع كلمات اللغويين ان الفقاع كان بالاصل يتخذ من الشعير اما منه ومن غيره ايضا قال الشهيد في المسائل المقداديات ان الفقاع كان قديما يتخذ من الشعير وكانه الان يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل فيه هاتان الخاصتان ايضا مشيرا بها الى التنشيش والغليان وعليه يحمل كلام الشريف بن سنان في سؤاله من الفاضل ما يقول مولانا في الفقاع الذي حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان اهل بلاد الشام يعملونه من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر ومن الدبس ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة انتهى وبالجملة كان الفقاع في زمان صدور الخطاب كان المعهود منه المتخذ من الشعير ويشكل شمول الخطاب للمتخذ من غيره لتجدده قال الكركي في جامعه المراد به المتخذ من ماء الشعير كما ذكر المرتضى في الانتصار لكن ما يوجد في اسواق اهل السنة يحكم بنجاسته اذا لم يعلم انتفاء اصله عملا باطلاق التسمية وتبعه الشهيد في الروض وزاد ايضا فقاعا والاصل في الفقاع ما يتخذ من الشعير كما ذكر المرتضى في الانتصار لكن لما ورد النهي عنه معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء علم انه منه او من غيره اذا حصل فيه خاصته وهو التنشيش وزيادته على ما تقدم هي بقوله او من غيره وفيما تقدم قبله بما لم يعلم انتفاء اصله الان يحمل اصله على ارادة التنشيش منه دون ما عمل منه قال في الروض وما يوجد في الاسواق مما يسمى فقاعا يحكم بحرمته تبعا للاسم الا ان يعلم انتفاؤه قطعا مرادا به انتفاء التنشيش كما يعطيه قوله كما لو شوهد الناس يصنعون ماء الزبيب وغيره الخالي من خاصيته في اناء طاهر ولم يغيبوا به عن العين مرادا به عدم خفاء حاله في عدم تنشيشه ثم اطلقوا عليه اسم الفقاع فانه لا يحرم بمجرد هذا الاطلاق للقطع بفساده وفي المسالك والروضة والمدارك والتوقيف نحو ذلك مقاربات التعبير تلك لا ريب في اعتبار التنشيش والغليان في تحقق الفقاع المتخذ من الشعير او غيره وفي اجداء تسميته ما لم يعلم حصول الخاصة فقاعا في الاسواق في صحة الحكم بانه الفقاع المحرم لان الصدق العرفي طريق معتبر في تحقق الموضوعات العادية على ما هو معتبر في حقيقتها ما لا يعلم خطاؤه حسبما عرفته في تعريف الماء المطلق واما التسمية الحادثة فلا تجدي في كون مسماها مشمول الحكم لعدم تناول الخطاب مع الاعتراف بكون الموجود في زمان الصدور وكان الاعم وان لم يكن الموجود يومئذ الا الاخص المتخذ من الشعير ودونه خرط القتاد بل هو متعذر لعدم طريق الى العلم بذلك ودعوى ان التسمية اللاحقة للاعم كاشفة عن ذلك مجازفة واضحة واذا ثبت عدم تناول الخطاب لغير المتخذ من الشعير وتحقق التسمية العرفية للاعم فلا يكفي وجدان ما يسمى فقاعا في ترتب الحرمة لكونه اعم من المحرم والاصل البراءة فلا يستقيم ما في الروض من قوله سواء علم منه او من غيره نعم لا باس بما في الجامع من قوله اذا لم يعلم انتفاء اصله على ان يكون مراده ان الحقيقة هي المتخذ من الشعير وما يسمى غيره ما لم يعلم كونه متخذا من غيره يحكم بانه الفقاع الحقيقي اعتبارا بالمسمى العرفي ما لم يعلم خطاؤه وقد يوجه ما في الروض بارادة كون المتخذ من الشعير حقيقته في اللغة والان يجد في العرف يسمون المتخذ من الشعير وغيره فقاعا ويثبت به الحقيقة العرفية في زماننا وبالقاعدة المعهودة في اثبات اللغات من اصالة عدم النقل يحكم بكونه كذلك في العرف زمان الصدور فيتعارض فيه العرف واللغة والاول مقدم في حمل الخطابات الشرعية فيحكم بحرمة المتخذ من غير الشعير اذا سمي في العرف فقاعا وبما سمعت من مقول عدم اعتبار التنشيش والغليان في الحكم يرتفع الاشكال عما في بعض الاخبار من الحكم بحرمة ما في الانية الضارية وحل ما في غيرها كقول ابي جعفر ع في مكاتبة عبد الله بن محمد الرازي اشربه ما كان في اناء جديد او غير ضار ولم افسر الضار بعده بالانية المعمول بها الفقاع ثلاث مرات وهو محمول على التفصيل كذلك بما لم يعمل من الفقاع الجائز شربه وكان في ذلك الزمان شربه معتادا كما يعطيه صحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال محمد بن احمد قال ابو حامد يعني ابن ابي عمير

ولم يعمل نقاع بقلى والحق الاصحاب بهذا القسم من المعين البحث عصير العنب اذا غلا ولم يذهب ثلثاه اسكر او لم يسكر وحرمته مورد اتفاق النص والفتوى اما نجاسته فمحل خلاف بينهم وغاية الحكمين فيه ذهاب ثلثيه وحدوثهما بعد الغليان والكلام فيه في موضعين
احدهما حرمته وتمامه موكول الى باب الاطعمة والاشربة وملخصه الذى يناسب ذكره هنا انه قبل حدوث النشيش فيه والغليان بوجه
حلال بلا كلام واذا اخذ فى الغليان اما بنفسه او بالشمس او بالنار يحرم اما مطلقا او اذا اشتد وثخن ويستمر حرمته اسكر او لم يسكر
الى ان يذهب ثلثاه وزنا او كيلا فيحل والترجيح فيما بين هذه الترديدات فى القيود المذكورة يتبين فى الموضع الثانى لا تعاد الماخذ
فلا نطيل بالتكرير فى كل منهما كما صنعه العاملون فيه رسالة مستقلة ولم اجد فيها ذلك لطائل وبالجملة النصوص فى حرمته متواترة
معنى وافية الدلالة لفظا وهى اصناف ثلثة كلها مستفيضة احدها ما عبر فيه بلفظ العصير منها ما رواه حماد لا يحرم العصير حتى يغلى
وذريح اذا نش العصير او غلا حرم وعبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال بناء
على ما هو الغالب من ملازمة اصابة النار الاخذ فى الغليان والمراد بالعصير فيها المتخذ من العنب كما يتبين فى الموضع الثانى وثانيها
ما عبر فيه بلفظ البختج منها صحيحة معوية بن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقى ثلثه
فاشربه وصحيحة معوية بن عمار عن الرجل من اهل المعرفة يأتينى بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فقال
لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه و
بقى ثلثه نشرب منه قال نعم ومثلها صحيحة عمر بن يزيد والبختج فى اللغة عصير العنب المطبوخ قال فى النهاية الاثيرية واصله بالفارسية
مى بخته اى عصير مطبوخ وثالثها ما عبر فيه بلفظ الطلا منها صحيحة ابن ابى يعفور اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام وفى اخرى عنه اذا
زاد الطلا على الثلث اوقية فهو حرام وموثقة ابى بصير عن الصادق عم وقد سئل عن الطلا فقال ان طبخ حتى يذهب اثنان ويبقى
واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير والطلا ايضا فى اللغة عصير العنب المطبوخ قال فى الصحاح والطلا ما طبخ من عصير
العنب حتى ذهب ثلثاه وتسميه العجم الميبختج ووافق اكثر العامة اصحابنا فى حرمته قبل ذهاب الثلثين ذهب اليه الشافعى ومالك
وابو حنيفة والثورى والليث وابن المسيب وعكرمة والحسن البصرى وجمهور فقهائهم ورواه اصحاب حديثهم عن الصحابة عن على عم
وعمر وابى عبيدة ومعاذ وابى طلحة وابى موسى وابى الدرداء وخالد بن الوليد وغيرهم واذا كان الحكم بهذه المثابة نصا وفتوى فالاطالة
فيه كما عملوها اهل الرسائل المستقلة فيه بلا طائل الموضع الثانى نجاسته اختلف اصحابنا فى انه هل ينجس بالغليان او به بعد الاشتداد
او لا ينجس مطلقا والاول مختار كثير ممن تقدم وتأخر بل نسبه فى المختلف الى الاكثر وفى جامع المقاصد الى المشهور مطلقا وفى
المسالك الى مشهور المتأخرين بل فى بعض العبارات دعوى الاجماع على النجاسة ستسمعها فى مقابل هذه الدعوى بعد ان نقل فى
الذكرى القول بالنجاسة عن ابن حمزة والمعتبر والتوقف عن نهاية الفاضل قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة وفى الذخيرة قال ان
القائل بنجاسة العصير قليل من الاصحاب كما يستفاد من الذكرى انتهى والثانى مختار جماعة قليل ممن تقدم كالعمانى واكثرهم ممن تأخر
كالشهيد الاول فى ظاهر البيان والدروس والثانى ووالده والاردبيلى وحسين بن عبد الصمد وكاشف اللثام فى شرحيه وسيد
الرياض وصاحبى المدارك والذخيرة فتوى من بعضهم وميلا اليه من اخرين بتضعيف القول بالنجاسة لعدم المستند وقد يستظهر هذا
القول من كل من لم يتعرض لذكره فى النجاسات وتوقف الفاضل فى نهايته وهو محتمل من لم يتعرض لذكره ايضا ويقوى عندى القول
بالطهارة للاصل والعموم من غير مخرج سوى دعوى امرين غير ثابتين احدهما دعوى الاجماع المنقول وقد نقله جماعة عن المسالك و
التنقيح فى باب الحدود ومنهما وعن كنز العرفان واما ما فى الجواهر من انه قد يقطعهما اى الاصل والعموم ما فى مجمع البحرين من انه نقل
الاجماع من الامامية على حرمته ونجاسته بعد غليانه واشتداده فليس دعوى صريحة للاجماع اذ لم يتبين ان من نقل عنه دعوى
الاجماع هو غير الثلاثة ولا يتوهم تعلق الجار فى عبارته بنقل بارادة انه نقل عن الامامية دعويهم الاجماع ليظهر فى دعوى اكثرهم
او جميعهم او كثير منهم الاجماع ليكون مستفيضا بل متعلق بمقدر ومراده نقل اجماع الامامية وعبارة المختلف لا ظهور فيها فى
دعوى الاجماع منه ولا نقله عن المرتضى على نجاسة العصير كما ربما توهمه بعض الفضلاء من انه قرن الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير
فى الذكر ثم حكم بنجاستها ونقل عن المرتضى دعوى الاجماع على النجاسة لان الاجماع الذى ادعاه السيد انما هو فى الخمر وكل مسكر مايع
من غير تعرض لذكر غيره والفاضل هو الجامع لما ذكر فى العنوان وبالجملة لم اجد من حكى الاجماع عن غير الكتب الثلاثة ومرجعها الى اثنين

في بيان احكام عصير العنب

حتى يذهب على الثلثه المتقدمه ولا اثر لزيادة نقل الناقل للاجماع سح

لان ما فى الاخيرين من انه قال واحد هو المقداد واما ما فى حدود المسالك فهو انه قال مذهب الاصحاب ان العصير العنبى اذا غلا بان صار
اسفله اعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر فى الاحكام ويستمر حكمه كذلك الى ان يذهب ثلثاه الى ان حكى عن بعض العامة
انه وافقنا على تحريمه قال بل صرح بنجاسته انتهى موضع الحاجة وهو ظاهر وتوقعه فى باب الحدود ارادة منزلة الخمر فى الحرمة وايجاب الحد
وتأيده بظهور الترقى بقوله بل صرح اذ لو كان النجاسة داخلة فى المنزلة لم يكن للترقى موقع لسانا وانه لمذهب الاصحاب مصرون عن ارادة
المنزلة فى النجاسة ايضا بملاحظة عبارته فى النجاسات حيث قال فيها والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتأخرين ومستنده
غير معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى ولو كان قوله بمنزلة الخمر فى الاحكام شاملا للنجاسة كان مستنده معلوما من الاجماع على المنزلة
وابلغ منها عبارته فى الاشربة قال بعد ذكر حرمته واكثر المتأخرين على نجاسته ايضا الى ان قال وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته من
المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع من جهة التحريم لا يوجب الحاقه بهما مطلقا ولو كان معتقدا بالاجماع على نجاسته
كالتحريم لكان الحاقه بهما مطلقا معلوما مؤيدا بقوله بعد ذلك فلو وضع فى الشمس فتجفف بها او بالهواء وذهب ثلثاه حل و
كذا يطهر لو قيل بنجاسته واما عبارة التنقيح فقال اتفق علماؤنا ايضا على ان عصير العنب اذا غلا حكمه حكم المسكر الا ان يذهب ثلثاه
وظاهره ارادة الحرمة من حكم المسكر اذ لم يذكر فى سابقه النجاسة فى احكام المسكر فقال كلما اسكر كثيره فالقليل منه حرام ويثبت له
جميع احكام المسكر من الحد والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع فلا يمكن يقول حكم المسكر مشيرا الى هذه الاحكام مؤيدا بعدم ايراده
باب الحدود وذكر غير الحرمة الخمرية وايجاب الحد نعم فى عبارة الكنز دلالة او اظهرية قال العصير من العنب قبل غليانه طاهر حلال وبعد
غليانه واشتداده نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام اجماعا منا واما النجاسة فعند بعضنا
انه نجس وعند اخرين انه طاهر انتهى لكنهما موهونة بمعارضتها بما فى الذكرى من دعوى عدم الوقوف على القول بالنجاسة من غير ابن
حمزة والمعتبر وان لم يكن كما ادعاه فلا اقل من عدم مظنة الاجماع على النجاسة والانصاف ان الامر لا كذا ولا كذلك فى الاتفاق وكانه
الافراط والتفريط منهما ناشئان من اختلاف فهمهما من عبارة الاصحاب ان العصير بحكم الخمر وملحق به انه كذلك فى جميع الاحكام او فى
الحرمة وايجاب الحد فعلى كل حال لا نقل معتبر فى الاجماع على النجاسة الامر الثانى اطلاق الخمر عليه فى الاخبار بالتقريب المتقدم فى الفقاع
وهذه الاخبار قسمان احدهما ما تضمن ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من
التمر وهى مع عدم دلالتها على تقديره كون من العصير بدل الخمسة مسامة لبيان اصل الخمر وما يتخذ منه وغايتها افادة ان المتخذ من العصير
خمر ولا ينافى ما دل على اعتبار المسكرية فى تحقق ما هو موضوع الحكمين من الخمر حسبما هو مسلم عليه نصا وفتوى فلا يجدى مجرد
العصيرية ما لم يسكر واذا اسكر خرج من موضوع البحث للمقرر وغيره عن حرمة كل مسكر ونجاسته ما يعم هذا مع ان اقتران قسم العصير بذكر
الاقسام الباقية مع المقرر وغيره عن تقييد ما فى الباقية بخصوص المسكر دليل تقييد العصير ايضا به وملحق بهذا القسم من الاخبار ايضا
المبينة لبدو امر الخمر من مقاسمة ابليس الكرم مع آدم ونوح على الثلث والثلثين فكان حظ ابليس منه ثلثين فلذا اعتبر فيما بعد
اذا طبخ العصير وهذه عمدة المستند فى دعوى ان العصير خمر فيستتبع احكامه التى منها النجاسة كما بنى عليه الاستاد الاكبر البهبهانى فى
حواشيه اذ لم يوجد قضية هو خمر فى غير موثق عمار الاتى المختلف لمتن فليكن مستندها هذه المستفيضة للسؤال فيها عن
بدو الخمر ففى الصحيح منها من اصل الخمر كيف كان بدو حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر فقال ان آدم لما هبط من الجنة وذكر مقاسمة
ابليس مع آدم فى بعضها ومع نوح فى بعضها متفاوتة فى المضمون الى ان قال فى موثق زرارة منها فحمل نوح لابليس الثلثين ثم فرع
عليه فقال اذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب الثلثان وكل واشرب فذاك نصيب الشيطان ففهم ان ثلثى العصير قبل ذهابهما هو
الخمر وذاك منشأ الخمرية فاستفيد ان حرمة العصير المشتمل على الثلثين حرمة خمرية وحرمة الخمر المايع يتبعها نجاسته كما هو كذلك فى
جميع اقسام الخمور ولكن لا يخفى ان هذا القسم من الاخبار قضيته عدم قبول العصير خمر وانما غايتها استفادة معنى فى مجرد استفادة المعانى
الكلية من القضايا اللفظية التى ينظر فيها انها قضية حليته هو موالاة مستتبعة لثبوت جميع الاحكام او من باب التشبيه البليغ المستتبع
لثبوت اظهر الاحكام الى غيرها من مقتضى القواعد اللفظية فلا طريق معتبر معها الى استفادة انه بحكم الخمر فى الحرمة والنجاسة معا
او فى الحرمة خاصة بل قوله كيف كان بدو حلالها وحرامها يرجح الثانى وبالجملة ما ذكر من ان حرمة الخمر المايع يتبعها نجاسته ان
سلم ففى الخمر لا فيما الحق به الحاقا والعصير المبحوث عنه ملحق بالخمر قطعا لا اعتبار المسكرية فى حقيقته قطعا وعدم اعتبارها فى العصير

فيما تضمن ان العصير خمر

المبعوث عنه وفتاوى الاصحاب فاض بذلك ايضا لذكرهم العصير منتقلا بعد ذكر الخمر بعنوان الالحاق به فقيه بلا حظ دليل الالحاق انه ملحق في الحرمة والنجاسة معا او في الحرمة خاصة ودلالة هذه الاخبار على الحاقه به في غير الحرمة في حيز المنع جدا وثانيهما ما تضمن ان العصير خمر وهو مستند كثير بالتقريب المتقدم في الفقاع وهذا منحصر في رواية واحدة هي موثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل من اهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف اشربه بقوله فقال هو خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم وهذا الحديث رواه الشيخ في التهذيب هكذا وتوجه به الاستدلال للنجاسة من قوله هو خمر بالتقريب المتقدم في القسم الاول وفيه مع ان الكليني رواه مقتصرا في الجواب على قول لا تشربه من غير هذا خمر والظن الحاصل من رجحان احتمال سهو النقصان على سهو الزيادة معارض بالظن الحاصل من ضبطية الكليني في نقل الاحاديث من الشيخ كما هو المعروف مؤيدا بعدم الحاجة الى هذه الزيادة لان السؤال عن مجرد العمل بقول صاحب البختج يشربه او باعتقاده فلا يشرب واما نفس الحكم فالظاهر كونه معلوما عنده فلا موقع لزيادة هو خمر بل المناسب معه الجواب بلا تشرب المفيد لبيان لزوم العمل باعتقاده دون قول صاحبه وعلى تقدير كون الحديث كما رواه الكليني لا دلالة فيه على النجاسة انه على تقدير وجود الزيادة هي قضية حملية الاصل فيها الصدق على وجه الحقيقة وهو مع اعتبار العصير من المسكر مستند وان اصر العلامة البهبهاني في بعض حواشيه على عدم اعتباره وكونه من المسكر كلية ولو مع الزيادة ونقطيه ايضا عبارة المصابيح ومصرح به في الجواهر لكنه دعوى في امر عادي يحقق في الخارج خلافها والوجدان مكذب لتحقق الاسكار في العرف الحقيقي في مطلق العصير اذ لو كان كذلك لم يقع النزاع العظيم فيه ثم لم يتجه دعوى الحاقه بالمسكر كما هي صريح فتاويهم وبالجملة عدم كلية اسكاره غني عن البيان وح فلا بد من جعل مرجع الضمير في الخبر خصوص المسكر منه تحقيقا لصدق القضية وحملها على الحقيقة مهما امكن وهنا يمكن اما بتقييد البختج المذكور في السؤال وفيه مع عدم القرينة عليه ايضا وقصر الجواب معه على بعض المسئول عنه لانه تعبير اسكارا الا انه لا يلائم تعليل الاطلاق النهي عنه به او بجعل مرجع الضمير خصوص البختج الماتي لابن عمار علم الامام بانه مسكر فاخبر بانه خمر فتكون قضية شخصية في واقعة وهو بعيد او بجعل المرجع خصوص البختج المطبوخ على النصف بناء على تقديم علم الماتي لم بغلبة الغالبية من شربه على النصف على خبرانية في تعيين ما هو عليه ذلك البختج كما يعطيه سياق الحديث ويعلم الامام ان المطبوخ على النصف مسكر ولو بوجه فقال انه خمر لا تشربه وهذا غير بعيد اذ عرفت دعوى البعض مسكرية العصير كلية واصرار العلامة البهبهاني عليه فان لم يكن كذلك فلا بعد في خصوص المنصف منه ذلك فليحمل على ذلك تحقيقا لصدق قضية هو خمر الظاهر في انه حقيقته وفيه ان الدليل ح اخص من المدعى الذي هو ما قبل ذهاب ثلثين بلغ النصف او الاكثر او الاقل وهذا ان امكن دفعه بدعوى الاجماع المركب من هذه الحيثية فيبقى اخصيته من المدعى الذي هو العصير اذا غلا اسكرام لم يسكر ودعوى الاجماع المركب من هذه الحيثية كاذبة لان القول بالطهارة تفصيل بين المسكر منه وغير المسكر البتة فتخرج الرواية على تقدير الزيادة عن صلاحية الاستدلال بها للمشهور ثم ان تنزلنا وتجوزنا في القضية الحملية بجعلها من باب التشبيه البليغ على نحو زيد اسد فلا دلالة فيها ايضا لكفاية اظهر الاوصاف في وجه الشبه فلا يدل على غيره والمتبادر الى الذهن من قول هذا كالخمر ارادة كونه مثله في مجرد حرمة الشرب لا سيما الى ذهن العوام فلا ينتقلون الى النجاسة اصلا بل صار كالمثل على الالسن مبالغة حرمة المطعوم انه كلحم الخنزير والمشروب انه كالخمر وقد اعترف البهبهاني في حاشية المدارك بذلك وان قال اخيرا انه لا بد من التامل في هذه الدعوى لبرانها كذلك ام لا وتؤيد ارادة التشبيه في مجرد الحرمة ان النجاسة لو كانت ايضا وجه الشبه فهي لكونها اعم بلوى من حرمة الشرب او مساوية لها لكان ينبغي اما الاقتصار على قوله هو خمر لافادته الامرين او انه بعد البناء على التاكيد في البيان فكما اكد الحرمة بقول لا تشربه كان ينبغي تاكيد النجاسة ايضا بذكر خاصتها نحو لا تصل فيه او اغسل ثوبك منه ونحو ذلك فترك قرينة عدم التشبيه في غير الحرمة لا يقال ذكر لا تشربه مغن عنه ايضا لان النجس ايضا يحرم شربه لانا نقول لا يحصل فائدة تاكيد النجاسة به لان حرمة الشرب يجتمع مع الطاهر والنجس فلا دلالة في ذكره على خصوص النجس ليفيد تاكيدهما معا وبالجملة النجاسة اعم بلوى من حرمة الشرب ضرورة وجوب الاجتناب عن النجس شربا وغير شرب من اقسام الاستعمالات التي لا تحصى فلو كان العصير نجسا لنص عليه ببيان واف صريح لتوفر الدواعي كما وقع بيان حرمته بروايات عديدة صريحة ولم يكن ليقتصر في بيانها على نحو هذه الكلمة المجملة في رواية واحدة وجودها فيها ايضا

غير ثابتة ومن الغريب تقلب بعض الفضلاء هذا الكلام فقال لو كان العصير طاهرا لورد النص به لعموم بلواه اولم يتنبه لان الطهارة مستغنى عن بيانها بعدم التنصيص على النجاسة مع ورود كل شيء طاهر بخلاف النجاسة فان قيل اكتفى عن التنصيص بالنجاسة بقول هو خمر لنجاسة كل خمر قلنا ما كان اولى من ان يكتفى عن بيان الحرمة بقول هو نجس لحرمة شرب كل نجس بل هذا اولى نظرا الى اعمية بلوى نجاسته لا سيما مع بيان الحرمة نصا في غير واحد من الاخبار وعلى كل حال لا ينبغي الخروج عن اصالة الطهارة وعدم وجوب الاجتناب عن المساورة العمودين في الشريعة بمجرد هذه الروايات التي عرفت حالها وان كان الاحتياط بالتجنب عن ملاقاته لفتوى المعظم ظاهرا بالنجاسة لا ينبغي تركه البتة واعلم ان حرمة العصير ثابتة بمجرد غليانه بالنار باتفاق النص والفتوى فمن النص صحيحة حماد بن عثمان لا يحرم العصير حتى يغلي وروى ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال جعلت فداك واي شيء الغليان قال القلب وموثق ذريح او صحيحه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا نش العصير او غلا حرم الى غير ذلك ومن الفتوى في المعتبر وكنز العرفان اجماع فقهائنا على تحريمه بالغليان قبل الاشتداد وفي تكشف اذا غلا وان لم يشتد حرام اجماعا الى غير ذلك واما النجاسة فعلى القول بها ثابتة بعد الاشتداد بلا كلام واما قبله بعد الغليان فقد اختلف كلامهم فيه فمنهم من اقتصر على الغليان كما في مهذب ابن البراج والسرائر والنزهة والشرايع والمختلف والتلخيص والتحرير ونسبه في المختلف الى اكثر علمائنا ومنهم من اعتبر الغليان والاشتداد معا كما في طهارة المعتبر والمنتهى والقواعد وفي المعالم الحق جماعة بالخمر في التنجيس العصير اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه واسنده في المفاتيح الى مشهور المتاخرين وفي المسالك بعد نقل النجاسة عن اكثر المتاخرين قال لكن يقيدوها بالاشتداد والغليان وفي شرح الالفية لشيخنا الشهيد وحسين بن عبد الصمد نسبته الى المشهور بل في اوله اعلم ان من حكم بنجاسة العصير شرط فيها مجموع الوصفين وهما الغليان والاشتداد انتهى واما المراد بالاشتداد فقد صرح بعضهم بانه القوام والثخانة كما في المسالك وكشف الغطاء وشرح البغية وغيرها ومنهم من فسره بان يصير الاعلى اسفل وبالعكس وفي شرح الارشاد للفخر انه عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اعلاه اسفله ويقذف بالزبد وهو موذن بدعوى اجماع الامامية على تفسيره به في مقابل الجمهور وكذا فسره في حاشية المدارك ايضا بل فيه ان الاشتداد لحصول الثخانة غير ظاهر من الاصحاب وهو على طرف الضد من الشهيد في الذكرى لانه ادعى فيه ان تفسير الشدة بالقوام ملازم مع الغليان فاول الغليان اول القوام وتبعه في جامع المقاصد وتعليق الارشاد وشرح عبد العالي على الارشاد وصرح في الروض والمعالم وجماعة بعدم الملازمة بينهما وفي حدود الروضة ان الحق ان الغليان ان كان بالنار فهو ملازم للقوام وان كان بنفسه فاشتداده بمجرد الغليان غير واضح ووجه الملازمة بينهما مطلقا بان الغليان سبب لانقلاب الاجزاء المائية بخارا متصاعدا فاول انقلاب الاجزاء المائية وتصاعدها اول حصول القوام والثخانة وفيه ان المراد بالاشتداد على تقدير كونه القوام فهو القوام الحسي بحيث يرى قوامه واللازم لمجرد الغليان ان كان فهو الحكمي وبينه وبين القوام الحسي فاصل زمان معتد به مختلف سرعة وبطوءا باختلاف شدة النار وضعفها وكثرة العصير وقلته بل وبرودة الهواء وحرارته ولم اجد دليلا لاعتبار غير الغليان في الحكم بالنجاسة لعدم توقيفها في النصوص على غير النشيش والغليان ولا اثر فيها للقوام اصلا فضلا عن الشدة المطربة بل اعتبار الشدة المطربة قول بعدم نجاسة العصير ومن هنا قال في حاشية المدارك ان تفسير الاشتداد بالثخانة غير ظاهر من الاصحاب غير ظاهر المأخذ انتهى بل قضية الاخبار كفاية مسمى الغليان في التنجس فما فسر به الفخر الاشتداد من صيرورة الاعلى اسفلا وبالعكس ان اراد به صيرورة السطح الاعلى اسفل الطبقات وبالعكس فلا دليل عليه ايضا والقلب الذي فسر به الغليان في رواية حماد لا يقتضيه ايضا لحصوله بصيرورة طبقة من طبقات ما تحت الى فوق ولا يلزم صيرورة اسفل الطبقات اعلاها وكذا التغير الذي في خبر ابن الهيثم من قوله اذا تغير من حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه لصدق التغير بمجرد الغليان والانقلاب وتستند بعض مشايخنا المعاصرين لاعتبار الاشتداد بمعنى القوام بحمل المنهي عنه في الاخبار المطبوخ على ما دون الثلثين فيدل على ان الممنوع ما لم يقوم غير بالغ مرتبة ذهاب الثلثين وضعفه واضح لان ملاحظة تلك الاخبار مع ما ورد من نحو خبر ابن الهيثم المذكور وصحيح حماد لا يحرم العصير حتى يغلي وفي اخرى اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه وقوله اذا نش العصير او غلا حرم وعموم قوله في غير واحد من الاخبار ان طبخ حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير قاضية بان العصير ما لم يغل او ينش لا محذور فيه فاذا غلا جاء المنع عنه

الى ان يذهب ثلثاه فمن تفع ممنوعيته ما لحصل فيه قوام الطبخ بما دون الثلثين لاينافى ممنوعيته ما غلا ولم يحصل فيه القوام بعد
واستند ايضا الى اصل الطهارة والمتيقن خروجه عنه صورة الاشتداد فيبقى مجرد الغليان تحت الاصل باطلاق ما علق المنع على
الغلى او النش فيما سمعت والى الاجماع المحكى فى الكنز على حرمته ونجاسته اذا غلا واشتد وفيه ان المراد كون النجاسة اجماعا فى مقابل
ما قبل الاشتداد فانه خلاف كما ذكره ايضا فيه لا ان اشتراط الاشتداد اجماع والى شهرة اشتراط الاشتداد وفيه عدم حجية الشهرة
بنفسها وبالجملة الاظهر على القول بنجاسة العصير ان سبب حرمته ونجاسته امر واحد هو مجرد الغليان العرفى الحقيقى كما يساعده الاخبار
من حيث تعليق الحكم عليه دون غيره ودعوى ان الاناطة بالغليان اولى من الاناطة بالشدة بمعنى الثخانة والقوام لعدم انضباطهما
لاختلافهما باختلاف كثرة العصير وقلته وشدة النار وضعفها وكون الغليان بالنار او بالشمس الى غير ذلك غير محتاجة اليها فى
ترجيح القول بعدم الاناطة بالاشتداد كما استند اليه بعض الفضلاء المعاصرين مع انه مستند ضعيف كما يعطيه قوله فى آخره
والغليان فى العصير شرط دون اشتداد لعدم فيه ضبط من حيث جعله عدم الضبط صفة المنفى لا سند النفى ووجه الضعف انه لا
باختلاف العوارض انما يختلف سرعة حصوله وبطوءه لا اصله وهو غير قادح فى الاناطة الا ان يقال مراتب الثخانة والقوام مختلفة
جدا ولا يكاد يعرف حصول اول مراتبها فلا يصلح للضبط ولا يخفى ضعفه ايضا نعم لا باس بعدم الاعتبار بالانقلاب ليتسر الحاصل
فى بدو الشروع فى الغليان بدعوى الانصراف الى الغليان المعتد به لكثر فى الحرمة والنجاسة معا وقد يحتمل ان يكون قولهم العصير
اذا غلا واشتد نجس بيانا لمعنى الانقلاب الحاصل لاحدهما بالنار وهو الغليان والآخر من قبل نفسه وهو النشيش بمعنى الشدة
بالشدة بمعنى القوة والحدة فانها مفسرة فى اللغة بها دون الثخانة وكذا فى تعبير الاصحاب عنه فى المبسوط واما النبيذ فى الاوعية
فجائز اذا كان زمانا لا يظهر الشدة فيه وفى نهاية المرام حل العصير التمرى والزبيبى ما لم يبلغ الشدة المسكرة وفى معالم ابن قطان وغيره
العصير العنبى لا يحرم الا اذا حصلت فيه الشدة المسكرة ومثله عبارة الفاضل فى جواب مسائل مهنا الى غيرها وهذه الشدة الحصول حدة
فى طبع العصير بالنش ولذا يقذف بالزبد وهكذا حال غير العصير ايضا من اقسام الانبذة جميعا وهو الاصل فى اختمار كل نبيذ
والخمرية تحصل ببقاء هذه الحالة النشيشية الى ان يكمل فى نشيشه على قدر معلوم يعرفه اهل خبرته واما الغلى بالنار فهو يعجل
فى اثر النش بالنار ولذا كان ناقصا فى اثر الخمرية تاما فى خصوص العصير مقام النشيش لدليل من الاخبار ومنه نشأ تفصيل ابن
حمزة فى العصير بين غليانه بالنش فيحرم وينجس وبين غليانه بالنار فيحرم وكان نظره الى حصول حالة الاختمار والخمرية بنشيشه و
غليانه بنفسه فيلحقه حكم الخمر من الحرمة والنجاسة دون الغلى بالنار فلا خمرية معه وانما يحرم لورود الاخبار به وقد يعطيه
ايضا موثق الساباطى قال وصف لى ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تأخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب
عليه اثنا عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فان كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته فى تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع
الماء منه كله الحديث فقوله خشيت ان ينش يعطى ان الخمرية تأتى من النشيش ولا دلالة فيه على ان الغلى لا اثر له بالمرة فان الوضع
فى تنور مسجور قليلا اعم من الغلى به ولعل مجرد تسخينه مانع من نشه وهذا وان ورد فى نبيذ الزبيب لكن الظاهر ان العصير
ان لم يكن اولى بهذه الصفة فيساويه وعلى كل حال لا دليل على اعتبار غير الغليان فى حرمته ونجاسته واما من حيثية كون الغليان
او مع الاشتداد اصليين بالنار او ولو بالشمس او ولو بحرارة الهواء او ولو بنفسه من المكث والبقاء فينش فقد وقع فيه
اختلاف ايضا فى كلماتهم ففى بعضها الاقتصار على ذكر الغليان بالنار وفى بعضها الغليان بنفسه او بالنار وفى بعضها الغليان
بنفسه او بالنار او بالشمس وفى اخرى اذا غلا واشتد ولو فى حبابه بواسطة حرارة النار او الشمس او السمومات وفى اخر الغليان بها
بالنار وغيرها على الاطلاق وفى مطاعم الرياض يستفاد من اطلاق اكثر النصوص والفتاوى عدم الفرق بين وقوع الغليان
بالنار او غيرها مدعيا بعده نفى الخلاف فى عدم الفرق وعن مطاعم مجمع البرهان نسبة العموم الى فتوى الاصحاب وفى نقل عدم
الخلاف فيه مع وجود هذه الاختلافات فى كلماتهم دلالة واضحة على كون المراد فيها معنى واحدا هو حصول الغليان باى وجه
اتفق بحمل ما عبر بالغليان بالنار على ذكر الغالب وكذا ما عبر بالنار او بالشمس وما عبر بغيرها على المثالية فلا خلاف فى البين من
هذه الحيثية الا ما سمعت عن ابن حمزة من الفرق فى الحكم بين الغلى بنفسه وبالنار بالنحو المتقدم عنه ويدل على الاعتبار بمطلق
الغليان فى ترتب الحكم مضافا الى ظهور الاتفاق تعليق الحكم فى غير واحد من الاخبار التى تقدم بعضها على مطلق الغليان نحو قوله اذا

في العصير التمري والزبيبي

وفى بعضها على ذكر الغليان مع

اذا نش العصير او غلا حرم ولا فرق بين ما يوجب الحرمة والنجاسة من هذه الحيثية اعنى حيثية مجرد الغليان او مع الاشتداد بالخمر
ان مجرد غلى العصير ولو بنشه بنفسه موجب لترتب الحكم المذكور عليها ان الغلى اذا كان الماء المعتصر الخارج من العنب غير ممزوج
بشئ جامد او مايع مثلا فلا اشكال فى ترتب الحكم على القول بنجاسة العصير عليه واما اذا لم يعتصر بل غلا وهو فى جوف الحب الشمس
او بالنار او اعتصر وغلا مع خليط من ماء مطلق او مضاف واحد المايعات دهنا او غيره فغير خال من اشكال اما المغلى فى جوف
حب العنب فعن الكفاية الاستشكال فيه وعن المجمع مع الاعتراف بانهم صرحوا بترتب الحكم عليه امر بالتامل فيه وقال ظاهر النصوص
اشتراطا كونه معصورا فاذا غلا فى حبه لم يصدق انه عصير غلا ثم قال والاصل والعموم وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل
وقال فى حدوده اذا عجن اى العصير العنبى بشئ مثل الطحين هل يحرم ام لا يحتمل ذلك وعدمه وعن البحار ايضا موافق المجمع فى الاشكال
فى بعض ما ذكر وفى وسائل الشريف البغدادى بعد تحليل الزبيب اذا طبخ مع الارز قال بل لو طبخ العنب مصا او مع السمن والبصل
لم يكن به باس اذ لا عصير ولا ماء وكذلك اذا عجن العجين بالعصير واخبز او صب عليه سمن او عمل حلوا او رش على طبخ الارز شيئا
شيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلى ولو وضع اى العصير لا حب الزبيب والعنب على المرق فصار يغلى فيه اشكل الامر من انه يغلى
حسا فيعتبر فى حله ذهاب الثلثين ومن عدم صدق كون المغلى عصيرا لامتزاجه بالمرق وانما يسمى المجموع مرقا واشكل منه ما اذا مزج
بماء الحصرم او الرمان او غير ذلك من المياه المعتصرة وغلا ثم قال نعم لو طبخ اللحم فى العصير اعتبر فى حله ذهاب الثلثين اذ لا فرق
بين غليانه منفردا ومنضما الاطلاق ما جاء فى تحريمه بالغليان وربما جاء فى بعض الاخبار فى خصوص ذلك كما روى ابن ادريس
فى المستطرفات انتهى هذا ولكن عن معالم ابن القطان واعلام الشهيد الثانى فى شرح الالفية التصريح بالحاق المغلى فى جوفه
بالمعتصر المغلى ووجه الاشكال واضح من تعليق الحكم فى الاخبار على العصير وعصير الشئ الماء المستخرج منه ويمكن دفعه بخروجه
مخرج الغالب فلا تقييد بالمستخرج بل المراد نفس المائية الموجودة فى العنب لا يشترط كونه معصورا والا لو خرج بغير العصر بل
سال من قبل نفسه او استخرج منه بالفوران بالماء لم يترتب الحكم ومقطوع بطلانه لكن يعتبر كون المغلى ولو فى جوف حب العنب
صادقا عليه ماء العنب لا جرم العنب وجسمه لان موضوع الحكم ليس العنب بل ماء العنب وان لم يكن عصيرا فعلا بمعنى معصورا واما
العصير الممزوج فان كان بجامد لا يستخرج بالغليان منه شئ كالحصيات الموضوعة فى العصير فلا يمنع من ترتب الحكم قطعا و
دونه فى الوضوح اذا امتزج بماء مطلق لعدم خروجه بذلك عن اسم العصير بل كذلك غالب المايعات اذا وضع فيه شئ من الماء كما
الاسم للمايع لانه قسمان رقيق وثخين ورقيقه هو الذى فيه الماء اكثر مضافا الى التصريح الحكم فيه فى خبر عقبة بن خالد فى رجل
اخذ عشرة ارطال عصير العنب صب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخوه حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقى عشرة ارطال ايصلح ان يشرب
تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال وفى رواية زيد النرسى الآتية فى العصير الزبيبى اذا زادت الحلاوة الى الماء فقد
فسد واما الممزوج بمضاف او مايع ففى كشف الغطاء الظاهر اعتبار غليانه بنفسه او بالماء المطلق فلو غلا بالدهن او الدبس
او العسل او الماء المضاف لم يدخل فى الحكم على اشكال فى الاخير انتهى وفى الجواهر صرح بعدم الفرق بين مزجه بغيره وعدم مزجه
قال بل نسبه فى الحدائق الى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب ثم قال وهو كذلك خصوصا لو مزج بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين
من غير فرق بين عصير التمر والزبيب والعنب بل فى خبر النضوح وذيل الموثقين وغيرهما ايماء اليه او ظهور فيه انتهى قلم اجد
فى ذيل الموثقين فى الزبيب المنقوع فى تنور مسجور حسبما سمعته غير مزجه بالماء وعلى كل حال فيه قولان والذى ينبغى ان يقال
هو ان المزج اما مع استحالة احدهما الى الآخر او الى ثالث فلا اشكال فى انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع ومع عدم الاستحالة فان
استهلك قبل الغليان بمعنى صيرورة وجود احدهما فى نظر العرف بمنزلة العدم اما للزيادة او غيرها كما سمعته فى خلط الماء المطلق
والمضاف فلا حكم للمستهلك فان كان العصير حل ولم ينجس وان استهلك بعد الغليان بخس المغلى بملاقاة العصير وحرم للنجاسة وانتفت
الحرمة العصيرية وان كان المستهلك هو الخليط حرم بالغليان حرمة عصيرية ونجس كذلك وان لم يستهلك شئ منهما ترتب حكم العصير
اذا غلا لصدق ما فى الاخبار من ان العصير غلا ولا ينافيه صدق ان الخليط غلا ايضا الا بدعوى فهم ارادة ان العصير المجرد المنفرد
اذا غلا كما يظهر من كلمات المستشكلين فى ترتب الحكم على غليان الممزوج وهو ممنوع البتة لان غاية ما يستفاد من الاخبار اعتبار
كون العصير مغليا لا كون المغلى عصيرا وبينهما فرق واضح واما خبر المستطرفات فتسمع عدم دلالته على هذا فى عصير الزبيب والله

منه بالمنع دعوى انتفاء صدق اسم العصير بمطلق الخلط كما هو محصل كلام الشريف البغدادي الذي سمعت من قوله انما يسمى مرقا ولذا كان عنده الممزوج بماء الحصرم والرمان اشكل لزعم صيرورته بمجرد المزج بها عنوانا ثالثا كالسكنجبين ولذا اعترف فيما لحم اللحم في العصير باعتبار ذهاب الثلثين لعدم انتفاء اسم العصير معه قطعا وانت قد عرفت فيما مر في المضاف تفصيل حكم الخليطين فليبن عليه هنا لكن في خصوص العصير الزبيبي صحب الزبيب لمغلي على القول بمساواته للعنبي في الحرمة كلمات للاصحاب ويستفاد منها حل المخلوط والممتزج منه سيأتي في ذيل المسئلة في العصير الزبيبي منها ان الحكم المترتب على مطلق الغلي من الحرمة والنجاسة غاية امور بعضها وفاقي وبعضها خلافي من الوفاقي ذهاب الثلثين من النار فيرتفع الحكم به باتفاق النص والفتوى اذا كان الغلي الموجب للحرمة بالنار وان لم يكن بالنار بل بنفسه او بالوضع بالشمس فالمشهور شهرة عظيمة ارتفاع الحكم به واستظهر في الكشف من المقنع والنهاية والمهذب والوسيلة تخصيص محلل ما غلا بنفسه بالتخلل قال ويمكن تنزيل كلام المص وابن سعيد عليه وقريب من ذلك في السرائر وكذا في ظاهر التحرير انتهى وقبل الاستظهار من النهاية بما هو من قوله اذا غلا العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى واحد وحد ذلك ان تره صار حلوا او يخضب الاناء او يعلق به او يذهب من كل درهم ثلاثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم ينزل ويترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ومن الوسيلة من قوله ان غلا بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف سدسه ولم يتجس انتهى ولا يخفى ان تقييد ذهاب الدوانيق في النهاية والنصف ونصف السدس في الوسيلة بانه وهو على النار او ان غلا بالنار الذي هو منشأ الاستظهار منهما انما وقع فيهما من جهة وقوع الفرض الغلي بالنار فلا ظهور في عبارة كل منهما في عدم كفاية الذهاب بغير النار اذا لم يكن الغلي بالنار فلا ظهور في عبارته وان لم يكن الغلي بالنار فلا مخالفة وعلى تقديرها فالاقوى ارتفاع الحكم بذهاب الثلثين وان كان الغلي بنفسه لاطلاق رواية ابن يزيد النرسي الآتية في الزبيبي بناء على عدم الفرق من هذه الجهة بينه وبين العنبي كما يظهر ذلك من الخبر ايضا ورواية ابن الهيثم سئلته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان فرض السؤال وان كان المطبوخ بالنار لكن العبرة بعموم الجواب عموم التعليل الوارد بعدها في الثلثين بكونه نصيب الشيطان فليذهب معتضدة بالشهرة بل عدم ظهور الخلاف كما يظهر استناده في الرياض الى اطلاق الفتاوى ووجه انحصار محلليه فيما غلا بالنار على تقدير القائل به كون اغلب ما تضمن من الاخبار عود العصير الى حالة ما قبل الغلي بذهاب ثلثيه مفروضة لغلي بالنار كروايات البختج والطلا ايضا فيستظهر من ذلك عدم كفايته فيما غلا بنفسه فينحصر محلله بما هو محلل باقتضاء القاعدة من التخليل لكن تضمن جملة من الاخبار لما ذكر لم يكن بنحو التقييد المفيد للحصر فلا ينافي المطلق ثم ان ذهاب الثلثين المحلل هل يختص تحليله بما كان بسبب الغلي بالنار او بالغلي ولو بغير النار او ولو بغير غلي اصلا كما اذا ذهب الثلثان بنفخ ونحو على ما يصنع الرباح مثلا الاقوى الاخير وان كان الاحوط الاقتصار على الذهاب بالغلي بالنار او بالشمس ويأتي في المطهرات تنقيحه واما استحالة ما غلا بالنار خلا ان امكن ولو بان يغلي ابتداء بالنار ثم تخليله بوضع شيء فيه من جهة ان الغلي بالنار غالبا لا يصير خلا فقد يظهر من جماعة دعوى الاجماع على الحل والطهر بها وكذا فيما غلا بنفسه واستحال خلا والتتبع يساعده لعدم التصريح بخلافه الا من الاردبيلي واما اقتصار بعضهم في العود الى ما كان قبل الغلي على ذكر ذهاب الثلثين كما في بعض كتب الفاضلين من المعتبر والتحرير والمنتهى في اللمعة وحدود الكتاب غيرها فلم يتبين كونه خلافا لاحتمال ايكال الاستحالة الى وضوح امرها وعلى تقدير كونه خلافا كما في مجمع الاردبيلي من ان مقتضى الاستصحاب واطلاق الحكم ببقائه على ما ثبت له بالغليان الى ذهاب الثلثين في جملة من الاخبار عدم العود الى ما كان قبله بدونه وان صار خلا فلا ريب في ضعفه لانقطاع الاستصحاب بتغير الموضوع والاطلاق مقيد بدليل مطهرية الاستحالة من الاجماع المحكي هنا وقاعدة تبعية الاحكام للاسماء وفحوى ما دل على حل الخمر المتخلل وطهره بل ربما يقال انه لا يصير العصير خلا الا بعد ان يصير خمرا وعليه فهو من تخلل الخمر المجمع على حله وطهره واما صيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين وان بعد الفرض فاحتمل في المسالك الحل والطهر بل عنه في شرح الالفية اختياره لكن صريح حدود الروضة عدمه وهو الاقوى للاستصحاب مع اطلاق الاخبار المتضمنة لتوقف عوده الى حكم ما قبل الغلي على ذهاب الثلثين لعدم صدق ضا بعدم العود اذ لم يذهب ان سمي دبسا بمجرد تجدد اسم من غير الاستحالة لا يوجب تغير الحكم لانقطاع الاستصحاب به وسيأتي تمام الكلام في ذهاب الثلثين عند ذكر المطهرات فانتظر منها في لحوق العصير الزبيبي

فيما اشكل ان ما غلا بالنار حلال

بالعنبي في الحرمة وعدم اللحوق قولين ثانيهما منسوب الى المشهور كما في مجمع البرهان والحدائق والجواهر ويساعده التتبع والاول نسبه في الدروس الى بعض معاصريه قال وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين وكان مراده من بعض مشايخه فخر المحققين لانه اشهر مشايخه ولعله سمعه منه والا فكلام الفخر في الايضاح ليس فيه دلالة عليه واختاره جدي في المصابيح حاكيا له عن الدعائم ايضا وعن الحر العاملي والشيخ سليمان البحراني والفاضل السيد عبد الله الجزائري قال وقد توافق كثير من المشايخ الذين عاصرناهم او قاربناهم واليه يميل الشيخ الشهير بالفاضل الهندي في شرحه على القواعد وهو ظاهر الفاضل الكاشاني في الوافي والطف المفاتيح واختيار شيخنا المحقق انتهى وكان مراده بشيخه المحقق العلامة البهبهاني لتصريح جدي منه في شرح المفاتيح وتبعه تلميذه الفتي في غنائمه وعلى كل حال لا يخفى على من تتبع شذوذ القول به وندرته بالنسبة الى القول بحله كما يعطيه عبارة الدروس والروضة ايضا لكن بناء على عدم عد من اطلق لفظ العصير في موضوع التحريم من الاصحاب ورووي نحو ذلك من روايات الاخبار من اهل القول بالحرمة كما بني عليه في المصابيح بل جعل من اطلق العصير في موضع من كتابه وفي موضع اخر صرح بحل الزبيبي كالفاضلين المطلقين في طهارة القواعد والشرايع لحكم التحريم على لفظ العصير مطلقا ومصرحين في حدوده ما بحل الزبيبي ممن له قولان مختلفان وفتويان في كتاب واحد قال واختلافهما في المسئلة الواحدة ولو في كتاب واحد غير عزيز وبالنظر الى هذا انكر على من نسب الحل الى المشهور ولكن فيه تكلف واضح لا يخفى على من راجع كلامه في نسبة التحريم الى الشهرة ولا اظنه منه الا بحر [illegible] واجالة النظر كيف لا ولو كان الامر كما في المصابيح من كون المشهور هو التحريم لكان المشهور هو الفرق بين تحريمه وتحليله اذ لا ريب في شهرة طهارته والتتبع لا يساعد الفرق جدا ولذا ادعى بعضهم ضد ما ادعاه في المصابيح وصرح بانه لم يجد قائلا بتحريم العصير الزبيبي وعلى كل حال لا ينبغي التامل في كون القول بالحل هو المعروف المشهور بين الاصحاب ويكفي في دليله الاصل مع تعليق الحرمة في النصوص على لفظ العصير المختص مطلقه بالعنبي اما حقيقة لغوية بناء على ان العصر حقيقة في استخراج ما من الاجسام يكون موجودا فيه بالخلقة الاصلية كالعنب ونحوه من الفواكه الجديدة الرطبة دون الماء النافذ فيه من الخارج بالنقع فيه او الغوران معه ونحو ذلك كالزبيب والتمر اليابس ونحوهما وقد صرح بذلك بعض اهل اللغة في مادة عصر او عرفية خاصة في لسان المتشرعة او بدعوى انصراف مطلقه اليه لمعهوديته وان لم يكن حقيقة في خصوص العنبي ويعضده صحيحة ابن الحجاج الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ونحوها خبر الهاشمي وجملة من اخبار منادمة ابليس مع ادم ونوح فان المستفاد منها وقوع النزاع في العنب دون الزبيب وربما استدل عليه بصحيحة ابي بصير بتجفيف الزبيبية وتفسيرها الشهيد الثاني في عبارة الروضة بطبيخ يتخذ من الزبيب قال وهو لا يذهب ثلثاه بالطبخ ونحوه الاردبيلي وفيه ان الزبيبية في الحديث مجمل ولعلها كانت بوجه غير مناف للحل وبروايات ذكر النبيذ وابطال حرمتها بالاسكار الظاهر في عدم الحرمة ما لم يسكر والنبيذ شامل لكل ما ينبذ زبيبا او تمرا مع ترك الاستفصال الراجح الى العموم ولا سيما نحو صحيحة معوية بن وهب منها اسئلك عن النبيذ فاصفه لك فقال انا اصفه لك قال رسول الله ص كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام لظهورها في عدم مدخلية صفته منه في حرمته غير الاسكار واستدل الشهيدان في الدروس والروضة على الحل بانه قد ذهب ثلثاه بالشمس وفيه ان الحرمة لا تثبت الا بالغليان فلا ينفع ذهاب الثلثين بغير غليان ولم يثبت غليانه بالشمس وان ادعي ثم على تقدير تحقق غليانه بالشمس في ابتداء الغليان في حبه كلام مضى في عصير العنب مع ان جميع اقسام الزبيب لم توضع في الشمس بل جملة منه توضع في الفيء حتى يجف واستدل الفخر على الحل بلزوم الحرج اذا حكم بحرمته وفيه منع واضح والفاضل في جواب مسائل مهنا ابن سنان ادعى الشيوع على حله كما نصه عبارته وفيه ان مفروض كلام صاحب الزبيب المخلوط بغيره وهو اخص من المدعى مع تمامية بعدم القول بالفصل متعذره لوجود كما نصه هذا مع ان ثبوت سيرة المتشرعة في المقام من اصله ممنوع فانا نراهم لا زالوا يسئلون الفقهاء عن حكم العصير الزبيبي ويتوقفون عن اكله واما القول بالحرمة فاستدلوا له اولا بالاستصحاب واول من استدل به جدي العلامة في المصابيح والطب الكلام في تقريره وربما عورض باصل البرائة وفساده واضح لانقطاع الثاني بالاول لتحكيمه عليه وايضا بانه استصحاب تعليقي وليس بحجة كما تقرر في محله لان المستصحب هو حرمة عصير العنب لو كان يغلي والمفروض صيرورته زبيبا قبل غليانه وهو مدفوع بانه من الاستصحاب التنجيزي هنا لان المستصحب حكم وضعي هو سببيته غليانه للنجاسة فهو كاستصحاب مطهرية الماء بمعنى سببيته صبه لرفع النجاسة

ثم يورد عليه بان الاستصحاب مع تغير الموضوع وهو لغير محجة بيان التغير بناء على كون العصير حقيقة في ما استخرج الماء الخلقي من الجسم دون العارض حسبما حكي عن بعض اهل اللغة فواضح لانهما غيران بالضرورة واما بناء على عمومه لماء الزبيب فبان العنب يجفف مائه بالتزبيب وماء الزبيب المستخرج منه هو الماء النافذ فيه من الخارج بالنقع فيه قد اكتسب منه الحلاوة والطعم بالنقع فيه والفور معه وان كان في المصابيح اصر على عدم تغير الموضوع هنا بوجه قادح في حجية الاستصحاب لكن التغير بالتقرير المذكور ثابت والنكتة في المصابيح في جملة ما اورده على نفسه بعد تمسكه بالاستصحاب على الحرمة قال الثامن ان الغليان في العنب يحصل بنفسه بخلاف الزبيب فان الغليان فيه انما يكون بضم الماء اليه من خارج فلا يصح استصحاب حكم العنب فيه ثم اجاب عنه اولا بان المستصحب هو التحريم بالغليان في الجملة غاية الامر ان حصوله في العنب بنفسه وفي الزبيب بواسطة وثانيا بان التحريم في العنب ليس مقصورا على الغليان بنفسه اذ لو اضيف الى ماء العنب من خارج ثم غلا الجميع حرم قطعا وليس الغليان هنا اي لو اضيف بماء العنب وحده بل به وبما اضيف اليه من الماء فتامل انتهى وفيما ذكره اولا ان غليان العنب انما هو غليان مائه الاصلي وهو مائية الخلقية وهي ذاهبة بالجفاف فانه لا يكون زبيبا الا بجفاف مائيته وفيما ذكره ثانيا ان مع اضافة ماء من خارج الى ماء العنب المغلي هو المائان معا ولو ممتزجين ويكفي غليان ماء العنب الاصلي في ثبوت التحريم اذ عرفت انه لا يعتبر غليانه منفردا وبعد صيرورته زبيبا المغلي ليس الا الماء النافذ فيه من الخارج لان المائية الاصلية قد ذهبت فتغير الموضوع وارد عليه لم يندفع بجوابه ولعل امره بالتامل اشارة الى ذلك ويحتج على عمومه بقول جعفر ع قال سئلته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة فقال لا باس به بتقريب ان نفي الباس عن مورد السؤال وهو الذاهب ثلثاه يقتضي ثبوت الباس فيما عداه مما لا يذهب ثلثاه بدلالة مفهوم القيد وفيه انه ليس من المفاهيم المعتبرة ومع ذلك هو في كلام السائل لا في جواب المعصوم ويحتمل ايضا كون التقييد بذهاب الثلثين على تقدير كونه ملحوظا انما لوحظ لبيان الصورة الصالحة للبقاء مدة ولا يؤل امره الى الفساد بحصول الاسكار فيه كما يشعر به قوله يشرب منه السنة نعم قد يدعى ظهور السؤال في المفروغية عند السائل عن ممنوعية ما لا يذهب ثلثاه وقد قرره المعصوم اذ لم ينكره عليه لكنه ان تم فدلالته ضعيفة كما اعترف به الاردبيلي بل فيه ضعيف جدا هذا مع ما اورد عليه من جهة السند لاشتماله على سهل بن زياد وحيث ان ذكر سهل هذا قد تكرر في كلام القوم فلا باس بتنقيح حاله على وجه لا يطول فاعلم ان في مواضع من الخلاصة صرح بانه ضعيف وقال النجاشي انه ضعيف الحديث غير معتمد عليه وكان احمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب واخرجه من قم الى الري وقال ابن الغضائري كان ضعيفا فاسد الرواية والمذهب يروي المراسيل ويعتمد المجاهيل هذا مع ما يوجب التوقف منه وقال جدي العلامة والاصح توثيقه وفاقا لجماعة من المحققين لنص الشيخ انتهى ونص الشيخ فيه انه قال في اصحاب الهادي ع انه ثقة وفي التعليقة نقل عن جده ان سهل بن زياد من مشايخ الاجازة وينقل عنه المشايخ العظام كثقة الاسلام والصدوق والشيخ وعن المعراج عن بعض معاصريه عد حديثه من الصحيح ولعله من مشايخ الاجازة وعن الوجيزة لا يضر ضعفه لكونه من مشايخ الاجازة وقال بعض الافاضل يؤيده ما له كثرة رواية الكليني عنه مع كثرة احتياطه واحترازه عمن يتهم وان اكثر رواياته معمول بها عند الفقهاء واما رميه بالغلو فمعارض بما عن التعليقة من انه صنف كتابا في الرد على الغلاة وروى اخبارا كثيرة في ذمهم وقال الكتاب المنسوب اليه مسائله التي سئلها من العسكريين ذكرها المشايخ سيما الصدوق وليس فيها شيء يدل على ضعف في نقل وغلو في اعتقاد وما عن النجاشي من ان له كتاب التوحيد واما اخراجه من قم فقال جماعة ان اهل قم كانوا يخرجون الراوي بمجرد التوهم وفي التعليقة ان محمد بن عيسى اخرج جماعة من قم بمجرد روايتهم من الضعفاء وايرادهم المراسيل في كتبهم وكان ذلك اجتهادا منه والظاهر انه كان خطاء لكن كان رئيس اهل قم والناس مع المشهورين الا من عصمه الله قال ولو كنت تلاحظ ما رواه في الكافي عنه في باب النص على علي ع الهادي وانكاره للتعصب الجاهلية لما كنت تروي عنه شيئا ولكنه تاب ورجع وترجوا ان يكون تاب الله عليه قال وقد روى المفيد في رسالته الواردة على الصدوق عن سهل فوايد ردها وطعن فيها بوجوه كثيرة ولم يطعن في مسندها الا بالارسال وهذا مما يدل على عدم ضعف حاله والا لطعن بوجوده في السند قال والشيخ لم يتفق في كتبه ان يطرح الخبر بوجود سهل وبالجملة ذكر جدي في فوايده ما يصلح حال سهل بوجوه كثيرة من اراد ها فليراجعها ومنه يتبين مقبولية الحديث الذي في سنده سهل بن زياد واستدل ايضا بحديث زيد النرسي بالنون الموحدة والراء المهملة بعدها سين غير منقطة وزيد الزراد عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في

في القدر ويصب عليه الماء قال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم الا ان يذهب ثلثاه ورد بالنسبة واضعف لم يناقش فيها بل في سنده بوجهين احدهما في الراوي بجهالته لعدم حصول التوثيق في كتب الرجال للزيدين النرسي والزراد فان النجاشي في كتابه والشيخ في الفهرست ذكراهما بغير توثيق قال الفاضل في الخلاصة لم اجد لاصحابنا تعديلا لهما ولا طعنا فيهما توقفت عن قبول روايتهما وثانيهما القدح في كتابهما المروي عنه الحديث بانه موضوع عليهما ففي الفهرست لهما اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه وقال اي ابن بابويه لم يروهما ابن الوليد وكان يقول هما موضوعان وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير وكان يقول وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني انتهى واصل القدح من هذين الشيخين ومنها انشاء الطعن واشهر في الكتاب هو ما نوع بما قاله ابن الغضائري زيد الزراد وزيد النرسي رويا عن ابي عبد الله ع قال ابو جعفر بن بابويه كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان وغلط ابو جعفر في هذا القول فاني رايت كتبهما مسموعة من محمد بن ابي عمير وهذا ابن الغضائري مسلم من سلم منه التسرع الى القدح ذكر ضعف من اجلاء الاصحاب المعروفين بالجلالة ومع هذا تجاهر في الرد على ابن بابويه بدل على ان الكتاب من الاصول المعتبرة مع انه في عدة من الكتب رواية هذا الاصل والكتاب من ابن ابي عمير وقد ذكر جدنا طريقا اخر غيرها في الكتب الى كتاب زيد النرسي عن ابن ابي عمير ثم قال ان رواية ابن ابي عمير لهذا الاصل تدل على صحته واعتباره والوثوق بمن رواه الى ان قال وذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عمن يوثق به وهذا توثيق عام لمن روى عنه ولا معارض له هنا وقد حكى الكشي في رجاله اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه والعلم ومقتضى ذلك صحة الاصل المذكور لكونه مما قد صح عنه بل توثيق راويه ايضا لكونه اصله في التوثيق غالبا انتهى وبالجملة جعل طابت ثراه عد ابن ابي عمير هذا الكتاب اصلا دليلا على وثاقته واعتبار كتابه معا بما يطول ذكره قال واما الطعن على هذا الاصل فانما الاصل فيه ابن الوليد القمي وتبعه عليه ابن بابويه على ما هو دابه في الجرح والتعديل ولا موافق لهما فيما اعلم طريقة القميين في الانتقاد تخالف ما عليه جماهير النقاد ولم يبلغنا احد من ائمة الحديث والرجال الى ما قاله الشيخان المذكوران في هذا الحال بل المستفاد من تصريحاتهم وتلويحاتهم تخطئتهما في تلك المقالة انتهى وهذا كاف في اعتبار هذا الاصل وراويه واستدل ايضا بما تضمن السؤال عن مطبوخ الزبيب كيف يطبخ حتى يصير حلالا فوقع الجواب بما تضمن الطبخ على الثلثين فيدل على ان ذهاب الثلثين اذا غلا العصير الزبيبي شرط في حله واباحته منها موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقعه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء الى قوله ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار الحديث وقريب منه موثقته الاخرى قال وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة الى قوله ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث الحديث والجواب احتمال كون التقييد فيهما بذهاب الثلثين لاجل دوام حله وان ما لم يذهب ثلثاه تبقى فيه مائية توجب بقاءه على تلك الحالة اختماره كما يعتبر جملة ما ورد بمضمونهما وذكر فيه ما يدل على عدم تغيره كما في خبر الهاشمي قال شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعا من زبيب فتنقي حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء الى ان قال ثم تطبخه طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل الى ان قال وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله وظاهره من كلام المعصوم كما يعطيه قوله بعده ان شاء الله وان احتمل فيه كلام السائل فقد سمعت في رواية علي بن جعفر قوله ثم ترفع وتشرب منه السنة وعلى كل حال احتمال ما ذكرناه في هذا الخبر وغيره مرجوح مع ان اصل دلالتها على كون ذهاب الثلثين شرطا للحل مع الغض عن هذا الاحتمال ليس بالوجه الظاهر المعتبر خصوصا مع وقوع التقييد بالشراب الحلال انما هو في كلام السائل دون جواب الامام ع وربما استدل ايضا باخبار منازعة ابليس بدعوى وقوعها في مطلق العنب بل ثمره فيخرج ما خرج ويبقى الباقي فليكن الحرمة في كل ما ثبت فيه نصيب الشيطان ثابتة والجواب منع دلالة جميع تلك الاخبار على ما ذكر ففي بعضها ان ابليس لما طلب من حوا من ثمرة العنب غصنه عنقودا من عنب فاعطته قصبة ولم ياكل منه فاخذه الله الى ادم ان

في حكم العصير الزبيبي المطبوخ في الطعام

العنب قد مصه عدوي وعدوك وقد حرمت عليك من عصيرها الخمر ما خالط نفس ابليس فحرمت الخمر لان عدو الله مكر بحواء
حتى مص العنب الحديث ويؤيده ما في غيره من منازعته مع نوح ثم حيث ان ابا عبد الله بعد ذكر المنازعة والفصل فرع عليه الامام
بقوله فمن هناك طاب الطلاء على الثلث والظاهر عصير العنب وفي بعضها فرع حل العصير عليه بناء على كون المراد منه ماء العنب في
الاخبار كما انه مع هذا مع ان ما في هذه الاخبار من قبيل الحكمة في الاحكام لا العلة الحقيقية وربما استند ايضا للحرمة الى الاخبار المتضمنة
لحرمة العصير على الاطلاق بناء على شمولها عصير الزبيب ايضا والجواب ما مر اليه الاشارة من انصراف لفظ العصير المطلق الى ماء العنب
المعهود منه ولو لكونه المتخذ غالبا اما للتخليل والتخمير وما ورد بلفظ كل عصير ايضا منزل هنا على خصوص العنبي ولفظ الكل لعموم
افراد ماء العنب اذ لو بقي على عمومه واخراج ما خرج وبقاء الباقي لزم التخصيص بالاكثر المستهجن فان قيل المخلص منه يحصل بصرف
العصير الى خصوص ما هو اعم من العنبي مع الزبيبي ولا يقتضي الاختصاص بالعنبي حتى قلنا دعوى الانصراف الممكنة هنا هي الانصراف
الى ماء العنب واما صرفه الى خصوص ما هو اعم من العنبي والزبيبي فغير ظاهر جدا والوجدان شاهد ذلك وهذا المحذور جار في اطلاق
العصير ايضا لعدم بقائه على الاطلاق الشامل لعصير كل جسم قطعا والقابل لدعوى الانصراف اليه غير ماء العنب غير ظاهر فانه منزل
على ارادته وبالجملة غير خفي ان عمدة دليل حل العصير الزبيبي هو الاصل وعمدة ما يصلح للاستناد اليه للحرمة رواية الزيدين لو وضوح
دلالتها وحسن حالها حسبما عرفت مؤيدة بما تضمن وصف الحلال من طبخ ماء الزبيب ولولا تحقق شهرة الفتوى بالحل على وجه
ظاهر في الاعراض عن الخبر خصوصا مع الاحتمال القائم فيما ايد به ما ذكر ومع معارضته لما يؤيد به مما يؤيد به الحل من ظهور الاخبار
المنوطة فيها الحل والحرمة بما اسكر كثيره او لم يسكر لتوجه الفتوى بحرمة العصير الزبيبي واما مع الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع
فلعل القول بالحل اقوى يبقى هنا شيء وهو انه قد سمعت فيما تقدم في عصير العنب عبارات ظاهرة في اعتبار كون المغلي غير ممزوج
بغيره في الحكم بالحرمة لم ينص على وجه الكلية وبنينا على تفصيل في الممزوج هناك وهو جار هنا في عصير الزبيب لكن يستفاد
من بعض الخصوصية في حب الزبيب المطبوخ مختلطا بنحو الارز وغيره بالحل ولو على تقدير القول بحرمة العصير الزبيبي نقل البحار
ان بعض من قارب عصرنا افتى برأيه بعصير الزبيب الزبيب المطبوخ في الطعام فحكم بحرمته لانه يغلي ماؤه في جوفه وتابعه بعض من
لم يشم رائحة العلم والفقه من المعاصرين وهو وهن على وهن قال بعض الافاضل بعد نقله عن البحار ويحكى عن بعض من عاصرناه
والقول بنجاسة الطعام وهذا وهن على وهن قال وربما يستند للخبر الزيدي وهو مع ضعفه وشذوذه وعدم الجابر ومخالفته للعمومات
القطعية من الكتاب والسنة غير دال على مدعاه اذ ظاهره انه يحرم اذا ادى حلاوته الى الماء حتى صار بمنزلة العصير ومعلوم ان ما يوضع
تحت الارز في القدور او يغلي في الدهن ليس بهذه المثابة ولا يحلو الماء بسببه حلاوة العصير الى ان حكى عن شيخه فاضل الرياض المنع
عن الاحتياط فيه ايضا قال ولعله لما فيه لسهولة الامر وارادة اليسر في بعض مسائل ابن سنان من الفاضل ما يقول سيدنا
الامام في طبخ حب رمان مخلوط بزبيب معتصر مصفى ام بعصير عنب ساعة اعتصاره ثم يحصل له الغليان على النار على هذه الصفات
مع اللحم والحوائج هل يكون حراما او حلالا افتنا في ذلك الجواب اما ما يسمى عصيرا فالوجه في غليانه اعتبار ذهاب ثلثيه واما ماء الزبيب
فالاقرب اباحته مع انضمامه الى غيره لان الناس في جميع الازمان والاصقاع يستعملونه من غير انكار احد منهم انتهى وحاصله دعوى السيرة
على حل ماء الزبيب المنضم الى غيره فكيف بحب الزبيب وبالجملة ظهر مما سمعت دعويان احدهما دعوى السيرة على حل العصير الزبيبي حال المزج كما
سمعته من الفاضل من الفاضل فتكون السيرة مستثنية له من عموم العصير وتبعه بعض الافاضل المعاصرين وهي على عهدة
مدعيها بل عن رسالة العلامة البهبهاني انه لم يظهر من الاخبار ولا من الفقهاء حرمة الممزوج بالعصير العنبي فضلا عن
الزبيب ومائه وقد سمعت ما يقرب منه من مسائل الشريف البغدادي لكن في بعض صور المزج وهو في غاية البعد في العنبي
وابعد منه دعوى عدم ظهوره من الاخبار ضرورة كون المدار في الاخبار على صدق غليان ماء العنب حسبما سمعته و
اقرب منه الدعوى الثانية وهي دعوى السيرة على خلط ماء الزبيب في الاطعمة واقرب منها حل حب الزبيب المخلوط بغير المايع
كالارز ونحوه بل الحكم به متعين لان غليان عصير الزبيب لا يتحقق معه ضرورة عدم تحقق العصير للزبيب بغير ماء اما يفود
معه فيؤدي اليه صفته من الحلاوة والطعم وبه يصدق عصيره او ينقع فيه فينفذ فيه من خارج فيغلي وهو في جوفه بناء على
مساواة المستخرج لما في جوف العنب كما سمعته في ماء العنب فحب الزبيب المخلوط بنحو الارز اذا طبخ فهو من طبخ الزبيب لا ماء

الزبيب والحكم

الزبيب والحكم ثابت للثاني في النصوص والفتاوى دون الاول خصوصا اذا احمص الزبيب في الدهن فانه يذهب بذلك ثلثا
مائه ولذا ان ازيد في حمصه احترق جسمه ولذا قال المجلسي ان محرمه لم يشم رائحة العلم بل وكذا حب العنب المخلوط بغير المايع
لو طبخ العنب لا ماء العنب لا يقال الفرق بين حب الزبيب والعنب لان العنب فيه مائية فاذا طبخ يغلي ماؤه في جوفه وقد ثبت
مساواته للمعصور المستخرج لان المسلم مساواته ما يغلي في جوفه صادقا عليه ماء العنب عرفا لا حكميا اذ ليس هو مناطا في موضوعات
الاحكام الشرعية وما في جوف العنب لم ينفذ اليه من خارج هو جرم العنب وحبة العنبة ما لم تفر ولم تشتق هي عنب بجميع
اجزائها ضرورة عدم كون التسمية لقشرها وحده وبالجملة العنبة بما احتوت عليه عنبة عرفا وغليانها طبخ عنب لا ماء العنب
ولا اقل من الشك في تحقق غليان ماء العنب العرفي وطبخه فلا تحريم وما تقدم عن الاردبيلي من استظهار تحريمه من كلماتهم
وان لم يدل على ارادته ظهور كلمات الجميع في حرمته مطبوخه ولو في حبه كما حكاه في الحدائق عن بعض بقوله لو طبخ حب العنب في ماء
او طبيخ حرم ذلك المطبوخ اجماعا فهو في حيز المنع ولذا انكره صاحب الحدائق بعد نقله منه وقال ان اراد ثبوت التحريم لحب العنب
وان لم يخرج ماؤه بالطبخ منعنا هذه الدعوى فان بناء الاحكام الشرعية على مثل هذه الاعتبارات التخمينية الظنية لا يخلو من مجازفة
انتهى مع انه غير مساق لما ذكرناه من طبخ العنب في غير مايع بل لعدم اعتبار كون المغلي معتصرا مستخرجا وهي حيثية اخرى فلا لكنه
ينبغي ان يعلم ان الخلاف في حرمة العصير الزبيبي فيما غلا بنفسه انما يصح اذا خصصنا الفقاع بالمتخذ من الشعير واما اذا قلنا بانه اعم
منه ومن المتخذ من الزبيب فينبغي ان يخص الخلاف هنا العصير المغلي بالنار لانه اذا غلا بنفسه كان الفقاع الذي لا خلاف في
حرمته ونجاسته ومن هنا قال الشهيد في الدروس لا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه التنشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح
وهذا بناء منه على اختيار عدم حرمة العصير الزبيبي ولذا عبر بطبيخ الزبيب اي المغلي منه بالنار فانه اذا غلا بنفسه كان فقاعا
ولذا قيده بما لم يحصل فيه وقد سمعت عنه ان الفقاع كان به وان من الشعير لكن يجد داخذه من الزبيب ويجري على منواله الشهيد
الثاني في الروض والسبزواري في الذخيرة وافصح منه في الروض قائلا لا يلحق بعصير التمر وغيره حتى الزبيب على الاصح ما لم يحصل
خاصية الفقاع فيحل طبخه فتبين ان هؤلاء لم يفصلوا باعتبار انهم المذكوره في العصير الزبيبي قولا غير القولين المعروفين كالتفصيل
بل بنائهم في الفقاع على اتخاذه من الزبيب ايضا وقع منهم التقييد بطبخ العصير المشعر بغليه بالنار او بما لم يحصل فيه نشيش
لكونه حينئذ فقاعا قال في المصابيح في العصير الزبيبي انه يعتبر في محل النزاع امور الى ان قال ثالثها غليانه بالنار كما اعتبره الشهيد
في الدروس وروض الجنان حيث جعل النزاع في طبيخ الزبيب دون المعتصر منه فلو غلا بنفسه لم يدخل في هذا النزاع بل كان الحكم
فيه الحل مطلقا او التحريم كذلك والظاهر طرد الخلاف في ذلك انتهى ولا يخفى ما في قوله كان الحكم فيه الحل مطلقا من عدم تماميته
لانه ان قلنا باتخاذ الفقاع من الزبيب كان حراما اتفاقا وان قلنا باختصاص الفقاع بالمتخذ من الشعير كان محل خلاف العصير
الزبيبي لا الحل مطلقا ثم ان اطراده الخلاف فيما يغلي بنفسه لا يكون الا مع اختصاص الفقاع بالمتخذ من الشعير وهو غير محقق ولا
محرز من مذهبه ايضا وليعلم ايضا ان حل العصير الزبيبي اذا غلا بذهاب ثلثيه مبني على القول في غاية حرمة العصير العنبي اذا غلا
بل هو ذهاب الثلثين مطلقا كما هو المعروف وانه غاية لخصوص ما غلا بالنار واما ما غلا بنفسه فلا يحل بذهاب ثلثيه كما اختاره
بعض حيث ما في غاية حرمة العصير العنبي فعلى المعروف هناك يحل بذهاب الثلثين هنا مطلقا وعلى القول الاخر هناك يحل به
اذا غلا بالنار لا بنفسه فلا ينبغي ان يعد بذلك اقوال هذه المسألة لابتنائه هنا من هذه الحيثية على ما مر في العصير العنبي لكن
في المصابيح مع ابتنائه هنا على العصير وقوله كما سمعت فيحل المعتصر من الزبيب بطبخه على الثلث على احد القولين ويختص التحليل
بما غلا بالنار على الاخر قال ويثبت بذلك في المسألة قول ثالث هو حلية المطبوخ اي من عصير الزبيب بذهاب ثلثيه دون
النقيع وفيه ما عرفت من انه لا ينبغي تكثير الاقوال به هنا ثم قال بعد ذلك وظاهر الدروس حل المطبوخ مطلقا وتحريم النقيع اذا
غلا بنفسه لذلك وظاهره انه لان ذهاب ثلثيه غير محلل له مع انه ليس كذلك بل لصيرورته فقاعا قال فيكون قولا رابعا ويكون
اقوال المسألة مع التوقف خمسة انتهى وقد عرفت ان تحريمه ما غلا بنفسه لكونه فقاعا لا ينبغي ان يكثر به اقوال هذه المسألة فلذا
جدا منها ان في لحوق العصير الزبيبي بالعنبي في حكم النجاسة قولين المعروف المشهور شهرة عظيمة مقاربة للاجماع نعم الطهارة
كما هو قضية القول بحله اذ لو كان نجسا لحرم كسائر النجاسات بل في الذخيرة لا اعلم قائلا بنجاسته وكان مراده القائل المعين والا

فالقول بها

فالقول بها بحيلا يحكى ويعضه جعل القول بطهارته احتج فى المقاصد العلية وهو ظاهر ما نسبه الفرالى والده من وجوب الاجتناب عنه وربما استظهر من اطلاق ما فى مهذب ابن البراج من ان كل عصير اذا غلا لم يجز استعماله على حال وعبارة الوسيلة فانه صرح بنجاسة العصير لكن اذا غلا من نفسه ومن اطلاق التعبير بنجاسة العصير لكنه اذا شمل الزبيبى لم يكن القول بنجاسته نادرا اذ هو فى عدة كتب كالشرايع والمنتهى والتحرير والارشاد والتلخيص والتبصرة والذكرى ومعالم ابن قطان ويحكيها اما اطلق بعض من عد ذهاب ثلثى العصير من المطهرات كما فى المسالك الجامع وطهارة الروضة وقال فى القواعد وكاشف اللثام فى شرحه ويحكى البيان وشرح الارشاد يلحق بالمسكرات العصير العنبى ولعل منه الزبيبى كالحصرمى الى غير ذلك وتنسبه القول بالنجاسة الى هؤلاء من هذا الاطلاق فى غير محلها مع امكان دعوى انصراف لفظ العصير فى عباراتهم الى العنبى حسبما مر وعلى كل حال قضية المقويه للقول بحله فيما قدمناه هو تقويه القول بطهارته هنا ويكفى فى دليل الطهارة اصل الطهارة ولا اعرف للقول بنجاسته دليلا غير الاستصحاب بالنحو المقرر لحرمته وعلى تقديره يقطع به اصل الطهارة لكن عدة من استند اليه فيما تقدم هو جدى العلامة وممن لم يستدل به هنا بل اختار القول بها بالطهارة فى المصابيح ودرته المستقرة عليها فتواه ولعله لعدم مقاومة الاستصحاب هنا الاصل الطهارة حتى يخصص به ولا عنهما الثانى هنا بالشهرة العظيمة بل الاجماع المستظهر المحكى مع احتمال كون نظر القائل بالنجاسة الى اطلاق الخمر على العصير فى الاخبار بدعوى ان هذا الاطلاق اما من باب الحقيقة او المبالغة فى التشبيه وعلى كل من التقديرين يثبت له حكم النجاسة على القول بنجاسة الخمر وفيه ان المطلق عليه الخمر فى تلك الاخبار هو المسكر من العصير كما يشعر به فى التنبيه الاتى بعد ذكر العصير الحصرمى لذا اشتد القائل بالنجاسة فيه من الاصحاب مع ان تلك الاخبار بمرئ منهم ومسمع فلا ينبغى التامل فى طهارته وان قلنا بحرمته فقد ترجيحا منهما

في لحوق العصير التمري بالعنبي

ان فى لحوق العصير التمرى بالعنبى فى الحكم قولين للاصحاب المعروف المشهور منهما هو عدم اللحوق بل فى الحدائق صرح بالاجماع عليه كظاهر المقاصد العلية لانه بعد حكمه بحرمة العصير العنبى بمجرد الغليان وتوقيف نجاسته على الاشتداد قال ولا يلحق به عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين معتضدين بما فى الرياض من نقل عدم الخلاف فى حله وحكى لحوقه بالعنبى فى الحرمة فى الحدائق عن بعض مشايخه ومعاصريه قال انا لم نقف على قائل بالتحريم ممن تقدمنا من الاصحاب وانما حدث القول بذلك فى هذه الاعصار المتاخرة واشتهر الان بين جملة من فضلاء المعاصرين ثم حكاه عن ظاهر الحر العاملى والمولى ابى الحسن الغروى وفى المصابيح عن القاضى نعمان المصرى وصرح باختياره العلامة البهبهانى فى شرح المفاتيح وتبعه تلميذه القمى فى غنائمه وربما يظهر من اطلاق ابن بابويه فيما حكى عنه وله على العصير انه خمر وجعله بعض قضيته من اطلق القول بتحريم العصير وفيه انصراف العصير فى الاخبار وكلام الاخيار الى خصوص العنبى وربما يوجد فى بعض العبارات دعوى ان من تقدم الفاضلين من فقهاء اصحابنا كانوا متفقين على حرمة العصير التمرى فمنهم بين من يظهر من كلامه التحريم كالصدوق والشيخ والحلبى وبين من يورد اخبار التحريم ولا يجيب عنها ابدا وبل ينكشف عن رضاه بمفادها وهذا وهم ومنشاؤه كلام الصدوق والشيخ وامعان النظر فيهما خصوصا الثانى يعطى ارادتهما انه اذا نش وغلا اسرع اليه الاختمار فى زمان ما فيسكر فيحرم وغرضهما الاناطة بالاسكار ونقل عباراتهم والدلالة على ما قلناه من عباراتهم يوجب الطول ولا يهم فيه اذ لا ينكر ان بقاء نقيع التمر والزبيب مع مائيتها الموجودة قبل ذهاب ثلثيه يوجب اختمارهما كما نرى انهما فى العادة يصيران ببقائهما على هذا الحال خمرا وبعده يصيران خلا وبالجملة هو ممن عمل الخمر يتعده اهل الخمور بل جماعة من الخلفاء الاولين كانوا لا يستعملون من اقسام الخمور غير النبيذ غالبا لكن الذين يتعمدون الى تخميرهما يبقونهما الى ان ينشا بنفسهما ولم يكونوا يغلونهما بالنار غالبا ومن هنا وقع من الشهيد وغيره تقييد الحل فى العصير الزبيبى بما لا ينش حتى حمل كلامه على القول بها بالتفصيل فيه وقد سمعت فى العصير العنبى عن ابن حمزة التصريح بالتفصيل المزبور فيه وعلى كل حال للقول بالحل الاصل الاباحة والبراءة واستصحاب الحل الثابت حال التمرية من غير مخرج له من تحت الاصل سوى ما يتخيل مما ورد بحرمة عموم العصير كصحيحة ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام بدعوى شمول لفظ العصير للتمرى وفيه ما قد عرفت من المضايقة فى شمول اطلاقه للزبيبى فكيف بشموله للتمرى ومما ورد فى منازعة ابليس مع آدم فى شجرة النخل ايضا كما وقع فى الكرم كالذى رواه فى الكافى عن ابرهيم عن ابى عبد الله ع فثبت الثلثان للملعون فى ثمرة النخل ايضا وهو العلة فى التحريم كما هو العلة فى عصير العنب وفيه انه قد مر غير مرة ان هذا ونحوه مما يسمى بعلل الاحكام انما هى فى الحقيقة حكمها ولا اطرادها فى الاحكام ولا اناطته بها مع ان غاية اشتراكهما فى تلك

العلة حرمة الخمر من كل من ماء العنب ونبيذ التمر كما افصح عنه ذيل ذلك الخبر من قوله بعد ذكر المنازعة قال ابو عبد الله ع ثم ان ابليس الملعون ذهب بعد وفاة آدم فبال فى اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء فى عروقهما من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذرية آدم كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله فى النخل والعنب فصار كل مختمر الا ان الماء اختمر فى النخلة والكرمة من ذا بحر بول عدو الله ابليس وبما ورد فى حرمة الشراب اذا اخبر بطبخه على الثلث الا من الثقة كصحيحة على بن جعفر عن الرجل يصلى الى القبلة لا يوثق به اما بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وفى موثقة عمار ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا باس ان تشرب بتقريب ان المفهوم فيهما قاض بالباس فيما يغلى اذا لم يكن مأمونا ومع الغض عنه لولا للثلثية مدخلية فى رفع الباس لما كان وجه لاعتبار المأمونية فى الاخبار بها وفيه انصراف الشراب الى عصير العنب وعلى تقدير شموله للتمرى فهو بالاطلاق والاطلاق هنا مسوق لبيان حكم آخر من اعتبار مأمونية المخبر بغليانه على الثلث فلا عموم به من حيثية كونه من عنب او زبيب او تمر وبموثق سماعة سال ابو عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ فقال لا وكل مسكر حرام وقال قال رسول الله كل ما اسكر كثيره فقليله حرام وقال لا يصلح للنبيذ الخمرة وهى العكرة بتقريب عموم المنع لما طبخ للنبيذ خرج منه ما طبخ على الثلث بقى الباقى وفيه اولا معلومية عدم ارادة النبيذ فى الماء المعهود نبذه فيه لاصلاح الماء وان اطلق على ذلك ايضا النبيذ والنبيذ فى الاخبار اذ هو خال من الغليان وانما ينبذ غدوة مثلا فيمكث زمانا فيشرب عشية كما نبه عليه الامام ع فى جملة من الاخبار واذا لم يكن هو مرادا فالمنصرف اليه هو النبيذ المسكر ومنه تبين الجواب اذا استدل بما تضمن حرمة النبيذ على اطلاقه لانصرافه الى المسكر مع ما تسمعه من ان ملاحظة تلك الاخبار يفيد ان الحكم فى النبيذ مدار الاسكار دون مجرد الغليان وغيره وثانيا فى الخبر شاهد على ارادة ما تحقق فيه الاسكار من طبخهما وهو ما فى الذيل من قول رسول الله ص الذى هو بحكم التعليل للجواب بل مع الغض عنه نفس الجواب بكل مسكر حرام كما لا يخفى وبرواية ابن مسلم عن النبيذ سكن غليانه فقال قال رسول الله ص كل مسكر حرام وفيه ما ظهر من سابقه فيما ادعينا ظهوره فيه اذ لم يجب فيه الا بقول رسول الله ص كل مسكر حرام فيقتضى فهم الامام ع من السؤال انه مفروض مع تحقق الاسكار والا لم يرتبط الجواب به وكانه انما وقع السؤال عنه مع فرض اسكاره بزعم ان المسكر اذا سكن نشيشه يعود الى الحل فدفع وهمه الامام ع بان كل ما اسكر لا يحل بل قد يدعى ان ظاهره بيان ان التحريم يدور مع الاسكار فلا عبرة بالغليان ولا بسكونه من الغليان فيصير الخبر من ادلة الحل وان غلا ويكون سبيله سبيل غيره مما ياتى وبما فى ذيل حديث ابرهيم بن ابى البلاد قال فيه قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه العقوة قال وما العقوة قلت اللاذى قال وما اللاذى قلت حب يؤتى من البصرة فيلقى فى هذا اى التمر المنبوذ المذكور قبله حتى يغلى ويسكن ثم يشرب فقال هذا حرام وفيه مع جريان ما ذكر فى سابقه فيه من زعم السائل ان المسكر اذا سكن من نشيشه عاد الى الحل فاجاب الامام ع ببقاء الحرمة ان الحب الملقى فيه لنبس لعله مؤثر فى الاسكار فالتحريم من اجله والاحتجاج به على المنع بمجرد الغليان موقوف على معرفة حقيقة الحب انه غير مسكر وانى بذلك وبموثقى عمار الواردين فى النضوح سئل فى احدهما عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وفى الاخر سئل عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن به وفى رواية عنهم قال دخلت على ابى عبد الله ع وعنده نساؤه قال فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نضوح يجعل فيه الضياح قال فامر به فاهريق فى البالوعة اما الاستدلال بالاول فمبنى على معلومية كون النضوح معمولا من نبيذ التمر المغلى ولا دلالة فيه على ذلك ثم انه لم يامر باراقة كل نضوح بل ذلك الشخص ولعله كان مختمرا او فيه شئ من المسكر خصوصا مع قولهن ان فيه الضياح ولعله مسكر بل عن القاموس ان الضياح ككتان عطر او غسل وعن بعض انه الخمر الممزوج بالماء وعلى تقديره لا يدل على كون الاراقة من جهة مجرد النضوح وان ثبت كون النضوح نبيذ التمر المغلى بل من جهة الضياح ومع الغض عما قيل فى الضياح حكى فى كلام بعض الافاضل ان النضوح طيب مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك فى قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشد راسها ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين انتهى وعليه فالامر باراقته لتخمره خارج عن محل البحث واما الموثقان ففيهما انه بناء على عدم نجاسته كما تسمع نقل الاجماع عليه فلا يكون اعتبار طبخه على الثلث لحرمة شربه ان لم يذهب ثلثاه لان المسئول عنه ليس الا حل استعماله الذى هو التطيب به دون شربه اذ ليس هو مما يشرب ويؤكل وحرمة شربه واكله لو طبخ على ما دون الثلث لا يوجب حرمة التطيب به فليحمل اعتبار ذهاب

تنبيه على الارشاد الى صنعه كذلك لئلا يؤدى بقاؤه الى الاختمار بالتغريب لان فيتنجس ويقتضى تجنبه فى التطيب به بناء على
مساورة البدن والصلوة معه كما يقتضيه صدره او لما ايضا واما ان يتبدل بنجاسته ايضا كما يحكى عن شاذ فيحمل على اعتبار ذهاب الثلثين
عليه ايضا ولانهم معه الاستدلال كما عرفت فان قيل يصح الاستدلال باطلاق قوله اغله حتى يذهب ثلثاه الثمر لاقتضاءه كونه
مطلقا شرطا لحل التطيب والتمشط به وذلك ظاهر فى نجاسته لولاه اذ لا يجرى بان بمجرد حرمة الشرب اذ ثبت النجاسة لرجاء حرمة شربه
ايضا فيما طبخ لغير النضوح نظرا الى حرمة شربه لنجس قلنا دلالتها على انتفاء حل التطيب والتمشط به عند انتفاء طبخه على الثلث انما
من باب المفهوم وقد تقرر فى محله ان المفهوم حجة فيما يكون من ظاهر فوائد القيد وهناك يدعى غير انتفاء الحل فعلا بانتفائه ثانيه
وهو ادائه الى انتفاء الحل بعد طول بقاءه اذا انتفى القيد وذلك لما هو معلوم بالعادة ان وجود المائية الزائدة على الثلث
يوجب طرو النشيش فيه المؤدى الى الاختمار فانه موطن توقف اتخاذ الخمر منه الابتدائية بل صدر ولهما من قوله عن النضوح المعتق
ظاهر فى السؤال عن كيفية صنعه ليبقى فى بعثه ومع ذلك يحل ولا يفضى الى الفساد الموجب للحرمة وكذا قوله فى ثانيهما ثم يتمشط
ظاهر فى ان طبخه حتى يذهب ثلثاه ليتمشط به اى ليبقى فيتمشط به كلما اراد دون التمشط واذا لم يتم الاستدلال لشىء من الاخبار
المذكورة يبقى اصل الحل واستصحاب ما ثبت منه فى حال التمرية سليمين عن المعارض بل هما معتضدان باخبار كثيرة وقع السؤال
فيها عن النبيذ وخصوصا فى بعضها عن النبيذ المغلى كصحيحة ابن الحجاج وخبر وفد رسول الله ص ووقع الجواب باناطة الحرمة بالاسكار
الظاهرة فى عدم سببية مجرد الغليان بغير اسكار فى التحريم والا لما ناطه بالاسكار فى مقام البيان وربما يناقش فى خصوص هذين
الحديثين بانهما متضمنان للسؤال عن النبيذ الموضوع فيه العكر بالفتح وهو ما يبقى فى انية الخمر من بقية خمرها وهو يوجب نجاسته
بل وحرمته ومع ذلك فكيف يجيب المعصوم ع بالحل الامع الاسكار ويندفع بان اناطة الحرمة فى الجواب بالاسكار حصر اضافى
بالنسبة الى ما زعم السائل من مدخلية الغليان والنبذ فى التحريم كما هو ظاهر توصيف السائل وان تعرض فى الاثناء لوضع
العكر لكن محط النظر هو من حيثية الغليان فتبين عدم مدخليته بان موجب التحريم هو الاسكار فلا ينافى وجود موجب اخر لم
يكن محط السؤال فلم يتبين الحكم من تلك الجهة فتأمل وربما ايد الاصل بصحيحة ابى الصباح كان النبى ص اذا اتى بشارب الخمر ضربه
الى ان قال قلت النبيذ قال اذا اخذ شاربه قد انتشى ضرب ثمانين ونحوها الصحيحة الاخرى عنه ايضا فى الفرق بين الخمر والنبيذ
بذلك وفيه ان غايتها الفرق بينهما فى الحد ولا ملازمة بينه وبين ثبوت الفرق بينهما فى النجاسة لثبوت الحد فى خصوص الخمر بمجرد
شربه وفى غيره من المسكرات على السكر كما هو مصرح عنه فى محله منها ان عصير التمر غير ملحق بالعنبى فى النجاسة فى المعروف المشهور
شهرة عظيمة مقاربة للاجماع بل صرح غير واحد بعدم العثور على قائل معين بنجاسته بل الاجماع على طهارته محكى فى عدة كتب منها
شرح الالفية للشهيد الثانى ولوالد البهائى ايضا وفى الحدائق حاكيا له ايضا عن بعض شراح الوسائل وعن حواشى القواعد المنسوب
الى الشهيد الثانى وقد سمعت ما عن المقاصد العلية فى حكم الحل والتحريم ومع ذلك كله نسب القول بالنجاسة فى الدرة الى قول
غير معروف وصرح العلامة البهبهانى باختياره فى شرح المفاتيح وتلميذه القمى فى غنائمه وبأبى احتماله فى عبارة من عبر بنجاسة العصير
اذا غلا احسبهم وقد عرفت انه فى غير محله وقضية قولنا فيه مر تحليه هى الحكم هنا بطهارته اذ لو نجس لحرم ويكفينا اصل الطهارة والبراءة
واستصحاب الحالة التمرية من غير مخرج يتخيل فى المقام غير الامر باهراق النضوح فى خبر عيثمة المتقدم الظاهر فى عدم الانتفاع به بوجه
ومنع الانتفاع بالكلية ظاهر فى النجاسة خصوصا فى المايعات وما تضمن نجاسة العصير بالتقريب المتقدم وقد عرفت الجواب
عنه مضافا الى عدم صلاحية الاحتجاج به وبامثاله من النصوص مع اعراض الاصحاب بهذا الوجه منها ان العصير الحصرمى لم اجد
من عمم حرمة العصير له بل ولا من تردد فيه غير القطيفى فى شرح ارشاده فنقل عنه فى المصابيح التردد فيه بل وقع التنبيه على خروجه من
حكمه اما تصريحا كما فى الكشف والحدائق واللوامع وكشف الغطاء والجواهر وجميع اهل هذه الطبقة او ظهورا من التصريح بعدم
شمول الزبيبى لاقتضائه عدم شمول الحصرمى بالطريق الاولى لتجاوز الزبيب مرتبة العنبية وعدم بلوغ الحصرم مرتبتها مع مخالفتهما
معا للعنب فى الاسم بل عدم التنبيه على نحوه فى المقام يكمل التنبيه على خروجه لعدم شمول اطلاق العصير له قطعا ولو كان الحكم ساريا
اليه لوجب التنبيه عليه وعلى كل حال لا منشأ للتردد فيه فضلا عن التعميم له سوى ما قد يتوهم من صدق العصير عليه فيشمله اطلاق
ما تضمن تحريمه مطلقا وهو غير مجد لعدم بقاء العصير الذى موضوع الحكم هنا على عمومه لعصارة كل جسم ثم اخراج ما خرج قطعا

في بيان حكم العصير

والخاص المنصرف

والخاص المنصرف اليه فى عرف المتشرعة او العرف مطلقا ليس الحصرمى منه بل هو ما العنبى خاصة والاعم منه ومن الزبيبى لا دخال هذا
فى اسم العنبى يدعى ان الحصرم عنب لم يتكامل ابتناءه خطاء واضح ضرورة مشاركته للعنب فى كونه ثمرة الكرم لا فى حقيقته فان
ثمرة الكرم ما دامت حامضة فهى الحصرم لا غير بل يقال فى العرف حصرم لم يتعنب بعد فاذا حلت كانت عنبا ما دامت رطبة طرية
يقال له عنب لم يتزبب فاذا جفت ويبست كانت زبيبا او سويقا فدعوى استفادته من اخبار منازعة ابليس من انها كانت فى
شجرة الكرم فليشمل نصيبه جميع ثماره والحصرم منها وهو ايضا فى خبر المنع بل المستفاد من مجموع اخبار المنازعة انه انى العنب ما
يحصل له الاختمار والحصرم لا يدخل فى باب الاختمار وخارج عن هذا المضمار وبالجملة لا ينبغى التأمل والارتياب فى خروجه عما يتمشى
من عصير العنب ما هو مقتضى حكمه بل هو على ضده من الخواص والافعال ومع ذلك خارج عن طبيعته واسمه فى الحال نعم قد يطلق عليه
تجوزا باعتبار ما يؤول اليه والى هنا كمل الكلام فيما يتعلق بالاعيان النجسة التى نبه عليها المصنف بانها عشرة وهى التى لا خلاف يعتد به فى نجاستها
او الخلاف فيها شاذ وبقيت هنا اعيان وقع الخلاف فيها بين الاصحاب فى نجاسته يجب الاجتناب عنها حيثما يتوقف على الطهارة
او هى طاهرة وان كره استعمالها وعدم التباعد عنها او استحب الاجتناب عنها منها عرق الجنب من الحرام فقد نسب الى مشهور المتقدمين
فى شرح المفاتيح والرياض بل فى الامالى الى دين الامامية الذى يجب الاقرار به بل فى المراسم نسبته الى اصحابنا وكذا فى الغنية بل فى الخلاف
عليه اجماع الفرقة هو القول بنجاسته ولكن المنسوب الى مشهور المتأخرين بل عامتهم كما فى الذخيرة والمدارك والحدائق وشرح المفاتيح
والرياض هو القول بالطهارة بل فى السرائر بعد نقله عن المفيد رجوعه عن الفتوى بالنجاسة فى مقنعته الى القول بالطهارة فى رسالته
الى ولده قال فكان ذلك اى القول بالطهارة ~~فى رسالته الى ولده قال فكان ذلك اى القول بالطهارة~~ اجماعا وللقول الثانى الاصل
وهو كاف فى الحجة وان استند له بعض بعد الاصل الى الاخبار المتضمنة لنفى البأس عن عرق الجنب معتضدة او مؤيدة بعموم ما دل
على طهارة سؤر بدن الانسان من تلك الاخبار صحيحة ابى بصير عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا بأس
وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وفى خبر ابن حمزة بعد قول ابى عبد الله ع انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره فقطب ابو عبد الله
فى وجه الرجل فقال ان ابيتم فشىء من ماء فانضحه به وفى خبر عمرو بن خالد بعد السؤال عنه عن رسول الله ص قال ان الحيض والجنابة
حيث جعلهما الله عز وجل ليس فى العرق ولا يغسلان ثوبهما والتقريب فيهما ترك الاستفصال عن كونه من حرام او حلال قلت ويؤيد
ترك الاستفصال عموم ما هو بحكم التعليل من قوله الحيض والجنابة حيث جعلهما الله ليس فى العرق وبقول ابى عبد الله ع مبتدئا
فى خبر حمزة بن حمران ان لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب لانه من التعبير بالقضايا التى حججها معها لكن من الغريب قول
بعض الفضلاء المعاصرين انه يدل على المختار من الطهارة ما فى البحار عن قرب الاسناد عن ابى البخترى عن جعفر بن محمد عن ابيه ع
عن على ع قال كان يغتسل من الجنابة ثم يستدفئ بامرأته وانها الجنب قال والتقريب استلزام الاستدفاء لحصول العرق فى المرأة الجنب و
الا لم يحصل الاستدفاء غالبا وذلك لانه مع الغض عن دعوى الملازمة التى فى حيز المنع ولا يتم الاستدلال بدونها انما يصح الاحتجاج
به لمحل البحث الذى هو الجنب من الحرام اما مع فرض كون الجنابة المفروضة فى الرواية من الحرام او مع فرض عمومها الشامل للحرام والحلال و
جنابة على ع وامرأته لم تكن الا من حلال وهذا غفلة واضحة يهون خطبها ان المعاصر ان كان مقصود الشيخ فيما يأتى من الحمل ما هو نظير ما
كما تسمعه وللقائلين بالنجاسة نصوص اذا تمت ينقطع بها اصل الطهارة وهى على ثلاثة اضرب احدها ما تضمن تفصيل الامام
حكم ثوب الجنب الذى يعرق فيه بين كون جنابته من حلال فيحل الصلوة فيه او من حرام فيحرم الصلوة فيه وهو ما اورده فى الذكرى
عن ادريس بن يزداد الكفرثوثى وقد اراد ان يسأل ابا الحسن الهادى ع عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب ايصلى فيه ام لا فقال له
الامام ع قبل ان يسأل ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وما اورده فى البحار عن كتاب مناقب ابن شهرآشوب
عن على بن مهزيار قال وردت العسكر وانا شاك فى الامامة وساق حديثا الى ان قال اردت ان اسأله اى ابا الحسن الهادى ع عن
الجنب اذا عرق فى الثوب فقال لى الهادى ع مبتدئا ان كان عرق الجنب فى الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كان جنابته
من حلال فلا بأس الحديث قال فى البحار وجدت فى كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا رواه عن ابى الفتح غازى بن محمد الطرايفى
عن على بن عبد الله الميمونى عن محمد بن على بن معمر عن على بن يقطين بن موسى الاهوازى عن الهادى ع مثله وقال ان كان من
حلال فالصلوة فى الثوب حلال وان كان من حرام فالصلوة فى الثوب حرام وفى فقه الرضا ع ان عرقت فى ثوبك وانت جنب وكانت

الجنابة من

الجنابة من الحلال فيجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا يجوز الصلوة فيه حتى يغسل والدلالة فى هذا الضرب من الاخبار واضحة والضرب الثانى بما تضمنه صحيح الحلبى وصحيح ابى بصير فالاول قلت لابى عبد الله ع رجل اجنب فى ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه واذا وجد الماء غسله والتقريب ما ذكره الشيخ فى كتابى الحديث قال لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا من عرق فى الثوب من جنابة اذا كان من حرام لانا بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنابة من حرام والثانى سئلت ابا عبد الله ع عن الثوب يجنب فيه الرجل ويعرق فيه قال اما انا فلا احب ان انام فيه وان كان الشتاء فلا باس ما لم يعرق فيه والتقريب ان مفهوم ان كان الشتاء انه اذا عرق ففيه باس وحيث ثبت عدم الباس فى ثوب عرق فيه الجنب من حلال نليحمل على الجنب من حرام كما حمل عليه الشيخ فى الكتابين ايضا والضرب الثالث جملة من الاخبار الناهية عن الاغتسال بماء غسالة الحمام معللة باغتسال جماعة فى الحمام منها الجنب من الزنا والتقريب ان التعليل انما يتم مع نجاسته ولا يخفى ما فى الاحتجاج بهذه الاخبار وقطع اصل الطهارة بها لانها بجملها صحيح السند منها ضعيف الدلالة وصريح الدلالة او واضحها ضعيف الاسناد فالاول منها صحيحا الحلبى وابى بصير اما الاول منهما فلاحتمال كون السؤال عن الثوب الذى اجنب فيه بمعنى انزل المنى فيه فاصابه وفى الاستبصار هذا الاحتمال جملة اشبه مع احتمال ارادة خصوص منع صلوة فيه دون النجاسة فيحمل الغسل اذا وجد الماء على كونه لرفع اثر العرق المانع من الصلوة واما الثانى فلا باس بحمله على الثوب الملبوس حال الجنابة اذا عرق فيه لكن الجواب بلا احب ظاهر فى الكراهة وغايته المفهوم ح وجود الباس والكراهة اذا عرق وليس المراد الجنابة من الحرام لترفع الامام عنه الا بتكلف ارادة انى لا احب ان انام فى ثوب هذا حاله ولو من غيرى وهو فى غاية البعد ويحتمل الثوب المتنجس بالمنى ايضا ويكون الجواب ح بلا احب من جهة عدم العلم بملاقاة محل النجاسة برطوبة بمجرد التعريق فيه وغاية المفهوم ح ايضا ما تقدم ومنها ايضا اخبار ماء غسالة الحمام اذ مع الغض عن ظهورها فى نجاسة البدن دون خصوص العرق ولا يقول احد او غير الشاذ غايتها بناء على ما اخترناه من عدم الحكم بنجاسة غسالة الحمام المنع من الاغتسال به لانتفاء الطهورية دون النجاسة حسبما تقرر فى محله وهو قضية كل من لم يقل بنجاسة غسالة الحمام او الحمل على الكراهة فتسقط فى محل البحث من الدلالة واما الثانى الذى هو واضح الدلالة وضعيف السند فهو الضرب الثانى وذلك لان حال فقه الرضا معروف وما عداه غير موجود فى الاصول المعتمدة وكتب الاخبار المعروفة بين الطائفة والجابر غير ثابت لانه ان كان الشهرة فشهرة القول بالنجاسة او لا غير محققة كما قد يعطيه عدول المفيد من الفتوى بالنجاسة فى مقنعته الى القول بالطهارة فى رسالته الى ولده كما نقله ابن ادريس وبناكد هذا بمزاحمة عبارة السرائر وثانيا ان المدعى هو الشهرة المتقدمة وهى معارضة بالشهرة المتاخرة وان كان الاجماع المحكى فاما من عبارة المراسم والغنية فليس اجماعا على النجاسة المحكى فى اولهما باختيار ندب الاجتناب وعدم الافتاء فى ثانيهما بموافقته بل ظاهره التوقف فى الحكم وما فى الامالى من العبارة ليس المقصود منه الاجماع قطعا بل ما يعتقده اعتقادا جزميا انه من دين الامامية فيصح لمن يقول بجب الاقرار به وما فى الخلاف من الاجماعات مع ما اشرنا اليه غير مرة من احتمال كون المراد منها بيان الصورة المتفق عليها بين الامامية صحتها معارض بصريح الاجماع الذى ادعاه الحلى فلم يسلم فى البين جابر وان بالغ فى الانجبار شارح المفاتيح حيث قال الاصل يعدل عنه بالدليل والاجماع المنقول بالخبر الواحد دليل سيما مع ما نقله الصدوق من كونه من دين الامامية فضلا عن الاجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة واما ما ايد به من قوله سيما ما ثبت منه الامانة فيريد به اخبار الامام عما فى قلب السائل قبل ان يسئل كما اشرنا اليه ولبسه اثواب البرد مع مصادفته المطر والبرد الشديد ولا اثر لهذا فى تاييد الخبر ولا فى نقل الاجماع لان ثبوت الامامة لم يكن بهذا الخبر ولا بهذا الاجماع وما ابعد ما بين مبالغته هذا فى نقل الاجماع والصيمرى الذى يقول ان النجاسة قول الشيخ متروك فلا ذاك الافراط ولا هذا التفريط هذا مع ان الدلالة فى الاخبار المروية عن الامام الهادى ع كالرضوى غير واضحة ايضا لشدة ظهورها فى ان الحكم هو منع الصلوة فى الثوب دون النجاسة ودعوى التامية بعدم القول بالفصل كما صرح بها غير واحد قد يمكن منعها لوقوع الاقتصار فى عبارة جماعة على ذكر منع الصلوة فى الثوب كالصدوقين بل هو معقد اجماع الخلاف من الشيخ وما يجب الاقرار به من دين الامامية من عبارة الامالى وكذا عبارة الفقيه لا امعن النظر فيها وهذا مزيد لضعف القول بالنجاسة وعلى كل حال الاحتياط بالاجتناب مما لا ينبغى تركه فى المقام فيه وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها ان جهات حرمة الجنابة مختلفة ففى عمومها وخصوصها فى سببيته بنجاسة العرق قائل قال فى المنتهى لا فرق بين ان يكون رجلا او امراة ولا ان يكون الجنابة من زنا او لواط او وطى بهيمة او ميتة وان كانت زوجة سواء كان مع الجماع انزال ام لا والاستمناء باليد كالزنا

واما الوطى فى الحيض والصوم فالاقرب طهارة العرق فيه وفى وطى المظاهرة اشكال قال ولو وطى الصغيرة اجنبية والحقنا به حكم الجنابة بالوطى ففى نجاسة عرقه اشكال ينشاء من عدم التحريم فى حقه انتهى وكان نظره فى اخراج وطى الحايض والصائم الى ان حرمته عارضى والاخبار منصرفة الى الذاتى والاشكال فى وطى المظاهر ناش من الاشكال فى عده من المحرم بالذات او بالعارض واما فى وطى الصبى وان كانت الذاتية متحققة لكن حيث لا تحريم فيه لعدم التكليف له ينشاء احتمال الطهارة وحيث ان هنا حكما وضعيا هو سببية الوطى لنجاسة العرق وهو لا يتوقف على البلوغ كما فى تحقق اصل جنابته ينشاء احتمال الطهارة بل ربما يعد اقوى الاحتمالين لوضوح عدم توقف احكام الوضع على التكليف لكن يندفع فى خصوص المقام بوضع السببية للجنابة المتصفة بالحرمة التى لا تتحقق فيه فالطهارة اقوى كما ان الاقوى الحاق وطى المظاهر قبل الكفارة بالمحرم الذاتى نظرا الى تشبيه الزوجة بصيغة الظهار بظهر امه وغيرها مما هو محرم ذاتى وان كان سبب التشابه عارضيا وكان ان دعوى عدم انصراف المحرم الى نحو وطى الحايض والصائم فى حيز المنع لمنع انصراف المحرم الى غير العارضى نعم يقوى الفرق بين المحرم الاصلى والتبعى كالمحرم لمضادة الواجب المضيق كالوطى الفائت بالتشاغل به انقاذ النفس المحترمة ووفاء الدين المطالب ونحو ذلك لعدم انصراف المحرم اليه من جهة عدم مخاطبة الشارع باصالة ولذا وقع النزاع فى الاصول على ظهور الواجب فى غير المقدمى منها ان المحرم هو الواقعى فلو اعتقده محللا فان كان لشبهة معذور ومعها كوطى الاجنبية فى الظلمة باعتقاد الزوجة لا ينجس العرق لعدم الانصراف اليه من جهة سقوط الخطاب التحريمى عنه وان كان لشبهة غير معذور معها فيبتنى على ان المحرم فى موارد التجرى هو نفس الجراءة دون الفعل المتجرى به فلا ينجس العرق او الفعل المتجرى به فينجس العرق والطلاق يقتضى ان الواطى وجنبه باعتقاد الاجنبية لا ينجس عرقه كانه بناء منه على كون المحرم نفس الجراءة منها ان النجاسة على القول بها منحصرة فى عرقه دون سائر رطوباته فضلا عن بدنه نعم يحكم بنجاسة بدنه مع التعرق ولو بعد الجفاف فلو لاقاه بعد جفاف العرق قبل غسله جسم رطب حكم بنجاسة الملاقى وكذا البدن بعد جفافه لا يطهر بمجرد الجفاف بل يحتاج الى الغسل ونحوه مما يطهر من الخبث فاذا اراد ان يغتسل وجب تطهير بدنه بناء على وجوب ازالة الخبث قبل الاغتسال وح قد يصعب الامر عليه اذا اغتسل فى الحمامات المتداولة فى زماننا خصوصا اذا اغتسل ترتيبا لعدم انفكاك العرق من بدنه فى المياه الحارة فيحتاج للتخلص منه الى بعض تكلفات كان ينوى الارتماس للغسل حال كونه تحت الماء او غير ذلك مما يتوصل به الى خلو البدن من العرق حال جرى الماء عليه للاغتسال منها عموم العرق لما حصل حال الجنابة او بعدها وحكى القول عن غير معلوم باختصاص العرق النجس بالاول دون الثانى واعترف كل من تعرض لنقله بعدم معرفة وجه الاختصاص ولعل نظره الى انه لو عم الحاصل بعد الجنابة لم يختص بحال لكونه توجيها بلا مرجح الى ارتفاع الجنابة فيشمل الحاصل حال الاغتسال ولا يخلو من عسر حسبما اشرنا الى صعوبة التخلص منه والعسر قرينة عدم ارادته من موضوع الحكم الشرعى وفيه ما لا يخفى من توجه منع فى منع عليه منها ان موضوع الحكم هو الجنابة باى سبب حصلت ولو بالايلاج من غير انزال ووطى البهيمة ان قلنا لا يوجب الغسل لا ينجس العرق من واطيها فالتعميم الواقع فى عبارة بعض كالمنتهى مراده على تقدير القول بحصول الجنابة به لكن قد لا يحسن منه هذا التعميم بعد قوله فى موجبات الغسل لو وطى بهيمة قال الشيخ فى المبسوط والخلاف لا نص فيه ولا يتعلق به الحكم وهو قول ابى حنيفة خلافا للشافعى واحمد وكلام الشيخ قوى انتهى منها عدم الفرق بين كون الجنب رجلا او امراة ولو كان الواطى والموطوء خنثى مشكلا لا يتحقق به الجنابة فان كان من الثنية لحقته الحكم وان كان من احدهما ففى لحوق الحكم لعرقه اشكال من احتمال كونه عضوا زائدا فلا يتحقق به الجنابة ومن حرمة الفعل عليه لكونه مخاطبا بترك الفعل مع الاجنبى بكل من الالتين مقدمة لترك الحرام والاقوى عدم نجاسة عرقه لانه لا يعلم كونه جنابة وان حرم ومما وقع الخلاف فى نجاسة عرق الابل الجلالة فذهب كثير من المتقدمين الى نجاسته بل فى الرياض انه الاشهر بين المتقدمين وفى موضع اخر منه نسب القول بها الى شهرة القدماء وفى الغنية وعن المراسم نسبته الى اصحابنا لكن مع اختيار ثانيهما الطهارة وعلى هذا القول الحكم مخصوص بالابل الجلالة دون حيوان اخر اتفاقا ما عدا صاحب النزهة كما فى الجواهر وفى شرح المفاتيح انه لم نقل احد بالتعميم وحيث ان ما فى النزهة ليس تصريحا بالتعميم بل هو اطلاق لعرق الجلال فيحمل الاطلاق الى المعهود فى كلام الاصحاب بل لا يبعد انصراف الجلال المطلق الى الابل كما ان الحكم مخصوص عندهم بعرقه دون سائر رطوباته اتفاقا فى الظاهر منهم ودون بدنه اتفاقا ايضا كما صرح به فى جامع المقاصد والدلائل والتتبع ايضا مساعده وذهب اكثر المتاخرين الى طهارته بل فى الذخيرة جمهور المتاخرين وفى المدارك سائرهم وعن المختلف والذكرى والدلائل والكفاية نسبة القول بها الى المشهور مطلقا بل عن كشف الالتباس انه القول

فى نجاسة عرق الابل الجلالة

بنجاسة عرق الابل الجلالة للشيخ وهو متروك وعلى كل حال فالقول بالطهارة لاصالة الطهارة بعد قدح عدمها وربما فسرت ايضا
باستصحاب الطهارة قبل خروجه الى سطح العرق فيستصحب ولا باس بالاستدلال ايضا بعموم ما دل على طهارة بدن الجلال الدالة
على طهارة عرقه بالملازمة الشرعية لتبعية عرق كل حيوان بدنه في الطهارة والنجاسة او بالتضمن بناء على كون العرق بحكم الجزء لعدم
انفكاك البدن منه جافا او رطبا فما يدل على طهارة الحيوان يشمله وكذلك عموم ما دل على طهارة سؤر الجلال كما تقدم في الاسئار
فانه يدل على طهارة عرقه للاجماع المستظهر على مساواة حكم العرق مع سؤر كل حيوان كما ادعاه غير واحد الشيخ الحر العاملي في بعض حواشيه
على وسائله وللقول بالنجاسة صحيحة حفص او حسنته لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله وصحيحة هشام بن
سالم لا تاكلوا اللحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ومرسل الفقيه نهى ع عن ركوب الجلالات وشرب البانها فان اصابك
من عرقها فاغسله وقيل ان الجلالة في صحيحة هشام عام لان الموجود في نسخ الكتب الفقهية والاخبار ما بين لفظ الجلالات كما في عبارة
الرضوي وعمومها واضح سواء كانت اللحوم الجلالات بنحو التوصيف ولحوم الجلالات بنحو الاضافة وما بين لفظ الجلالة والتاء فيها للجمع كالرجالة
والبغالة والقيافة والنسابة الى غير ما يفيد العموم ايضا لمكان الجمع المحلى وهي مرجع ضمير عرقها ولا بد من صرفها عن العموم لعدم قائل بنجاسة
عرق غير الابل من الحيوانات الجلالة كما صرح به في شرح المفاتيح والجواهر وغيرهما ويساعده التتبع وما في الكشف من نسبة الاختصاص
بالابل الى الاكثر والعموم الى النزهة مراده وقوع تعبير الاكثر بالابل وفي النزهة بالجلال وليس هذا تصريحا بالخلاف ومنه توهم بعض
من تاخر فصرح بان الاختصاص بالابل هو قول الاكثر والتحقيق عدم الخلاف في طهارة عرق غير الابل الجلالة وعلى هذا فلاجل التخلص من
مخالفة عموم النجاسة لكل جلال للاجماع ولا اقل من شذوذه الامر دائر بين ارتكاب التخصيص والحمل على خصوص الابل وهو ممنوع لخروج
ما عدا الابل فهو تخصيص الى الواحد وارتكابه ممنوع او التجوز وهو اما بحمل الامر بالغسل فيه على الندب فيكون دليلا على ضد مقصود
الخصم او بحمله على مطلق الرجحان حتى لا ينافي الاجماع على عدم الوجوب في عرق غير الابل وح لا يصلح دليلا للخصم لعدم بقاء دلالة فيه على
وجوبه في عرق الابل وبه صرح الدلالة عليه من النص في رواية حفص وهي مع كونها حسنة عند جماعة وليست حجة عند البعض على تقدير
كونها صحيحة او كالصحيحة في الحجية بمجردها لا تنهض على تخصيص قاعدة تبعية رطوبات كل حيوان لجسمه في الطهارة والنجاسة القاضية بطهارة
عرق الجلال لطهارة بدنه قطعا ضرورة عدم مقتض لنجاسته فان غاية الجلل حرمة اكله والحرمة لا اصلية لا تقتضي نجاسة البدن فله
فالقاعدة اولى واتفاقا كما صرح به في الدلائل ومحكي جامع المقاصد بل ظاهر ارسال الاجماع في الثاني كونه غير خفي على احد وان كان في
شرح المفاتيح حكى عن المرتضى والشيخ القول بنجاسة بدن الجلال وكذا لا تنهض هذه الرواية بمجردها على تخصيص ما تقدم في باب الاسئار
من تبعية سؤر كل حيوان لبدنه في الطهارة والنجاسة القاضية ايضا بطهارة عرق الجلال من جهة طهارة بدنه قطعا وعدم الفرق بين العرق
والسؤر قطعا كما صرح بالاجماع على عدم الفرق بينهما الحر العاملي فيما قدمناه عنه ضرورة كون التخصيص فرع المقاومة ولا يقاوم في
المقام مع اعتضاد العموم المتقدم في محل البحث باصل الطهارة الذي هو من الاصول القطعية في الشريعة والشهرة المتاخرة المحققة
واستبعاد ما تضمنته هذه الرواية الواحدة من نجاسة العرق لامور منها استبعاد حال المحرم بالعارض من المحرم بالاصل فان ما لا يؤكل باصل
الشرع عرقه طاهر قطعا وبالضرورة ومنها الفرق بينه وبين سائر الجلالات فان عرقها طاهر اتفاقا كما عرفت ومنها الفرق بين عرق
هذا الحيوان وسائر رطوباته الباطنية والظاهرية لطهارتها جميعا غير البول والدم قطعا والاعتبار القريب من القاطع يساعد على عدم
الفرق خصوصا في بعضها ثم لم يتحقق عندي موافقة القول بالنجاسة للشهرة المتقدمة التي ادعاها جماعة كنسبة الفاضل في المختلف
والشهيد في الذكرى وفي محكي الدلائل والكفاية والبحار القول بالطهارة الى المشهور مطلقا والقول الصيمري ان النجاسة قول الشيخ متروك
وهي وان لم تكن بهذه المثابة من الندرة لكنها في عدم الشهرة بمظنة دعم المتروكية ويقرب منه كلام ابن ادريس فانه بعد ان حكى رجوع
المفيد وغيره ممن افتى بالنجاسة الى القول بالطهارة قال فصار القول بالطهارة اجماعا فلو ان هناك غير المفيد كثيرا ممن يقول بالنجا
لم يناسب منه تفريع انعقاد الاجماع على الرجوع هذا مع ان قوله يجب ازالته على مذهب بعض اصحابنا يفيد عدم الاشتهار كنسبته
الى احد القولين في الوسيلة والاقتصار في الاشارة على ذكر ان فيه خلافا واظهر منه في ذلك اعراض من تعرض لالحاق الاصحاب له
بالنجاسات من الفتوى بها كابن زهرة واعظم منه سلار حيث افتى باستحباب الاجتناب منه مع ذكره الالحاق المذكور ومنه يعرف ان مرادهما
من الحاق الاصحاب له ابهن شهورهم فضلا عن جميعهم الذي على تقدير ارادته مؤذن بالاجماع على النجاسة وفي الجواهر بعد الموافقة

على عدم شهورية القول بالنجاسة قال فانحصر الخلاف في الصدوقين والاسكافي والقاضي ويؤيده حكاية رجوع المفيد عن الفتوى بها
الى القول بالطهارة بل رجوع الشيخ ايضا كما حكاه شارح المفاتيح وبعضه نقل القول بالكراهة في الذكرى عن المبسوط بل في ظاهر ئر
رجوع كل من افتى بالنجاسة الى القول بالطهارة في كتاب اخر له ثم اولى بالمنع كونه يومئذ بمظنة الاجماع عندهم نعم الاحتياط بالمجانبة
منه من الواجبات الاكيدة ومنها لعاب المسوخ فعن ابن حمزة وسلار ومحكي الاصباح نجاسة لعابه كما عن الشيخين نجاسة بدنه مدعيا
ثانيهما الاجماع عليه وهو غريب مع الشهرة القطعية في بعض افراد المسوخ على الطهارة وعدم المجانبة وذرق الدجاج اي خرؤه فعن
الصدوقين والشيخين نجاسته لكن في المختلف عن الفقيه طهارته وعن الخلاف الاجماع على الطهارة فلعل النجاسة المحكية عنهما في غير
الكتابين او عن موضع اخر منهما وعلى كل حال محل الخلاف هنا غير الجلال من الدجاج لدخول ذرقه مع الجلل في بول وغائط ما لا يؤكل لحمه و
قد صرح بالاجماع على نجاسة خرء الجلال منه غير واحد كما في المختلف والتنقيح ومنها بدن الارنب والثعلب فعن المفيد في موضع من
المقنعة والحلبيين والقانون الوسيلة القول بنجاستها وعن ظاهر الغنية الاجماع عليها والفارة والوزغة فعن المقنعة ان الفارة والوزغة
كالكلب والخنزير في غسل ما مساه برطوبة ورش ما مساه بيبوسة ومثله عن الوسيلة وعن موضع من المبسوط والنهاية انهما مع المتقدمين
اي الارنب والثعلب كالكلب والخنزير في وجوب اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسة وتبين من مجموع ما ذكر
ان في طهارة ونجاسة المسوخ وما بعده اختلافا بين الاصحاب في كل واحد منها قول بالنجاسة استنادا الى بعض نصوص وان كان
النص في بعضها غير واضح ايضا ولكن على تقدير وجود النص به ووضوح دلالته القول بالكراهة في مساورة جميع ذلك وتنزيه
الاجتناب عن مباشرتها برطوبة اظهر بحسب الادلة واشهر بحسب الفتوى بل هو المشهور شهرة عظيمة مقاربة الاجماع وعليه عامة
المتاخرين بل استقر عليه المذهب ولم نتعرض القول بنجاسة شيء منها مضافا الى ثبوت التذكية في جملة منها وهي تنافيه لكونها نجسة
العين وكذا نجاسة الثعلب المنسوبة الى شاذ من اصحابنا في المنتهى والتحرير والمفاتيح والى بعض علمائنا في المبسوط وعن الوسيلة تقييد
طهارته بما لم ياكل شيئا نجسا ولعله في غير محله اذ الكلام انما هو من حيثية محض الثعلبية لا بملاحظة حالته السابقة وقت اكله مع ان
مراعاة تلك الحالة ايضا غير متجهة في بعض الصور وكذا ايضا نجاسة الصديد وهو ماء الجرح ففي المعتبر بعد ان نقل عن الشيخ
طهارته مطلقا من غير تقييد بما قيد به في الذكرى والموجز والمدارك وغيرها من الخلو من الدم قال وعندي في الصديد تردد اشبهه النجاسة لانه
ماء الجرح يخالطه يسير دم ولو خلا من ذلك لم يكن نجسا وخلاف الشيخ يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل ويأتي تتمة كلا

في حكم القيح والصديد

فيه في ذيل مسئلة الاستحالة فراجعه واما القيح فان مازجه دم نجس والا كان طاهرا لا يقال هو مستحيل من الدم لانا نقول ليس كل مستحيل
من الدم لا يكون طاهرا كاللحم واللبن انتهى وفي الجواهر حكي عن الفاضل فيه ايضا التردد المذكور في الصديد ولم اعرف وجه نجاسة
الخالي منه من الدم فلا وجه للتردد فيه واما في الصديد فقد يكون ناشئا من التردد في معناه حيث فسره بعضهم بماء الجرح المختلط
بدم يسير وبعضهم لم يقيده بالمخلوط كما ستعرفه في ذيل استحالة الاعيان النجسة واما ما يوجد من النص فيما تقدمها بنجاسة شيء
منه فلا يقاوم النص الوارد بطهارته خصوصا او العموم الشامل له القاضي بطهارته ايضا والتخصيص كالتقييد فرع المقاومة ولا
بالمقاومة في شيء من ذلك لدليل الطهارة البالغة في القوة بها من الاصحاب الى مرتبة الاجماع فضلا عما بعد استقرار المذهب
عليها فلا ينظر مع ذلك الى شيء من تلك الاقاويل المنقرضة ولا الى ما يتضمنه من نص قد اعرض عنه الاصحاب بتلك المرتبة واوضح
منها الحال في الحديد فانه لم يوجد القول بنجاسته لاحد من اصحابنا بالمرة وان ورد بالاجتناب عنه وغسل محل قص الاظفار والشعر
به بعض الاخبار وفي بعضها النهي عن الصلوة فيه في غير حالة الحرب من اجله حكي في الحدائق عن بعض المتورعين انه كان يجتنب اكل
مثل البطيخ وغيره اذا قطع بالحديد ولعله كان من الاخباريين والا لم نسمع من جماعة من المجتهدين ومقلديهم من احتاط بالاجتناب
عنه بوجه اصلا وبالجملة لا ينبغي اضاعة العمر باطالة الكلام والتصدي للنقض والابرام في نحو هذه الاحكام تتمة اللبن الاصل في
طهارته ونجاسته كونه تابع الحيوان الحاصل منه فهو من الطاهر طاهر ومن النجس نجس وفي خصوص الموجود منه في ضرع الميتة كلام وخلاف
لقيام المخرج عن الاصل فيه على تقدير القول به فلا ينافي الاصالة والبحث قد مضى الكلام فيه بما لا مزيد والمخاط كذلك من الطاهر طاهر
اتفاقا كما حكاه في المنتهى عن اكثر اهل العلم ويعضده الاصل والعموم وخصوص ما ورد في الواقع منه في المسجد فانه كالصريح و
بعضه صريح في استحباب ازالتها عنه ولو كانت نجسة لوجبت الازالة وكذا المرة الصفراء وسائر الفضلات والرطوبات الخاصة في حيوا

كل حيوان الاصل في حكمها تبعية الحيوان ان طاهرا فطاهر ولو من غيرها كول اللحم وان نجسا فنجس ولو كانت النجاسة عارضية كالجلال ونحوه والله العالم وطين الطريق الحاصل من المطر او ماء اخر محكوم بطهارته ما لم نعلم بنجاسته كساير الاشياء وعن القاضي ابن البراج الحكم بنجاسته ووجوب ازالته من الثوب والبدن بعد انقضاء ثلثة ايام من صيرورته طينا بنزول المطر ونحوه نظرا الى ما رواه محمد بن اسمعيل عن رواه عن ابي الحسن ع في طين المطر انه لا باس ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا لم تغسله ولا يخفى ان الخروج عن الاصل والعموم القطعيين بمثل هذا الخبر من غير الانجبار والاعتضاد بفتوى الاصحاب ضعيف فليحمل على الندب اما احكامها اي النجاسات فعشرة الحكم الاول ان كل النجاسات المذكورة يجب ازالتها مطلقا قليلها وكثيرها وجوبا شرطيا عن الثوب والبدن بل وشرعيا لكن وجوبا مقدميا للواجب المتوقف على الطهارة كالصلوة الفريضة اذا دخل وقتها ونحوها وان لم نقل بدلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته لورود الخطاب الاصلي بذلك من نحو الاوامر المستفيضة بغسل الثوب والبدن من النجاسات التخصيصية مع عدم القول بالفصل مضافا الى ما يستفاد من بعضها من اعادة الصلوة لمطلق النجاسة ولا فرق فيما ذكر بين ما كان عين النجاسة موجودة في البدن او الثوب وحكمها اللاحق من العين الذاتية او من مجرد ملاقاة العين برطوبته وفي العين الموجودة بين القليلة والكثيرة في غير الدم المعفو عما دون الدرهم اجماعا في الجميع فلا يعبؤ بما عن الاسكافي من جريان العفو عما دون الدرهم في النجاسات غير المني ودم الحيض قال في المختلف انه قال كل نجاسة وقعت على ثوب كانت عينها مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض ومنيا فان قليلها وكثيرها واحد انتهى وظاهر هذه العبارة عدم التنجيس لا العفو عن الازالة كما يقوله الاصحاب فيما دون الدرهم من الدم ولا يعرف له دليل على التقديرين كما اعترف به غير واحد الا القياس الذي كان مذهبه ومع ذلك هو مخالف لاجماع الاصحاب بل ضرورة مذهب الشيعة ومثله ايضا ما في السرائر عن بعض اصحابنا من انه لا باس بما ترشش على الثوب والبدن عند الاستنجاء مثل رؤس الابر من النجاسات ولعل البعض المحكي عنه هو السيد لما عن مسائل ميافارقيات من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء كرؤس الابر والاختلاف بينهما بعموم النجاسات في الاول واختصاص البول بالذكر في عبارة السيد غير مانع من الاتحاد لكون التخصيص بحال الاستنجاء قرينة ارادة خصوص نجاسة التخلية والتعبير بالترشش دون الملاقاة ايضا قرينة ارادة خصوص البول لان فتوى اصحابنا المجمع عليها على خلافه وكذا الاخبار الدالة على خلافه لكونها ما بين عام للفرض بامر الغسل والاعادة ومصرح في خصوصه كخبر ابن مسكان عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ثم يذكر انه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلوته فلا تامل في اصل هذا الحكم من ان طهارة البدن والملابس شرط في صحة الصلوة فرضا ونفلا ولا ينبغي اطالة الكلام فيه نعم هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان ما يعتبر فيه الطهارة ما عدا البدن لا اشكال ولا خلاف في انه غير مخصوص بما كان ستر العورة به فعلا بحيث لو كان هو طاهرا لا يقدح نجاسة غيره وان كان لا بشاله الطهور الثوب في الاخبار سواء وجوابا بغير المحقق به ستر العورة فعلا ولا اقل من ظهوره في الاعم منه وهل عنوان المشروط بالطهارة هنا هو ما صدق عليه ثوب المصلي فما لم يصدق لا يعتبر فيه الطهارة وان صدق لبسه كالدرع ونحوه كما يعطيه كلام المدارك والذخيرة في نجاسة العمامة او هو ما صدق عليه الملبوس واللباس فما لم يصدق لا يعتبر فيه الطهارة وان صدق انه صلى فيه كما يعطيه تعبير جماعة عما يعتبر فيه الطهارة بلباس المصلي ونبه عليه في الجواهر واللوامع وعلى هذا التقدير المعتبر انما هو اللبس الحقيقي او ولو بوجه كالتختم بالخاتم وتقليد السيف وما هو صدق انه صلى فيه وان لم يتحقق اللبس له بناء على عدم ظرفية كله فيه كما بنى عليه بعض المعاصرين ويستفاد من كلام غيره وح يمكن الفرق بينه وبين كون المدار على صدق انه صلى معه الحاصل بمجرد الحمل له كما ذهب اليه الحلي وتبعه جماعة بدعوى انه قد يصدق الحمل له ولا يصدق الصلوة فيه كما اذا وضعه تحت ابطه او في جيبه او قبضه بيده ويشهد له عبارات النص والفتوى في الصلوة في الذهب الحرير فقد ورد النهي عن الصلوة فيهما مع جواز مجرد حملهما اتفاقا مع احتمال القول بالملازمة وانه بالحمل مطلقا يصدق الصلوة فيه وقضيته اعتبار الطهارة في كل ما يحمله المصلي وبالجملة في عنوان ما يعتبر الطهارة فيه للصلوة غير بدن المصلي ثلاثة احتمالات ان قلنا بالملازمة بين صدق الحمل للشيء والصلوة فيه واربعة ان قلنا بعدم الملازمة بل اعمية الحمل اما الاول فهو الذي يعطيه اكثر الاخبار في بادي النظر لتضمنها السؤال عن النجاسة في ثوب الرجل ونحو ذلك فقد يقال انه المتيقن من الشرط ولا دليل على وجوب الازالة من غيره والاصل عدمه واما

الثاني فقد يقال في ترجيحه انه وان عبر في اكثر الاخبار بالثوب كما ذكر لكن المستفاد من النظر في مجموعها ارادة ما يلبسه المصلي ويكون لباسا وان فرض عدم صدق الثوب وح فاما اللباس الحقيقي او ما يطلق عليه اللبس بوجه ولا بعد في اطلاق الثوب ارادة اللباس منه وقد صرح في الجواهر بالاجماع على عدم الفرق في اشتراط طهارة الملبوس بين الثوب وغيره وبساعده التتبع ايضا وبه ينقطع اصالة عدم الاشتراط ووجوب الازالة واما الثالث فيوجه بدعوى ان المستفاد من النص والفتوى عدم جواز الصلوة في النجس وقد يعطيه ما ورد من النهي عن الصلوة في الحديد معللا بانه نجس ممسوخ فان النهي فيه وان حمل على الكراهة والنجاسة على الخباثة دون القذارة لكنه يفيد حرمة الصلوة لو كان نجسا حقيقيا وبعض ما ورد في الخبر يصيب الثوب من قوله لا تصل فيه فانه رجس لافادته منع الصلوة في الرجس النجس ومفهوم ما ورد في السيف من انه بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما وقد جعله بعض الافاضل الذي بنى عليه مدار هذا الشرط ما ورد بجواز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه اذا كان نجسا او صحيحا افادة ذلك بدعوى ظهوره في كون ذلك استثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس واما الرابع الذي هو اعتبار الطهارة في كل ما يحمله المصلي فستعرف وجهه مع الجواب عنه في التنبيه الاتي هذا والذي يقتضيه النظر في المقام ان يقال ان البناء على الوجه الاول من الاقتصار فيما يشترط فيه الطهارة على مصداق الثوب مما يكاد يقطع بخلافه من ملاحظة النصوص والفتاوى لان الثوب له خصوصيتان احديهما الاتخاذ من القطن والابريسم او الكتان او الصوف والوبر وما اشبهه فيخرج بملاحظتها المتخذ من الجلد ونحوه وبطلانه واضح لاعتبار طهارة لباس المصلي من اي ما اتخذ والثانية خصوصية هيئته من هيئة القميص والسراول والقباء مثلا فيخرج هيئته كور العمامة ولف الحزام مثلا وخصوصية كيفية استعماله من اخراج اليدين من الكمام او الرجلين من اذياله او الوضع على المنكبين مثلا فيخرج الشد على عضده ونحوه ولا ينبغي التامل في عدم ارادتها لاعتبار طهارة القطعة من الكرباس اذا وضعها المصلي على عورته وكذا المئزر اذا شدها وصلى عاريا ما عداها قطعا اذ ليس هو شرطا اخر ولا مدلولا عليه بدليل اخر بل هو جزئي من كلية اشتراط لباس المصلي فليكن المراد بالمشروط هنا ما يعم وضع القميص والسراول ونحوها المئزر والقطعة المذكورة ونحوها واما البناء على كون المراد هو الوجه الرابع فضعيف جدا كما ستعرفه فينحصر الامر في البناء اما على كل ما يلبسه المصلي او كل ما يتحقق الصلوة فيه ولعل اولهما هو الاوفق بالادلة لان بعد تعذر حمل الثوب في الاخبار على حقيقته لما اشير اليه من القطع بعدم ارادة خصوصه فارادة اقرب المجازات منه متعين ولا ريب ان مطلق اللباس اقرب الى حقيقة الثوب من مطلق ما يقع الصلوة فيه وارادته من لفظ الثوب اظهر من ارادة الاخر فان اللباس معتبر في اللغة كما في المجمع بالثياب وكذلك هو اوفق بالادلة العقلية لان التعري من الثوب الموجود في النص مقطوع به والى هذا المقدار متسالم عليه من الخصم فاعتبارها في اللباس متفق عليه واما الى الازيد من هذا الذي هو اعم من اللباس فغير متسالم عليه منا ولا موجب لدخوله فاعتبارها فيه مشكوك والاصل ينفيه وما ذكر من الاخبار المدعى افادتها له مخدوش كلها لان التنزه عن الصلوة في الحديد لخبثه غير ملازم للحرمة على تقدير النجاسة الحقيقية اذ يحتمل رجحان التنزه عن مصاحبة الخبث المعنوي الموجبة حال الصلوة والنهي عن الصلوة في ثوب اصابه الخمر لا ارادة مطلق المصاحبة منه بل كلمة في ظاهرة في الظرفية القاضية بارادة اللبس الذي في حكم الظرف ورواية السيف ظاهرة في ارادة كون تقليده الذي هو نوع لبس له كالتختم بمنزلة التردي فغايته الدلالة على اشتراط الطهارة فيما يلبس بوجه ولو غير اللبس الحقيقي كما اشرنا اليه ولا دلالة فيه على ان المصاحبة بغير تقليد بمنزلة الرداء واما دلالة اخبار جواز الصلوة فيما لا يتم فاستثناؤها فرع وجود نص بالمستثنى منه من عموم اشتراط الطهارة في كل ما يصلي فيه ليكون اخبار ما لا يتم تخصيصا فيه واستثناء منه متصلا منه وهو غير موجود وبالجملة اخبار العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه تضمنت صحة الصلوة فيما لا يتم النجس ولو على فرض عموم استعمال المصلي له بكل وجه يصدق الصلوة فيه ولكن هذا لا يتعين بنحو الاستثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس على وجه ثبت منه عموم المستثنى منه لجواز ان يكون الشارع قد جعل ما يصلي فيه قسمين احدهما ما يستر العورة وحده وهذا لم يدخل اصلا في عنوان ما يعتبر فيه الطهارة وقد دلنا عليه باخبار ما لا يتم وثانيهما ما يستر العورة وهذا قد جعل الطهارة معتبرة في عنوان خاص منه وقد دلنا عليه باخبار اعادة الصلوة الواقعة في الثوب النجس لا ان يدعى دلالتها على كلية المنع من الصلوة في النجس لا بدعوى الاستثناء بل بدعوى ظهورها في دوران جواز الصلوة في النجس والمنع منها على كون الشيء مما يتم الصلوة فيه او لا يتم وهو ايضا في حيز المنع لما اشرنا اليه من امكان كون المراد من اخبار ما لا يتم جواز الصلوة في النجس منه كليته ومن اخبار ما يتم التي هي اخبار الثوب اشتراط

الطهارة في خصوص الملابس مما يتم الصلوة فيه او يدعى دلالتها على الكلية المذكورة من مفهوم قوله كلما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلى
فيه فان مفهومه ان كل ما يجوز الصلوة وتتم فيه ففي الصلوة فيه باس ومعناه المنع من نجاسته مصداق ما يصلى فيه وفيه انه ليس من المفاهيم
المعتبرة وكذلك ان ادعى ان كلما يتم علة لنفي الباس لاشعار التعليق على الوصف بالعلية لعدم اعتبار مفهوم العلة في اثبات المنع مطلقا
في غير مورد العلة كما لا يخفى وما تسمعه في صحيح صفوان من قوله كتبت اليه في الخف الذي اصابه قذر اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة فلا باس وان كان
تضمن شرطية ومفهومها معتبر لكن المراد بها التعليل هنا دون الاشتراط لان الخف لا يكون الا مما لا يتم الصلوة فيه او يدعى دلالة تلك
الاخبار من وقوع النهي فيها عن الصلوة في الثوب النجس المراد به مطلق ما يتم فيه الصلوة وهو شامل باطلاقه لما يصلى فيه وان لم يلبسه
وفيه ان المتبادر منه قوله في تلك الاخبار الخبر يصيب ثوب الرجل مثلا ونحوه هو الذي لابسه فعلا فلينصرف الى غير الثوب مما يكون لابسه
فعلا كما هو القاعدة في التسري فيبقى ما لم يلبسه خاليا من الدليل وكما ان الوجه الثاني اوفق بالادلة اللفظية والعقلية كذلك بالاعتبار
فان الطهارة شرط للصلوة فليكن المشروط بها ما له دخل في الصلوة وهو ما يلبسه المصلي مما فيه القيام بستر العورة وتتم الصلوة فيه
دون كلما يصادف الصلوة فيه ثم انه لا معنى للقول بان القطعة اذا وضعت على العورة لبس ولباس واذا وضعت على غير عضو فغير
لباس واذا كان مجرد وضعها على العورة او عضو اخر داخلا في المراد مما يعتبر فيه الطهارة في هذه الاخبار فاي فرد من اللبس الغير
المتعارف هو اقل من ذلك حتى يحتاج خارجا عن المراد فلا بد من كون المراد بالمشروط ما يعم مثل القميص والقطعة من الخرقة الموضوعة
على العورة وهو كلما يستعمله المصلي بوضعه على البدن كسوة مما يقع لستر العورة او دخل فيه عضو كالقميص ونحوه ام لا بل بمجرد الوضع
كالعباء والرداء والملحفة والشملة وغيرها مع لف بعض كالعمامة وحزام الرجال في زماننا ام لا ومنه العصابة المشدودة على العضو بعنوان
الكسوة كما تعارفت للنساء والصبيان في زماننا والمشروط من ذلك بالطهارة مطلق ما يكتسى به قلة وكثرة ولو كسوة على كسوة ويكون
التعبير بالثوب في النص والفتوى من باب التعبير بالغالب لا يجري فيه قاعدة الانصراف الى الافراد المتعارفة لما علم من كون المناط
الاكتساء بما امكن ستر العورة به وعلى هذا فما يتحقق به الصلوة فيه دون اللبس واللباس المراد في المقام هو ما اتصل به دون ترتبه
عنوان الكسوة وازيد من مجرد المعية كوضع الخلخال والدملج والسوار والخاتم وتعليق القرط في الاذن والخزامة في الانف وتقليد
السيف ونصب الخنجر في الوسط خصوصا وضع الشبالي والعقد بتبابت منها المتعارفة في زماننا وكثير من تعليقات اسباب الزينة
والحرب المتحقق بها الصلوة فيها دون اللبس واللباس بمعنى اكساء البدن بها فتظهر الثمرة على القول باختصاص العفو من نجاسة
ما لا يتم بما كان ملبوسا منها وقلنا فيما يأتي بمانعية نجاسة المحمول مطلقا ما لم يكن ملبوسا فتبطل الصلوة بنجاسة هذه الاشياء
وايضا على مختارنا في هذه المسئلة من اختصاص اعتبار الطهارة بما كان ملبوسا لا تعتبر في شيء من هذه المذكورات وان فرض
الشاعه مثلا لستر العورة لعدم تحقق الكسوة به ويعتبر على الوجه الثالث واما ما يتحقق به الحمل والمحمولية دون الصلوة فيه فهو
بناء على عدم الملازمة بينهما ما كان انضاله بمجرد التصحبة وعدم المفارقة كالوضع في جيبه والقبض بيده او اسنانه مثلا او على
عاتقه لمجرد المعية كالذي بيده او بالحاجة لبيعها ونحوه وهذه المعاني متغايرة متمايزة في العرف وان لم يتحقق التغاير بين بعضها
في اللغة كما قد يقال بعدم التغاير بين ~~بعضها في اللغة كما قد يقال بعدم التغاير~~ بين حمله والصلوة فيه بناء على كون كلمة في في
الثاني اعم من الظرفية واما على تقدير كونها للظرفية فقد يقال بعدم المغايرة بينه وبين الثاني من اللبس والملبوسية وعلى
كل حال ان لم يسلم المغايرة بين بعضها او ادعى الملازمة بين بعضها فليس هو بذلك لهم وعمدة مقصودنا منع ما يدل على اعتبار
الطهارة في غير ما يلبسه المصلي منها ان في منع نجاسة ما يحمله المصلي بغير لبس له عن صحة الصلوة خلافا بين الاصحاب فذهب الحلي
وجماعة الى ان نجاسته مانعة من صحة الصلوة بل مقتضى عبارة الكشف استظهاره من الاكثر لانه جعل منع نجاسة ما لا يتم الصلوة
فيه الغير الملبوس ظاهر الاكثر ولا ريب انه مبني على منع نجاسة المحمول واذا منع الاكثر من نجاسة ما لا يتم المحمول فمن نجاسة ما يتم اولى
وفي المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ بطلان الصلوة بحمل القارورة المملوة نجسا انكر عليه اشد الانكار وصرح بعدم المنع من نجاسة
المحمول استنادا الى الاصل قال غاية ما يفيده النص والفتوى اعتبار طهارة ما يلبسه المصلي فيبقى ما يحمله بلا دليل على الاشتراط
فيه وتبعه جماعة وكلامهم غير منقح في هذه المسئلة في ان المنع على القول به هل هو شامل للنجس مما يتم وما لا يتم جميعا ام مخصوص
بما يتم وفي انه هل القول بجواز نجاسة المحمول على تقديره هل هو مخصوص بحمل المتنجس ام يعم النجس والمتنجس معا اما الاول فالذي يظهر

في بيان المراد من اللبس

من الجواهر

يظهر من الجواهر في مسئلة العفو عما لا يتم انه متامل في تعميم القائلين للجواز في المحمول بالنسبة الى ما يتم وان للعموم ظهورا تاما من كلامهم
بل صرح بعض المعاصرين بان عدم الجواز فيما يتم هو الموافق لظاهر كلماتهم الا من شذ وبالجملة ان كان تردد في التعميم هنا من وجهين
احدهما على القول بالجواز تعميمه لحمل ما يتم فيه الصلوة خصوصا ما كان من الملابس كالقميص اذا طواه مثلا ووضعه تحت ابطه و
اختصاصه بما لا يتم ثانيهما على القول بالمنع تعميمه لما لا يتم خصوصا اذا كان من الملابس كالجورب اذا وضع مثلا في الجيب والذي يظهر لي من
التامل في كلام الفريقين واستدلالاتهم على المنع والجواز عدم قولهم بالفرق بين ما يتم منعا وجوازا بل وبين ما كان من جنس الملابس وما (وما لا يتم)
لا يكون من جنسه كالدراهم والقارورة وغيرهما ومما يدل على عموم المنع على القول به لما لا يتم استدلال المانعين بخبر فارة المسك وخرقة
الحنا وتقليد السيف ونحوها مما كان مفروضه نجاسة ما لا يتم ولو لم يعم المنع لم يصلح الاستناد اليه واستدلال الحلي على المنع من نجاسة
التكة والقلنسوة وامثالها اذا لم تكن ملبوسة بانه من حمل النجاسة ولو لم يكن العموم في المحمول مفروغا عنه لم يستند كذلك لامكان
الدفع بدعوى اختصاص المنع على القول به بحمل ما يتم دون ما لا يتم ومما يقضي بعموم الجواز على القول به لما لا يتم ما هو عمدة دليلهم
من ان غاية مفاد الاخبار اعتبار الطهارة في ملابس المصلي وما يلبسه فما يحمله من غير لبس باق على اصالة عدم الشرط بالنسبة اليه وقد
تنبه لما ذكرنا بعض المعاصرين من تلامذة جدي حيث استدل على الجواز في المحمول بخبر ابن سنان الاتي فيما لا يتم قائلا انه خاص
بما لا يتم والحكم في المحمول اعم لكنه بضميمة عدم القول بالفصل يتم التقريب انتهى وعبارة الكشف ايضا تعطي اعتقاد الفاضل الكاشف
عدم الفرق وان اوهم الفرق بعض العبارات قال في مسئلة ما لا يتم الصلوة فيه سند الاختصاص عفوه بما كان من الملابس ولم
يجز للمصلي حمل النجاسة ولا يختص العفو ببعضها دون بعض كما يوهمه بعض العبارات لعدم الجامع انتهى هذا مع ان الاعتبار مساعد
لعدم الفرق فان المنع من الحمل معناه المنع من مصاحبة المصلي للنجاسة ومن هذه الحيثية حكم فيما يتم ولا يتم ملغاة وانما لحظتا فيما
كان من حيثية اللبس لاقتضائه تعلق الشرط باللبس للصلوة وهو لبس الساتر كما تسمع تقريبه من المحقق في مسئلة العفو عما لا يتم واليه
نظر الشيخ والحلي في الاستناد الى كونه حاملا للنجاسة فيما لا يتم نعم للفاضل في المنتهى عبارة ربما تشعر بامكان القول بالجواز في المحمول بخصوص
ما لا يتم فانه في مسئلة حمل القارورة بعد نقله عن الشيخ بطلان الصلوة به قال ولو قيل بالصحة من حيث ان الصلوة لا تتم فيه منفردا
كان وجها انتهى لكن كلامه فيه غير خال من الاضطراب ولعله اراد مجرد المناظرة بامكان القول كذلك من حيثية الادلة ومقصودنا
استظهار بناء الجماعة في مقالتهم من مانعية نجاسة ما يحمله المصلي على عدم الفرق بين ما يتم وما لا يتم وكذلك بين ما كان من غير جنس
الملابس كالدراهم وغيرها وما كان من جنس الملابس وعلى كل حال الاقوى عدم مانعية نجاسة المحمول مطلقا لما اشير اليه من ان غاية
ما يستفاد من الاخبار واجماع الاصحاب اشتراط الطهارة فيما يلبس وما عداه باق على الاصل لعدم ما يصلح للخروج به فانه رواية علي بن جعفر
عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه وراسه يصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي لظهوره في
وجوب النفض المنفي من المحمول وفي الاستناد اليها مع ان فرضها عين النجس وقد يلتزم المنع منها دون المتنجس ويمنع الاجماع المركب
في البين انه لا يصلح بمجرده مامع توقيف عدا ما سند للخروج عن الاصل المعول عليه في الشريعة خصوصا مع ما في دلالتها من ان قوله
قبل ان يغسله قرينة فرض العذرة رطبة لعدم حاجة اليابسة الى غسل ملاقيها والرطبة تستعقب نجاسة حكمية في الملاقي فالخصم
لا يلتزم بكفاية مجرد النفض في جواز الصلوة ولا بد للتخلص من ذلك من حمل الخبر على صورة الضرورة المسقطة لوجوب الغسل في ذلك المكان
لوجود الريح المعيد لما يغسله وحرج الانتقال من المكان او فوات الوقت به دون محض نفض العين فلا حرج ولا فوات وحمل العذرة على
فضلة غير الانسان مما لا ينجس والامر بالنفض على الاستحباب ولا يبقى الدلالة على مقصود الخصم اذ لا يتعين الاول وليس باولى ايضا
من الثاني الا ان يرجح عليه بكون الاول تقييدا خاصة والثاني تقييدا للعذرة وتجوزا في الامر بالنفض مع امكان منع قرينية قوله قبل
ان يغسله على فرض العذرة رطبة لكونه في كلام السائل ويمكن توهم لزوم الغسل بملاقاة العذرة مطلقا ولو اليابسة وعلى
تقديره يثبت الدلالة على مرام الخصم من الامر بنفض العين لكن الدلالة لا ترجح كما ترى وما ورد بجواز الصلوة في خرقة الحناء اذا كانت
طاهرة لدلالته على عدم الجواز اذا لم تكن طاهرة مع انها من المحمول وما تقدم من رواية الصلوة ومعه فارة المسك قال لا باس اذا
كان ذكيا بناء على ارادة الطهارة من الذكي دون المذكى فان مفهومه الباس اذا لم يكن ذكيا والفارة محمولة ورواية اخرى لعلي بن
جعفر في الصلوة ومعه دبة من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وهي معه والموثق في رجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم قال

الرجل ان

الرجل ان فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما كان ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه
والمفروض في بعضها وان كان مما لا يتم الصلوة فيه وحده لكن يتم فيما يتم بالاولوية ولكن في الاستدلال بها مع عدم وجود الجابر لها
احتياج البر منها وظهور خبر خرقة الحناء فيما يتصل بالبدن بما لا انه الغالب عدم صراحة البأس ونفي الصلاح في الحرمة واحتمال تقليد السيف
لكونه من اقسام اللبس ولا اقل من صدق الصلوة فيه فهو اخص من المدعى اذ لا يدل على ما لا يتقلد كالسيف حسبما اشير اليه سابقا ان
الثلاثة الاخيرة مفروضها الميتة وهي خارجة من محل البحث لمكان القول بمنع حملها من حيثية كونها ميتة وان قلنا بعدم المانعية من
حيثية النجاسة الخبثية ومنع الاجماع المركب لذا لم يستبعد التفصيل بينهما في الجواهر في حمل ما لا يتم فيه الصلوة بل ربما منع من الصلوة في
جلد الميتة وان طهر كما ذهب اليه الاسكافي القائل بطهارة جلد الميتة بالدباغة وكما حكاه في المقاصد العلية عن بعض من منع الصلوة
في جلد السمك الميتة وربما يستند لمقالة الخصم بعموم نحو لا صلوة الا بطهور بناء على شموله الطهارة الخبثية وكذا ما تضمن ان الطهارة
مقدار من الصلوة لاقتضاء ظاهره اعتبار الخلو من النجاسة حال الاشتغال بها وفيه منع افادته مانعية حملها وان سلم الظهور في
استغراق حال الاشتغال بها وبمفهوم اخبار العفو عما لا يتم الصلوة فيه بتعميم منطوقها لما كان منها ملبوسا او محمولا خصوصا
مرسل ابن سنان منها كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فانه يدل بمفهوم قيده ما لا يتم على عدم العفو عما
يتم الصلوة فيه ملبوسا ومحمولا وفيه انه ليس بمفهوم معتبر مع عدم دلالة البأس فيه على الحرمة وبعد ذلك كله هو مناف لدعوانا
الاجماع المركب في الحمل بين ما يتم وما لا يتم بل تلك الاخبار دليل على خلاف مقصود الخصم كما تسمع ومما دل على منع ادخال النجاسة في المسجد
الذي هو محل الصلوات ففي المصحوب للمصلي اولى استدل به الفاضل وفيه ما هو غني عن البيان لكن دأب الفاضل الاستناد الى
نحو هذه الاعتبارات ضما الى الدليل المعتبر وبدعوى الشيخ في الخلاف الاجماع على بطلان الصلوة ومعه قارورة مشدودة الرأس
فيها النجاسة وفيه ظهور سياقه في ارادة اتفاق العامة من الاجماع لانه قال اولا انه ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه المذهب
عدم النقض وبعد ذلك قال لو قلنا انه يبطل الصلوة لدليل الاحتياط كان قويا ولان على المسئلة اجماعا فان خلاف ابن ابي هريرة
لا يعتد به انتهى ولو كان مراده به اجماعنا لم يقل ليس لاصحابنا فيه نص فمقصوده الرد على العامة لان فرع القارورة مما ذكر العامة وتبعهم
اصحابنا كما يشهد به تقييد بذلك تقييد ما بشدها في بعض العبارات بحكاية في اخر برصاص او شمع ونحوه ومعلوم ان التقييد بذلك عند
اصحابنا حشو بعد كونه من حمل ما لا يتم النجس فما ذاك الا تبعية العامة في ذكر عنوان المسئلة فانهم منعوا من نجاسة ما لا يتم ولم يستثنوه
لكنهم جوزوا حمل الحيوان وفرعوا عليه حمل القارورة في الجواز للجامع وجود النجاسة في الجوف فقيدوها بمشدودة الرأس ليتم جامع
القياس من كون النجاسة في جوف لا يخرج واذا لم يثبت من هذه الاخبار الدلالة على اعتبار الطهارة في مطلق المحمول بقي اصل عدم
الاشتراط بالنسبة الى غير الملبوس سليما عن المعارض المخرج مضافا الى ذلك في خصوص حمل ما لا يتم الصلوة فيه وحده الى المستفيضة
الواردة بجواز الصلوة فيه بناء على شموله صورة حمله وعلى تقدير ظهورها في صورة لبسه تدل على الجواز مع حمله بالفحوى لان مجرد
حمله اهون من لبسه قطعا وعلى فرض عدم القول في منع حمل النجاسة بين كونها مما يتم الصلوة فيه او لا يتم حسبما قدمناه يثبت الجواز
في حمل ما يتم الصلوة فيه بالاجماع المركب فتكون المستفيضة دليلا على جواز حمل المتنجس مطلقا مضافا الى الاصل ولئن كوبر ومنع دعوى
عدم القول بالفرق المذكور كما حكاه في الكشف عن بعض عبارات توهمه او دعوى الاولوية المزبورة فغايته عدم تمامية الاستدلال
بالمستفيضة على جواز حمل النجس مطلقا وبذ ينفتح بقاء ما لا يشمله النص تحت عموم اصل عدم الاشتراط لا عموم المنع لان المفروض عدم
ثبوت حكم بعد الحل وهو الان المبحوث عنه نعم لو كان عموم منع الحمل ثابتا او مفروغا عنه كان ما لا يشمله المستفيضة باقيا تحت المنع
ومنه ينقدح الجواب عما يستند اليه للفرق فيما لا يتم بين لبسه فيجوز وحمله فلا يجوز كما ذهب اليه جماعة من دعوى اختصاص استثناء
المستفيضة بلبس ما لا يتم اما لكون القطعات المذكورة فيها ملبوسة غالبا او بملاحظة التعبير فيها بجواز الصلوة او تمامية الصلوة
فيه لان المراد تمامية الصلوة بلبسه فيبقى غير الملبوس منه خارجا عن استثناء النص وباقيا تحت المنع ووجه تبين الجواب ما اشير اليه
من انه ينفتح بقاء ما لا يشمله النص تحت الاصل ومثله الكلام سندا وجوابا على تقدير منع الاجماع المركب كما اشعر به بعض العبارات
التي حكاها في الكشف ايضا لو استند للفرق في جواز الحمل بين ما يتم فلا يجوز وما لا يتم فيجوز الى دعوى استثناء المستفيضة لما
لا يتم مطلقا لبسا وحملا بمنع ظهور الاختصاص المشار اليه فيبقى ما يتم تحت عموم المنع والجواب انه ينفتح بقاؤه تحت الاصل هذا

في حمل ما لا يتم فيه الصلوة

كله على القول في التنبيه المتقدم بان المعتبر فيه الطهارة هو عنوان اللبس واللباس وان قيل انه عنوان ما صلى فيه فان لم نقل بالملازمة بين
صدقه وصدق الحمل فالكلام بالنسبة الى الحمل الذي لا يصدق معه الصلوة فيه كالمقبوض باليد او الاسنان والموضوع في الجيب وعلى
العاتق ونحوها نظير ما لم يحفه باللبس على القول الاخر يجري فيه اصالة عدم اشتراط الطهارة وكذا الاستدلال بالنص لو تم
ما لا يصدق معه الصلوة فيه من الحمل بعدم اعتبار الطهارة من حمل الصادق عليه الصلوة فيه مما لا يتم والتامية فيما يتم بعدم القول
بالفرق وان قلنا بالملازمة بينهما فقضيته البطلان بحمل ما يتم لصدق الصلوة فيه دون ما لا يتم لما دل على جواز الصلوة فيه من
المستفيضة ولا يتم تعميم معه دعوى الاجماع المركب واما الموضع الثاني وهو تعميم جواز حمل النجس من حيثية الحمل بناء على القول به لحمل
عين النجاسة مما يتم الصلوة فيه كحمل الثوب المنسوج من شعر الخنزير تحت ابطه او لا يتم كحمل العذرة واختصاصه بحمل المتنجس فلا يجوز حمل
النجس وعلى الاول فهل يعم النجاسة الميتية فيجوز حمل الميتة في الصلوة ام يختص بغير الميتة فلا يجوز فمهذب الكلام فيه انه اما تعميم جواز الحمل
لعين النجاسة فقد حكاه في الجواهر عن بعض الاصحاب قال فاجاز حمل كل نجاسة ميتة او غيرها ثم استشكله ولم يستبعد التفصيل في حمل عين
النجس بين الميتة وغيرها بالمنع في الاولى للاخبار الدالة على المنع منها حتى في شسع النعل السالمة عن المعارض لنسبته بل صحيح الثالول على الطهارة
لا النجاسة والعفو كما عرفته فيما انتهى وفي المسالك فيما لا يتم الصلوة فيه صرح بعدم الرخصة لو كان نفسه نجاسة لكن قال الجلد الميتة
فضل المنع من خصوص الميتة وصرح من المعاصرين بالجواز في حمل غير الميتة من عين النجاسة شيخنا الاكبر في كشف الغطاء وولده في شرح
البغية والفاضل البغدادي في رسائله ومن قبلهم كل من جوز حمل القارورة التي فيها دم او بول في الصلوة كالفاضلين وكثير ممن
تاخرهما وهو الاقوى لاشتراكه مع المتنجس في الدليل المستند لجواز الحمل من عدم ثبوت شرطية الطهارة في غير ما يلبسه المصلي وقد
ظهر منه الجواز وان بلغ ما يمكن ستر العورة به لعدم الفرق في الدليل من عدم مانعية النجاسة في غير الملبوس واما اذا كان من الميتة
فيبتني على جواز حمل الميتة في الصلوة بغير لبس ويأتي في لباس المصلي قوة عدم مانعيته في الصحة بقي هنا امور احدها اختلف كلامهم في
كون نجاستها مانعة من صحة الصلوة للاشتباه في موضوعها انها من افراد عنوان المانع او غيره منها العمامة ففي عبارة الصدوق في
المقنع والفقيه عدها مما لا يمنع نجاسته من صحة الصلوة وحكاه عن رسالة والده ايضا واحتمل الراوندي ارادة عمامة صغيرة كالعصابة
وعلله في الفقيه بان الصلوة لا تتم فيها وقال المجلسي ره الظاهر انه وجد بها نصا ولا داعي لاحتمال وجدانه نصا ان كان مراده غير الرضوي
مع وجودها كذلك في عبارة فقه الرضا لان دأبه متابعة فقه الرضا وفي المدارك لعل مراده ان الصلوة لا تتم فيها مع بقائها على تلك
الكيفية المخصوصة ثم قال وهذا اولى من احتمال الراوندي وقال المجلسي يشكل الجزم بجواز الصلوة فيها باعتبار انها بهذه الهيئة لا تستر
العورتين لانه يلزم ح جواز الصلوة في كل ثوب ينطوي مع نجاسته والتزامه سفسطة وعلى اي حال العمل على خلافه انتهى ولعل مراده
انه سفسطة من حيثية ادخال العمامة فيما لا يتم باعتبار مجرد تكورها وعدم النشر والا فمن حيثية عدم كون وضعها من اللبس وخروجها
عن الملبوس فقد عرفت قوته في الثوب المطوي الموضوع تحت الابط وفي المدارك بعدما ذكره من الاحتمال قال والاطلاق اي اطلاق
الجواز في العمامة ان كانت مما يتم الصلوة فيه محتمل لما اشرنا اليه اي من انتفاء ما يدل على اعتبار طهارة ما عدا الثوب والجسد و
العمامة لا يصدق عليها الثوب عرفا مع كونها على تلك الكيفية المخصوصة وتبعه في ذلك في الذخيرة ولا يخفى ما في كل من دعوييه
اما قصر اعتبار الطهارة على مصداق الثوب فقد عرفت منعه واما خروج العمامة من مصداق الثياب لتكورها المقصود من الكيفية
المخصوصة في عبارته مكذب بالعرف ضرورة عدم اعتبار النشر في صدق الثوب عرفا فكما يصدق على المنشور يصدق على المطوي
والمكور ومنه يتبين صدقه على الحزام المتعارف في زماننا للرجال ايضا لالتفافه على الوسط لا يمنع من صدق الثوب عليه وبالجملة الضابط
الذي قدمناه فيما يعتبر فيه الطهارة شامل للعمامة والحزام ان وسعا مع الكثير لستر العورة ومنها حمل قارورة فيها دم او بول وغيرهما
من اعيان النجاسات في صحة الصلوة معه وبطلانها قولان ذهب الى الثاني الشيخ في المبسوط والحلي وتبعه جماعة والى الاول المصنف في المعتبر
وتبعه جماعة واختلف فيه فتوى الفاضل في كتبه فظاهر المنتهى والتذكرة والقواعد والمختلف البطلان وفي التحرير التردد والظاهر ابتناء
الحكم فيه على مسئلة حمل النجاسة ولا وجه للبطلان الا القول بان حملها مانع وقد عرفت اختيارنا عدم المانعية فالمختار هنا هو الصحة
وقد تبين منه الحكم اذا حمل في الصلوة حيوانا غير المأكول مذبوحا وفيه دم فانه كالقارورة المذكورة الحكم فيه مبني على حكم حمل النجاسة
يبطل على قول الشيخ في القارورة ويصح على قول المص فيه في المعتبر الذي هو المختار واما اذا كان الحيوان حيا طاهرا فهو خارج من محل

البحث لسقوط اثر الدم الذي في جوف الحي لم يخرج ولذا قال في المنتهى ان النجاسة في هذا الحيوان المحمول في معدته كالحامل بخلاف المذبوح لتساوي ما في جوفه وظاهره من النجس مضافا الى جواز حمل الحي الى لانه ما رواه الفريقان من حمل النبي ص امامة وركوب الحسين ع ظهره في الصلوة وصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن رجل صلى وفي كمه طير قال ان خاف عليه الذهاب فلا باس ومنه يتضح عدم ابتناء جواز حمله على مسئلة جواز حمل النجاسة لامكان استثنائه بالنص مع الغض عن مرحلة سقوط اثر النجاسة في الباطن ولذا ادعي في الكشف عدم الخلاف في جوازه مع ان الخلاف في المحمول معروف ومنها تقليد السيف فقد عده في التذكرة مما لا يطلق عليه الملبوس لما لا يتم الصلوة فيه وحكاه ايضا عن المبسوط وكذا عد منه وضع السكين والخاتم والدملج والخلخال والمنطقة ونافشه في الجواهر قال لامكان دعوى مجازية اطلاق اسم الملبوس على اكثرها ان لم يكن جميعها خصوصا في السيف والسكين وقد عرفت من الضابط الذي ذكرناه لما يعتبر فيه الطهارة خروج هذه كلها لعدم وضعها على البدن بعنوان الكسوة وقد يشير في الانظار خروج الختم عن مصداق اللبس لكن الحق ان اطلاق اللبس واللباس عليه ايضا مجاز وان كان اشيع من غيره جدا مع انك قد عرفت ان اللباس لم يجعل لفظه عنوانا في الاخبار المستدل بها للشرطية هنا حتى يتبع في الحكم موارد اطلاق اللفظة حقيقة ومجازا وانما استفدنا بالتقريب المتقدم ارادة ما يساوق معناه وهو ما ذكرناه مما يوضع على البدن اكساء له عدا الدم هذا استثناء من عموم النجاسات التي حكم سابقا بانه يجب ازالتها قليلها وكثيرها فالمقصود وجوب ازالته على حد سائر النجاسات بل هو مختص بالعفو عن ازالته في محالتين اذا تحققنا فيه احديهما قلة مقداره والاخرى خصوصية مخرجه اما الاولى فقد عفي باتفاق النص والفتوى عما دون الدرهم سعة لا وزنا في الصلوة سوا كان في الثوب والبدن فما عن ابن ابي عقيل ما يعطي الخلاف من قوله فاذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم راه بعد الصلوة وكان الدم على قدر دينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو راه قبل صلوته او علم ان في ثوبه دما ولم يغسله حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان الدم او كثيرا وقد روي انه لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى لتفصيله بناء على مساواة الدينار للدرهم بين الدرهم وغيره فيما علم الدم قبل الصلوة فيجب الاعادة مطلقا ومقتضاه عدم العفو حتى عما دون الدرهم والدينار وما لم يعلم حتى صلى فلا يعيد ان لم يكن ازيد من سعة الدرهم او الدينار والمعفو عنه ويعيد ان كان اكثر لا يقدح في انعقاد الاجماع المحصل فضلا عن منقوله المستفيض على العفو عن ازالة ما دون الدرهم وان علم قبل الصلوة ومع كونه مخالفا للنص وفتوى الاصحاب لا يعبؤ به ولعل مراده به ما لا يخالف فتواهم واخبار العفو هنا اقتصرت على ذكر الدم في الثوب كصحيح ابن ابي يعفور قلت له الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة والامر بالغسل في قوله الا ان يكون وان نافي العفو عما دون الدرهم لعدم وجوب غسله لكنه ندبي بقرينة الحكم بعدم الاعادة او ارشادي الى غسله ليتحفظ عن تعديه وسرايته الى غيره وصحيح ابن مسلم المضمر في الكافي والمسند في التهذيب الى ابي جعفر ع في نسخة الكافي قلت له الدم يكون في الثوب وانا في الصلوة قال ان رايت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته قبل او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وصحيح الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن راه حتى صلى فلا يعيد الصلوة ومرسل جميل الذي بحكم الصحيح لكونه من اصحاب الاجماع عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه صاحبه قبل ذلك فلا باس ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم لكن قد يتم المقصود منها وهو شمول العفو لما كان منه في البدن ايضا بعدم القول بالفرق بينه وبين الثوب كما صرح به في الدلائل وهو ظاهر محكي المنتهى في الكشف وعبارة كاشف الغطاء في شرحه مضافا الى الاجماع البسيط على ان الحكم في البدن ايضا ذلك ولا حاجة الى ما استند اليه من خبر المثنى قلت للصادق ع اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا لابتنائه على ما في الجواهر وغيره من تنزيله على قدر وزن حمصة يساوي في زنته سعة الدرهم اذا انتشر لخروجه من الشذوذ اللازم على تقديره بتمامه على ظاهره لعدم القول بوجوب غسل خصوص قدر الحمصة وزنا او سعة بل ولا ندبه مخصوصا قال في الجواهر على انه لو حمل عليه اي الندب كان دالا بفحواه على عدم القول بالفصل بل به يتم الاستدلال ايضا على تقدير ارادة سعة

الحمصة وان

الحمصة وان وجب طرح منطوق الشرط الاول انتهى قلت وقع التقدير بالحمصة في عبارة فقه الرضا ايضا بقوله وان اصاب ثوبك دم الى ان قال وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله وفي عبارة الفقيه وان كان الدم دون حمصة فلا تغسل والذي اراه حمل ما في خبر المثنى على ارادة جسم الحمصة والحكم فيه بوجوب غسله لانه اذا انتشر يبلغ سعة الدرهم فما فوق وقرينة ارادته فرض خروجه من الحك يجتمع في محله وجلده مع هناك يصير بشكل حبة الحمصة والحبة المجتمعة بقدر الحمصة اذا انتشرت غالبا تبلغ سعة الدرهم فما زاد فاوجب غسله دون ما دونه المصرح بقوله والا فلا وبه يتم الاستدلال على تفصيل الحكم في البدن بالدرهم وما دون وكذا ما في عبارة الفقيه لظهور التشبيه بالحمصة بقدر حجمها على شكلها ما لم يكن صارف وحمل ما في عبارة الفقه على مساحة سطح الحمصة والصارف فيه ان في الثوب لا يكون غالبا الا منتشرا لا مجتمعا بشكله وان جسم الحمصة ومنتشره بقدر مساحة سطح الحمصة غالبا لا يبلغ سعة الدرهم واما احتمال كونه حمصة بالمهملة بمعنى وسط الكف محل انخفاضه فمع عدم ثبوته في اللغة وان ثبت اخمص القدم بمعنى من لا يمس وسط قدمه الارض لانه غير كاف في كون الحمصة بقدر وسطه ومجرد احتماله لا يكفي في الاستدلال مع عدم وجود نسخة كذلك ولم يعف عما زاد عنه اي الدرهم باتفاق النص والفتوى ايضا واما فيما بلغ قدر الدرهم مجتمعا ففيه روايتان اشهرهما نقلا وعملا وجوب الازالة هنا اذا كان قدر الدرهم مجتمعا واما لو كان متفرقا فلم يجب ازالته ولكن قيل يجب مطلقا ازالته متفرقا كان او مجتمعا وقيل يجب ازالته بشرط التفاحش اي كثرة النقط المتفرقة فوق العادة وغير المتفاحش ما دونه وان كان زائدا مجتمعه على الدرهم بل ومتفرقه نقطا كثيرة في الجملة ايضا وقد تضمنت هذه العبارة حكمين احدهما العفو عما زاد عن الدرهم وهو مورد اتفاق الفتاوى والنصوص المستفيضة المتقدمة بل والمصرحة بوجوب ازالته كسائر النجاسات للصلوة وثانيهما وجوب ازالة ما كان قدر الدرهم وهو مشهور شهرة عظيمة بل متفق عليه ما عدا المنسوب الى المرتضى في الانتصار وسلار فقد حكي عنهما العفو عنه كما دون الدرهم بل عن الخلاف الاجماع على عدم العفو عنه وعن كشف الحق نسبة وجوب ازالته الى الامامية وهو الاقوى لظهور الاجماع فان المحكي عن الانتصار غير واضح الدلالة على المخالفة ولذا انكر نسبة المخالفة اليه بعض الفضلاء مع النقل عن جملة الموافقة للمشهور ومع انحصار المخالف في سلار لا مانع من انعقاد الاجماع على وجوب ازالته والتصريح به في صحيح ابن ابي يعفور بقوله الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا ومرسل جميل بقوله لا باس ما لم يكن مقدار الدرهم مجتمعا والتقريب هو الحكم فيهما بوجوب الاعادة فيما بلغ قدر الدرهم معتضدا بعموم ازالة الدم بل وسائر النجاسات وفي فقه الرضا وان اصاب ثوبك دم فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا ولا منافاة من قوله والوافي درهم وثلث لان المدار على سعة الدرهم وصحيحة علي بن جعفر وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله والمراد قدر سعته وهو يساوي سعة الدرهم مع ان القاعدة على تقدير تكافؤ الاحتمالين الاقتصار على المتيقن من المعفو لرجوعه الى الاجمال في المخصص فيبقى والمتيقن منه ما دون الدرهم وقد يؤيد بالخبر النبوي المروي بطريق الجمهور يعاد الصلوة من قدر الدرهم ولا ينافيه المروي عنه ايضا من صلى على ثوبه اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة واحتج للقول الاخر بما في التهذيب باسناده عن محمد بن يعقوب الكليني من رواية محمد بن مسلم المتقدمة الى قوله ولا اعادة عليك وبعد ذلك في نسخته وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت الى اخره بتقريب ان قدر الدرهم داخل في عموم اطلاق ما لم يزد على مقدار الدرهم وهكذا في عموم مفهوم وهو اكثر من مقدار الدرهم وكذا على نسخة الكافي المتقدمة لكن بجعل المشار اليه فيها بذلك في قوله وما كان اقل من ذلك هو الزائد على مقدار الدرهم دون نفس الدرهم لاقتضاء عموم المشار اليه وعموم ما لم يزد على مقدار الدرهم الذي قبله وعموم مفهوم الشرطية التي في الذيل كلها عفوية الدرهم بل وعلى نسخة الفقيه ايضا التي هي كما في الكافي لكن في مكان فما كان اقل من ذلك قال ان كان اقل من درهم لانه يقع التعارض في قدر الدرهم بين مفهوم هذه الشرطية ومفهوم التي في الذيل ويبقى عموم منطوق قوله في الصدر وما لم يزد على مقدار الدرهم في اقتضائه العفو سليما عن المعارض ويصير ايضا مثله على نسخة وما كان اقل من ذلك كما تقدمت عن الكافي لكن بجعل المشار اليه بذلك نفس الدرهم الذي مثله لا الزائد عليه كما لعله الاظهر وبصحيحة الجعفي ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته بتقريب تعليق الاعادة على الاكثر من قدر الدرهم فدل بمفهومه على عدم الاعادة اذا لم يكن

اكثر وهو

فى بيان معنى الدرهم

اكثر وهو شامل لقدر الدرهم واجيب عما فى رواية الجعفى بمعارضته فى قدر الدرهم بمفهوم ما قبله ويبقى التصريح فى المرسل والصحيح المتقدمين بعدم العفو عنه سليما وعما فى رواية ابن مسلم بضعفه لانها بالنهاية التى بمعناها فى متنها وان كانت كذلك فى بعض جهودها على القول المشهور واقوى وفى بعضها على القول الآخر الا انه مضعف للتعويل عليها لا محالة خصوصا فى مقابلة الصحيح والحسن المعتضدين بالشهرة المقاربة للاجماع والعمومات الدالة على ازالة الدم مضافا الى قوة دعوى عدم المعارضة كلية فيما اتصل شرطيتان بهذا النحو الذى فى خبر الجعفى وبعض المقادير من خبر ابن مسلم خصوصا فى كلام الحكيم لاقتضاء حكمته عدم ارادة دخول فرد واحد فى عموم كل من المفهومين المتضادين فى الحكم بل الكتاب ح كون المراد بواحدة منهما التاكيد لمفهوم الاخرى بالتفريع والنطق بمفهومها ومع ذلك التصريح ببعض افراده يكون لملاحظة معنى يقتضى التصريح بخصوصه وذلك المعنى المقتضى مختلف بحسب المقامات وهو فى هذا الخبران الغالب من افراد الزايد على ما دون الدرهم هو ما يزيد على الدرهم وكذا الغالب من افراد الناقص عنه لندرة ما يساوى الدرهم لا ازيد اصلا ولا انقص كذلك بل يكاد ان لا يوجد الحقيقى منه فى الدراهم الخارجية فاخص الغالب بالذكر والتصريح ومرجعه هنا فى الحقيقة الى كون الموضوع فى القضية المؤكدة هو الدرهم فما فوق ان كانت المؤكدة الثانية او الدرهم فما دون ان كانت الاولى ومحصل هذا الجواب ان الشرطية الاولى فى خبر الجعفى ونحوه هى المقصودة فى مدار الحكم منطوقا ومفهوما والثانية غير مراد منها المفهوم بل مجرد التصريح بالغالب من افراد مفهوم الاولى وهو الاكثر من الدرهم فيفيد القول المشهور فقيل له لا بعكس بجعل الشرطية الثانية مدار الحكم والاولى مؤكدة لمفهومها فيكون موضوع الاولى الدرهم فما دون ويفيد القول الغير المشهور قلنا بعد البناء على صرف الكلام الى نحو ذلك الاول اظهر من العكس لبعد ذكر المؤكد بالكسر قبل المؤكد بالفتح جدا مؤيدا بوجود النظاير للاول فى كلام الشارع من قوله فان كن نساء فوق اثنتين المنزل على اثنتين فما فوق وقوله فى المكارى ان كان له مقام اكثر من عشرة المنزل على عشرة فما فوق ومن هذا الجواب ينتقل الى جواب آخر عن خبر الجعفى وهو ان الشرطيتين لا مفهوم لهما لكون الشرطين فيهما واردين مورد الغالب لان الغالب الموجود اما الاقل من درهم فحكمه العفو او الاكثر فحكمه عدم العفو وبقى نفس الدرهم غير متعرض لذكره لندرته والتعرض انما يقع غالبا للافراد الغالبة فيرجع فيه الى ما يقتضيه غير هذا الخبر من عموم العفوية ولعله ابعد عن المكابرة مما تقدمه وبعد هذا كله الجواب المهم ان كلا من خبرى الجعفى وابن مسلم بجميع تعابيرهما غايته شمول موضوع العفوية للدرهم بنحو العموم فيقع التعارض بينه وبين الصحيح والمرسل المصرحين بعدم العفو عن خصوص الدرهم مجتمعا المعتضدين بما عرفت ويخصص بهما ولا يبقى معه غبار فى الفتوى بعدم العفو عن قدر الدرهم وكانه لذا ضرب الاصحاب الصفح عما قد يستظهر من رواية ابن مسلم لكن مع ذلك اغرب فى الجواهر فقوى فى آخر كلامه العفو عن مقدار الدرهم وحمل الدرهم فى كلام الاصحاب الذى به قد ادعى اتفاقهم ما عدا سلار على عدم العفو عنه على ارادة الازيد من درهم نظرا الى الغلبة عدم مقدار الدرهم الا بزيادة عليه والاقل بل افراد المساوى له حقيقة فيبقى ما دل على العفو عنه من غير معارض انتهى وفيه ان النقل الى لفظ الدرهم فى كلمة الاصحاب وارادة خصوص الازيد منه دعوى غريبة وكون غالب الموجود هو الزايد عليه لا يصلح قرينة لان صلاحيته انما هى لصرف المطلق الشامل الى الفرد الشمول الشايع لا بصرف لفظ الضد الى معنى الضد الآخر فان المقادير ربما متضادة كالدرهم ونصفه وثلثه وربعه وكذا الدرهم مع الازيد من الدرهم فالتعمد فى مقام التحديد الى لفظ الدرهم ظاهر فى ارادة دون الازيد والاقل وقوله ويبقى ما دل على العفو عنه بلا معارض فيه ان المعارض موجود من المفهوم المتقدم ذكره وان كان فى بعضه معارضته مفهوم ومنطوق لكن قد يرجح المفهوم ثم ذكر بعض العبارات المصرحة اولا بما دون الدرهم حدا للعفو وفى الاثناء معبرة بالدرهم وجعلها قرينة دعواه من اطلاقهم الدرهم حد عدم العفو لكن مرادهم به الازيد من درهم وهذا مع تفاوت العبارات لما استشهد بها عليه هى مفروضة بخصوصية امور كفرض التصريح فيها اولا بان العفو دون الدرهم فاذا قيل بعده انما عفى عن الدرهم للاجماع او للحرج مثلا يفهم كل ناظر او سامع ان مراده من الدرهم الاقل وان التعبير بالدرهم بمجرد بيان الجنسية نظير ما يكون حكاية اعضاء الانسان مثلا فقال وانما عفى عن الانسان اى اعضائه فلا يقاس عليه مقام التحديد المبنى عن التضييق فكيف يصح لمن يقول نسامحا للغلبة وبالجملة هذا شىء وقع منه على خلاف المعهود من امثاله ثم لا يتفاوت فى المقدار المعفو عنه على كل تقدير بين كونه مجتمعا او متفرقا اتفاقا واستظهر فى الجواهر من الروضة جريان الخلاف الذى تسمعه فى الدرهم

وما زاد فيما

وما زاد فيما نقص ايضا عنه بل كاشف الغطاء فى شرحه استظهره من جماعة وهو فى غير محله جدا لكون المراد من العبارة التى منشاء للاستظهار غير ما فهماه وذلك لان المنشأ قوله فى الروضة والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه موضع وفاق ومع تفرقه اقوال وحيث ان هذا التعبير واقع لجماعة نسب شيخنا الآخر ذلك الى جماعة واستظهارهما من هذا التعبير مبنى على حمل مع تفرقه على المتفرق الذى مجتمعه دون الدرهم وهو وان كان ظاهرا فى بادى النظر لكن بادنى تامل ينتقل الى ان المراد منه المتفرق البالغ مجتمعه الدرهم فما زاد فمراده فى الحقيقة من المجتمع والمتفرق ما دون الدرهم الواحد والمتعدد ويشهد له امور منها عدم معقولية جرى القول بعدم العفوية اذ كل واحد منه ما دون درهم ومجتمعه ايضا كذلك فمن اين ياتيه المنع ومنها عدم معقولية القول الثالث المفصل بين المتفاحش وغيره المراد بها المفرط فى الكثرة وما دونه لان فرض مجتمعه دون الدرهم فمن اين ياتيه التفاحش ومنها حمله على المتفرق الغير البالغ مجتمعه قدر الدرهم قاض باهمال ذكر الخلاف المعروف الطويل الذيل الذى فى المتفرق البالغ مجتمعه الدرهم فصاعدا وهو فى غاية البعد ومنها كون العفو عما دون الدرهم مطلقا مجتمعا ومتفرقا اجماعا كما صرح به جماعة ويظهر بادنى تتبع فكيف يحمل عبارة الفحول على ما يخالف الاجماع فلا ينبغى التامل فى ارادتهم ما ذكرناه نعم فى المتفرق الذى يبلغ مجتمعه الدرهم فما زاد خلاف بين الاصحاب هذا هو الحكم الثانى من الحكمين المومى اليهما سابقا فذهب الى العفو منه جماعة ونسبه فى الذكرى الى المشهور والى عدم العفو جماعة ونسبه فى كشف الالتباس الى المشهور وفصل ثالث كما عن ظاهر النهاية وصريح المعتبر بين التفاحش فى التفرق فغير عفو وغيره التفاحش فعفو ثم وقع الاختلاف على تقديره فى تحديد التفاحش لكن اكثرهم من العامة والخاصة وشهود فى المعتبر الرجوع فيه الى العادة وفصل بعض الفضلاء المعاصرين بين الدم المتفرق فى الثوب واحدا او متعددا فيجب ازالتها اذا بلغ مجموعها سعة الدرهم كما صرح به فى هذه الصورة الثانيان ايضا والمتفرق بعضها فى الثوب وبعضها فى البدن فلا يجب معه بل يجب اذا بلغ مجموع المتفرق فى احدهما سعة الدرهم كما احتمله فى هذه الصورة فى الروض وان صرح فى المسالك بضم ما فى البدن الى ما فى الثوب ولعل الاقوى الثانى المنسوب الى المشهور فى شرح الموجز لاصالة الشغل على تقدير تصادم الادلة الموجب للشك فى المفهوم وعموم وجوب ازالة النجاسة واطلاق دليل المنع الشامل للمجتمع والمتفرق من النص ومعقد الاجماع المؤيد باستبعاد العفو عن الدم المستوعب للثوب على تفرقه وعدم العفو عن قدر سعة الدرهم فى طرفه على اجتماعه مع عدم ثبوت منافاة فيه للاطلاق من الصحيح والمرسل المتقدمين المستند اليهما اهل القول الاول لبنائه دلالتهما على كون مجتمعا فيهما خبرا ليكون خبرا بعد الخبر ولم يتعين لاحتمال كونه حالا ولعل الا ان يكون الدم المسئول عنه حال اجتماعه قدر الدرهم وهو صادق على المتفرق فعلا كما هو المفروض فى سؤال الجزء وعلى هذا المعنى فان الحال وعاملها متحد بخلاف الحال المقدرة التى التزموها فى مثل قول القائل جاء رجل بيده صقر صائدا به غدا فيندفع الاعتراض بان الحال المقدرة خلاف الظاهر كما يندفع الايراد باقتضاء الحالية المحققة اختصاص العفوية بالمتفرق فعلا المقدر اجتماعه بعدم الباس بجعله مقتضى منطوق النص مع ثبوت عفوية المجتمع فعلا بمفهوم الموافقة هذا مع ان جعل مجتمعا خبرا يقتضى بصيرورة الاستثناء منقطعا فى الصحيح لان اسم يكون هو الضمير الراجع الى الدم المتفرق وجعل اسمه مقدار الدرهم للتخلص من انقطاع الاستثناء يقتضى تقديرا منه بعد الدرهم ليرتبط الكلام وهو خلاف اصل آخر وربما يستند لاعتبار الاجماع الفعلى قدر الدرهم فى العفوية الى دعوى تبادر المجتمع من لفظ الدرهم الموجود فى النص والفتوى خصوصا مع المفرد عنه عن كون المراد منه السعة دون الوزن وهى فى خبر المنع اما مطلقا او بلوغه مرتبة الحجية فى قصر الحكم وكذا الاستناد له الى دعوى كون المجتمع هو الموافق لاعتبار سعة الدرهم دون وزنه لفوات صورة سعة الدرهم بتفرق الاجزاء ضرورة ان الفائت انما هو الصورة الفعلية دون التقديرية على فرض اجتماع المتفرق ولعل المقصود فى المقام هو الاعم لكون المراد بلوغه هذه السعة لا كونه بصورة الدرهم واما حجة المفصل بين المتفاحش وغير المتفاحش فلا يخفى ان اصل هذه المقالة كلام الشيخ فى النهاية فانه بعد حكمه بوجوب ازالة دم الحيض ونحوه قال وان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا فى مكان فانه لا يجب ازالته الا ان يتفاحش ويكثر فان بلغ الدرهم فصاعدا وجب ازالته انتهى والاستثناء فيه منقطع اى لكن ان تفاحش وكثر وجب ازالته والمراد بالتفاحش تزايد الدم ولذا عطف عليه يكثر لكن المراد بها الكثير المعهود عند الفقهاء فى الدم القليل والكثير فانهم يريدون بهما ما دون الدرهم وبالغ الدرهم فصاعدا لا مطلق التزايد بقرينة تفريع فان بلغ الدرهم على التفاحش فان ظاهره تفسير

التفاحش به

تفسير التفاحش به اذ لو كان مطلق الزائد لم يفرع عليه بالغ خصوص الدرهم وعليه لم يتعرض الا الشيخ لان الدم اذا كان دون الدرهم
عفو واذا بلغ الدرهم او تجاوزه فغير عفو من غير تعرض في ثانيها لحالة الاجتماع والتفرقة اصلا كما في كتب كثير من المتقدمين كالكليني
والصدوق وغيرهما فاقتصروا على ذكر العفو وعدمه معلقين على بلوغ الدرهم وعدمه من دون تعرض لحالتي الاجتماع والافتراق نعم
في كلامه تقييد بالجمع في مكان فان حمل على الاحتراز به فغايته الدلالة على اختيار عدم العفو اذا كان ما دون الدرهم متفرقا في اماكن
لكن مطلقا ولو بلغ ما احتاط به في المبسوط حيث انه بعد ذكر العفو عما دون الدرهم قال فيه سواء كان في موضع واحد من الثوب او في
مواضع كثيرة بعد ان يكون كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع كان مقدار الدرهم وجب ازالته كان احوط
للعبادة انتهى وبالجملة عبارة النهاية غير صريحة بل ولا ظاهرة كما ينبغي في التفصيل واما في المعتبر فبعد ان تعرض لحالة تفرقة الدم
ونقل عن الشيخ انه لا يوجب ازالته الا مع التفاحش وعن سلار ايجاب الازالة مطلقا قال لنا ما روى ابن ابي جلال عن عبد الله بن
ابي يعفور وساق الصحيحة المتقدمة وبعدها استدل بان مقتضى العفو عن يسير الدم موجود فيها ولا يخفى ان قوله لنا الا
دلالة فيه على اختياره ما نقله من الشيخ ويحتمل كون مختاره ما في النافع من العفو عما دون الدرهم المتفرق مطلقا فان وضع المعتبر
تفصيل احكام المختصر ودلائلها ويشهد بذلك انه [illegible] فانه من غرائب الكلام اذا كان للتفصيل بخلاف ما اذا كان للعفو مطلقا
ثم ترجيحا له بكون ح ذكر الاقوال الثلاثة مجموع ما في المعتبر والمختصر بخلاف حمله على اختيار ما حكاه عن الشيخ فانه يكون مهملا
لذكر احد القولين المشهورين من العفو عنه مطلقا وهو بعيد فما نسب اليه من متابعة النهاية غير ثابت والقول بالتفصيل [illegible]
من اصحابنا وكان اصله من العامة نعم فهم في المعتبر من عبارة النهاية الفرق بين المتفاحش الكثير وغيره دون ما احتملناه لكن الحا
بعد ان نبهوا منه متابعة الشيخ في مقالة التفصيل لم اعرفوا بانا لا نقف لمقالة الشيخ على دليل ولو لم ينبهوا على الاستدلال
له في المعتبر بكذا وكذا مع انه على تقدير ثبوت القول بهذا التفصيل قد يحسن الاستدلال ايضا له بدليل القائلين بالعفو
عنه مطلقا فانه في الحقيقة قول به الا انه مستثنى منه صورة التفاحش الكثرة ويحتج [illegible] الى الاولوية حسبما اشرنا سابقا من
استبعاد العفو عن المتفرق المستوعب للثوب [illegible] مع عدم العفو عن قدر الدرهم المجتمع في طرف منه لكن في افادة
القطع منع مع ملاحظة كون مبنى الاحكام على جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات واحتج له كاشف الغطاء في شرحه بمرسلة
بعض الاسماعيلية عن الصادقين انهما رخصا في النضح اليسير من الدم ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قالا
فاذا تفاحش غسل ولعل المراد ما حكى عن البهبهاني طاب ثراه ان دليله من اخبار العامة قال شيخنا الكاشف بعد ذلك وهو
مع الضعف لا نقول به لاشتماله على سائر النجاسات ونجاسة دم البراغيث والكل ظاهر في راي المخالفين انتهى وغير خفي ان
قوله ونجاسة دم البراغيث مبني على كونه مثلا لسائر النجاسات مع ان الظاهر كونه مثلا للنضح اليسير فلا يراد به وعلى كل حال
فلعله سند المحكي عن ابن الجنيد في تعميم عفو ما دون الدرهم لكل نجاسة حسبما سمعت في اول الاحكام ولعل سند الخبر عند الشيخ و
الاسكافي هو مثل طرق اخر معتبر عندهما غايته عند الشيخ يكون بالنسبة الى سائر النجاسات كالعام المخصص وعلى هذا يستقيم
ما في المعتبر بعد ذكر الخلاف في الدم المتفرق من ان اقوال الفقهاء في تحديد التفاحش مختلفة من قدر الشبر وربع الثوب وزيادة
العامة وان الوجه المرجع فيه الى العادة لانه موضوع علق عليه الحكم في النص والمرجع في امثاله العرف وقد عرفت في الجواهر بتوجيه
ما استوجهه لو كان معلقا عليه في خبر معتبر لكن السند الذي بيدنا مثل هذا اليوم ضعيف لا جابر فلا يعول عليه [illegible]
واما حجة التفصيل بالتفرق في ثوب وثياب التفرق فيهما وفي البدن هو زعم ان الازالة في الاول واجب واحد موضوعه ثياب المصلي
والنص وان كان بلفظ الثوب لكنه للجنس وفي الثاني واجبان فليعتبر كل منهما مستقلا براسه وفيه رجوع الثاني ايضا الى
واحد موضوعه المصلي في ثيابه وبدنه فانه شرط واحد للصلوة لا شرطان في كلامهم ولذا لم يفت بالفرق من يعتني به بل في شرح
كاشف الغطاء ان الاجماع على عدم الفرق ظاهر وان ظاهر الروايات كون المدار على بلوغ الدم الدرهم على تقدير الاجماع
[illegible] العلة في عدم العفو بقي الكلام في تحقيق موضوع الدرهم وقد وقع توصيفه بامور في كلمات المتقدمين فقيد
بالوافي كما في الرضوي وربما نسب الى الاكثر بل هو معقد اجماع الانتصار والخلاف والغنية وفسر الوافي في كلام جماعة بالدرهم
والثلث والمراد بالدرهم هذا الاسلامي الستة دوانيق ويبقى يوزن الوافي ثمانية دوانيق وفي كثير من العبارات تقييد الدرهم بالبغلي

اما باسكان الغين المعجمة وتخفيف اللام او بفتحها مع تشديد اللام بل التقييد به هو المشهور ووزنه ثمانية دوانيق كما اتفقت عليه
كلمة كل من تعرض لوزنه عدا السرائر ووجه التسمية بالبغلي اما النسبة الى قرية قريبة من بابل متصلة ببلد الجامعين تسمى بالبغل
او النسبة الى ساكن مسمى براس البغل او ابن ابي البغل وهو رجل من كبار اهل الكوفة سكه في خلافة عمر على وزن الدرهم القديم
قبل الاسلام كان يسمى بالكسروية فالتسمية اسلامية والوزن جاهلي قال في السرائر وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في
زمن الرسول قبل الكوفة وظاهره الغلط في وجه التسمية بالبغلي ولا يتبين منه اختلاف في قدر وزن الدرهم بل لا تعرض في
كلامه لتعيين الوزن ولا لمخالفة البغلي مع الوافي وان فهم منه شيخنا الكاشف في شرحه المغايرة وادعى اتفاق من عداه على
الموافقة نعم في اول كلام السرائر ان الشارع عفى عن ثوب وبدن اصابته اي الدم دون سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من
درهم وثلث وبعضهم يقولون دون الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة الى اخر كلامه وهو يعطي الاختلاف في
تقدير الدم المعفو بالوافي والبغلي ولا يتبين منه الاختلاف في مقدار وزنهما وفي بعض العبارات ان البغلي جرى في المعاملة
مع الطبري الملقب بالدراهم الخفاف وهو ايضا جاهلي ووزنه اربعة دوانيق ثم جمع بين الطبري الخفاف والبغلي وكان يسمى
بالعبدية ايضا ويلقب بالدراهم الثقال وسك من مجموع الاثني عشر دانق درهمان كل درهم ستة دوانيق واستقر عليه الدرهم
في الاسلام وسمي بالاسلامي وهذا الفعل قيل وقع في زمان عمر لما صعب على الناس اداء الخراج بالدرهم البغلي وقيل في زمان عبد
الملك بن مروان ولا يخفى انه على تقدير وجود الاختلاف في وزن البغلي لا يقتضي الاجمال في موضوع الحكم ليرجع فيه الى الاصل
بقاعدة اجمال الخاص لظهور الاتفاق على ان المراد من التحديد بالدرهم هو سعته لا وزنه كما تساعده الاعتبار القطعي ايضا
لعدم امكان اختبار ما على الثوب والبدن من الدم بالوزن مع ان الاختلاف في الوزن لا يستلزم الاختلاف في السعة كما نجد
الاجسام متساوية شكلا وسعة مختلفة وزنا وان كان يتراءى من اتعاب كثير من الفقهاء انفسهم في تتبع اختلاف الوزن هنا بنائهم
على انه يستتبع اختلاف السعة لكنه في غير محله البتة فما في المدارك من الاشكال في حمل الدرهم المنصوص من الصادقين على البغلي لهجره
يومئذ واستقرار الدرهم على الاسلامي الستة دوانيق وان تبعه بعض من تاخر لا طائل تحته اذ مع عدم تحقق التفاوت بين
سعتيهما لا يتفاوت الحمل على هذا او ذاك مع انه منصوص من النبي ايضا فيما روي عنه ان العفو عن قدر الدرهم من الدم وضعف
طريقه لكونه من طرق العامة منجبر فليحمل السكة على متعارف زمانه وهو البغلي مضافا الى ان وقوع سكة الاسلامي في زمان عبد
الملك لا يقتضي هجر البغلي في زمان الصادق بوجه يمنع من حمل اللفظ عليه لتقاربهما جدا فان البناء في خلافة عبد الملك وعلى
كل حال الحكم كان ثابتا من النبي قطعا وموضوعه لا يكون الا الموجود يومئذ قطعا والموجود يومئذ لم يكن الا الثمانية
دوانيق قطعا فيكون هو مورد العفو قطعا ويجب استمرار الاحكام النبوية ودعوى كون الموضوع هو المسمى بالدرهم في
كل زمان وان اختلف سعة مجازفة واضحة في نحو هذا الحكم التحديدي وفي شرح كاشف الغطاء ان كون الدرهم هو البغلي
من العلميات والاجماعات المنقولة عليه لا تحصر ويساعده التتبع وظاهر المدارك ايضا الاعتراف بانه البغلي عندهم الا انه لا يركن
بظهور اتفاقهم ولكن تعيين وزن الدرهم الموضوع للحكم بغليا كان او اسلاميا غير مجد لعدم ترتب حكم على الوزن ولا يفيد
ايضا تعيينا للسعة فلنرجع الى تعيين سعته ولم يتضمنه نص غير خبر الدينار نعم في عبارات الاصحاب وقع تحديدها في اكثرها
باخمص الراحة وهو الاشهر كما صرح به في المناهج السوية وساعده التتبع وبالعقد الاعلى من الابهام وهو للاسكافي وحكي الاعلى
من السبابة والوسطى ايضا لكنهما غير معروفين كما صرح به جماعة ولا اختلاف بين افراد سعة الاخمص الا القدر الغير المعتنى به
الموجود في غالب التحديدات نحو القامة والشبر والقدم والخطوة ونحوها الواقعة حدا في موارد كثيرة وقد اشرنا في مسئلة
الكر الى ان نحو هذه الاختلافات محمولة على كون احدهما محصلا للمصلحة والاخر مؤكدا اي فيه اصل المصلحة وزيادة فلا يضر
بالغرض ومعه لا يضر الاناطة بالكلي اذا اقتضت الحكمة جعله حدا اذ هو اما محصل للغرض او محصل له وزيادة ما وقد اشرنا هنا
الى الحكمة فراجعه وذلك الواحد يختلف باختلاف الموارد فقد يكون الاقل وقد يكون الاكثر ففي الكر هو الاقل اذ لو كان الاكثر
فلا يظهر الاقل وهنا الاكثر اذ لو كان الاقل فلا يعفى عن الازيد ومعروفية الاخمص مع خلو النصوص من بيان السعة اصلا
مبنية على رؤية قدمائنا الاصحاب للدرهم البغلي المفسر بالوافي المتفق على ارادته في المقام وانهم قدروه بسعة الاخمص فاتخذ

النعبير هنا بداء عويد وينبغي القطع بذلك والا لم يكونوا ليخرصوا في التحديد خرصا ويشهد له حكاية ابن ادريس مشاهدة الدرهم البغلي انه يقرب من اخمص الراحة والتحديد بالدينار ايضا في صحيحة علي بن جعفر مع ما يقال من ان الدينار هو الذهب الليبي الموجود في زماننا فانه لا ينقص من الاخمص وعليه لا اجمال في الدرهم الموضوع للحكم من حيث السعة التي هي المدار في العفو وان اجمله جماعة ويظهر من الجواهر الميل اليه وعلى تقديره اللازم الاقتصار في العفو على القدر المتيقن كونه دونهما ووجوب الاجتناب عن المشكوك كما مال اليه في الرياض وهو اه كاشف الغطاء في شرحه لكن مع زيادة قوله ولعل الدينار كالمقطوع به ثم قال وربما يقال انه على تقدير عدم الرجحان يتمسك بالاصل في عدم بلوغ الدم درجة المنع وهو ضعيف وبعيد حيث يجمع الاقوال بما في الروض مشيرا الى قوله انه كاختلاف الدراهم من الضارب لو احد كان العمل على الجميع فيتحقق العفو في كل مرتبة لان الدرهم مشترك معنوي ثم قال والا بالاحتياط اوفق وفي الجواهر قوى العمل على اصل جواز الصلوة مع المشكوك لاستصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة فيه ولانه كما في شبهة الموضوع التي لا يجب ازالتها كما لو وجد على ثيابه رطوبة لا يعلم كونها من ماكول اللحم او لا وبالجملة فيه خلاف وتمام التحقيق في بعض التنبيهات اللاحقة الحكم الثاني من الاحكام العشرة ان عفوية قليل الدم مخصوصة بما عدا دم الحيض واما هو فيجب ازالته قليلا كان او كثيرا اتفاقا والحق الشيخ به دم الاستحاضة والنفاس ومحصل الكلام هنا ان دم الحيض الاجماع مستفيض النقل بل محصل على عدم العفو عن قليله وهو العمدة في الحجة مضافا الى رواية ابي بصير لا تعاد الصلوة من دم لا تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء وضعفها بالوقف على ابي بصير منجبر مع روايتها في الكافي عن غير وقف بل عن الباقر و الصادق عليهما السلام والى عبارة فقه الرضا الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قليلا او كثيرا واعد منه صلوتك علمت به ام لم تعلم المنجبر ايضا لكن بناء على كون بالقليل فيهما ما دون الدرهم كما هو المعهود في لسان المتشرعة في المقام واما على ارادة مطلق القليل العرفي فيتعارضان عموم العفو عما دون الدرهم من الدم من وجه كما رضته غيرهما مما ورد بغسل الثوب من دم الحيض مطلقا كقول الصادق في خبر ابن كليب في الحائض تغسل ما اصاب ثوبها من دم وغيره لكن يتم ح الاستدلال بترجيح العموم الاول بمعاضدة الاجماعات المستفيضة وتايده بمعهودية اغلظية نجاسته التي ربما يستند اليها في دعوى انصراف اطلاق الدم في اخبار العفو الى غيرها وهو اولى من استناد عدم الانصراف الى ندرة وجودها في ثوب الرجل الذي هو المخاطب في اخبار العفو لتحقق مشاركة النساء فيه وان امكن توجيهه بان دليل المشاركة في حكم عفو الدم القليل لا خصوص دم الحيض ولا يقدح تضمن خبري ابي بصير والرضوي تعميم الحكم لما لا يعلم من الدم وما يراه لان غايته صيرورتهما كالعام المخصص لا يخرجان عن الحجية واما دم النفاس فالاجماع ايضا مستفيض على عدم العفو عن قليله مضافا الى عموم منزلته من الحيض وما ورد من انه حيض احتبس لغذاء الطفل مؤيدا بعدم انصراف الدم المعفو اليه لما مر في الحيض وكذلك يضاد دم الاستحاضة في استفاضة الاجماع ودعوى عدم الانصراف اليه وتزيد عليهما بالاخبار المتضمنة لتبديل القطنة لكل صلوة وخلاف صاحب الحدائق في اثبات العفو لها ولدم النفاس استنادا الى عموم الدم المعفو لهما في غاية السقوط كما ان التامل فيها عن بعض فضلاء متاخري المتاخرين ايضا في غير محله واما دم نجس العين فاختلف كلام الاصحاب في العفو عن قليله ففي جملة من كتب الفاضل الحاقه بالدماء الثلاثة وكذا في بعض كتب الشهيدين والتنقيح وجامع المقاصد والمعالم ولم يتعرض لاستثنائه من العفو في الانتصار والخلاف والغنية واكثر كتب العلامة بل في المعتبر نسبة الحاقه بالدماء الثلاثة الى بعض فقهاء العجم وكذا من قبله الحلي في السرائر قائلا وهو الراوندي الملقب بالقطب ثم قال وهذا خطأ عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق لاجماع اصحابنا انتهى لكن المنسوب الى القطب هو دم الكلب والخنزير وحكاه جماعة عن ابن حمزة ايضا باضافة دم الكافر ولعل مراد الجميع لاتحاد المدرك فبناء عليه لا وجه للاقتصار وعلى كل حال وجه عدم العفو دعوى ظهور كون العفو من حيثية النجاسة الدموية وفي هذا الدم حيثية اخرى قائمة للنجاسة وهي على ما ذكر والنجاسة اللاحقة من ملاقاة جسد الكافر وهذه كالنجاسة اللاحقة من ملاقاة نجاسة اخرى فكان مرادهم ملاقاة باطن الجسد لان الظاهر قد لا يلاقيه فاجيب بان ملاقاة باطنه لا يوجب النجاسة ورد بان الفرق بين الظاهر والباطن منتف في نجس العين واجيب ايضا بان النجس لا ينجس فلا يتنجس بملاقاة بدنه ورد بانه ان سلم فهو في ملاقاة النجاسة المساوية في رتبة النجاسة دون الاقوى الذي يعرف باختلاف حكمه كالحاجة الى صبتين في التطهير من نجاسته ومثلها عدم العفوية ويمكن دفعه بان ذلك ان سلم ففي الملا

هو الاجماع المعتضد في قرن دم الحيض لكون المدار في المشاركة صح

في حكم دم نجس العين

الأقوى المغا

الاقوى المغاير دون المقام لان الدم ايضا بحكم جزء من البدن فلا يعقل ان يتنجس بملاقاة جزء اخر منه بل هنا الملاقي بالكسر اقوى من الملاقى بالفتح لان الدم فيه النجاسة الجزئية وزيادة هي الدموية فلا يتاثر بملاقاة غيرهما من الاجزاء التي حيثية النجاسة فيها اقل ودعوى انها مع اقليته حيثية النجاسة اشد نجاسة لانها غير معفوة وقد بني الكلام على تسليم التاثر بالاشد مدفوعة بان دعوى الاشدية مصادرة لبنائها على عدم شمول العفو لهذا الدم لوجود نجاسة اخرى فيه من ملاقاة الجزء الاخر ووجود النجاسة الاخرى فيه على كونها اشد لتاثر هذا الدم وقد يقرر وجه عدم العفو بما لا يتداخل منع تنجس النجس بان دم الكلب مثلا باعتبار كونه من اجزاء الكلب يدخل ملاقيه تحت ملاقي الكلب فيشمله الاخبار الامرة بغسل ملاقيه ويعارض عمومها عموم اخبار العفو ويجاب ح اذا سلم صدق ملاقي الكلب بان التعارض بينهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو عموم اخبار العفو عما دون الدرهم من الدم لاعتضاده بالشهرة المصرح بها في المنتهى وغيره المساعد عليها بالتتبع فانه قضية كل من اقتصر في الاستثناء من العفو على ذكر الدماء الثلاثة فان مثله معتبر في استفادة اقوال الفقهاء ومذاهبهم قطعا ومن هنا جزم في السرائر بان استثناء هذا من العفو خرق للاجماع واعترف من نقل القول باستثنائه عن الجماعة المومى اليها بان العفو عنه هو قول جميع ما عدا هؤلاء وبالجملة شهرة العفو عنه غير خفية على المتتبع مع امكان دعوى ان عموم اخبار العفو حاكم على عموم اخبار غسل ملاقي الكلب كما هو حاكم على عموم اخبار ازالة سائر النجاسات يعني ان التسمية بالدم بجميع اقسامه سبب للعفو عما دون الدرهم وان كان مصداقا لكل اخر من نجس العين ويشهد لذلك ظهور الاتفاق على العفو عما دون الدرهم من دم غير ماكول اللحم وان ظهر من كاشف الغطاء اختيار عدم العفو فيه لكن التتبع قاض بشذوذه كما اعترف ولده في شرح البغية باعراض الاصحاب عنه وفي الجواهر بان كلمات الاصحاب تشرف الفقيه على القطع بعدم حيثية الفضلة هنا وانه مثلها في العفو للدم انتهى وما ذاك الا لفهمهم شمول العفو لهذه الحيثية وقد تبين مما ذكر وجه القول بالعفو عن دم نجس العين فانه عموم اخبار العفو عن الدم القليل مع عدم ثبوت مخصص له بالنسبة اليه لانه دعوى اعتبار الحيثية في العفو وهي النجاسة الدموية وفي دم نجس العين حيثية اخرى اما نفسه وهي النجاسة الكلبية مثلا فممنوعة لان الدم جزء الكلب وعارضا لملاقاة الجسد اما نمنعه من الصحة وهي فضلية ما لا يؤكل وقد عرفت التخلص من هذه الجهة على التقديرين بما حاصله انها غير مخصصة فالاقوى ثبوت العفو عما دون درهم بقي الكلام في دم ما لا يؤكل المعروف فيه العفو بل من غير خلاف اجده الا من كاشف الغطاء حيث قيد العفو بما لم يكن دم ما لا يؤكل وقد سمعت عن ولده اعراض الاصحاب عنه وتبين مما تقدم سند عدم العفو من اعتبار الحيثية من النجاسة الدموية دون غيرها من منع الفضلية لعموم دليل مانعيته ما لا يؤكل السالم عن المعارض ولا يعارضه خبر العفو بعد مراعاة الحيثية فيه والاولى في الجواب عنه ما قال في الجواهر من ان مجرد فرض شمول اخبار العفو لم يلزم اضمحلال الحيثية منع الفضلية اذ يكون ح كالنص على العفو عن دم غير الماكول اللازم له اضمحلال تلك الحيثية قطعا انتهى اذ بعد فرض شمول اخبار العفو له معارضته شمول اخبار الاجتناب عن فضلة ما لا يؤكل ولا يلزم اضمحلال الحيثية الا مع تخير العفو بتحكيم عموم اخباره على عموم اخبار مانعية ما لا يؤكل ضرورة ان هذا باب العمومين من وجه اذا تضمنا حكمين متضادين لتضادهما في مادة الاجتماع فيقتضي كل منهما ثبوت حكمه فيها فينبغي الجواب بان تعارض العمومين في هذا الدم من وجه فليطلب المرجح نحو عموم العفو لاعتضاده بظهور الاتفاق على العفو عن دم ما لا يؤكل وبه يتعين القول المعروف من العفو عما دون درهمه وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان هذا العفو لا يجري في غير الدم من النجاسات ولا فيما تنجس برائي بالدم وفي المنتهى والتحرير والذكرى وشرح الموجز انه لو اصابه نجاسة من خارج بطل العفو لكن صرح في الاول باعتبار كون النجاسة مما لا يعفى وفي جريانه فيما تنجس بالدم قولان في المنتهى والبيان والذخيرة ان حاله حال سائر النجاسات وفي الذكرى والروض والمعالم والمدارك والدلائل جريان العفو فيه وفي نهاية الاحكام احتمال الامرين وفي مفتاح الكرامة انه لو انضاف الرطب الى الدم ولم يزد المجموع عن الدرهم فهذا الخلاف جار فيه قال بل المفروض في اكثر الكتب السابقة انما هو هذا ثم قال وقد تر القول بعدم البأس مع الرطوبة اللازمة كالعرق ونحوه يشير بالمرور الى مسئلة دم الجروح يريد جريانه هنا ايضا ولا بأس بجريان ما نسمع فيها هنا وعلى كل حال فمنشأ القولين من جريان العفو وعدمه هو استبعاد زيادة الفرع على الاصل فان الدم حكمه في الشرع العفو عن قليله فكذا ما تنجس به واختاره في المعالم ومنع افادة هذا الاعتبار القطع بالمساواة مع ملاحظة بناء الشرع على جمع المختلفات واختلاف المجتمعات

مع احتمال

مع احتمال ملحوظية الحرج اللازم من غلبة وجوده في الثوب والبدن وهو غير قابل للانتقال الى ما تنجس به حتى يستبعد زيادة الفرع
على الاصل ولذا لم يكن الاقوى كلامه وتفصيله بالادلة ولكن بناء على جري العفو في المتنجس بالدم هل يعتبر في الدم المتنجس به النصاب ام لا فوجهان
الاول ظاهر المدارك لاقتصاره على العفو عما تنجس بالدم المعفو عنه كما في عدة كتب وكان نظرهم الى ان العفو ثابت فيما دون الدرهم
منه فليعم فيما تنجس به دون ما تنجس بالزائد عليه والثاني مختار اللوامع تبعا للجامع المقاصد وكان النظر فيه الى ان الدم في الاثر يعتبر
كله ان قليله عفو وكثيره غير معفو والتنجس به معناه انتقال نجاسته اليه والمفروض انها منفصلة بمعفوية القليل دون غيره فللنزاع
العارض محل الترجيح ولعل الاول اقوى لانه بناء على قابلية انتقال الحالة المخصوصة من الملاقي بالفتح الى الملاقي بالكسر ليستقل حالة
هذا الدم لانه الملاقي بالفتح دون غيره فان كان هو كثيرا فالحالة العفوية غير موجودة فيه حتى تنتقل وهل يعتبر النصاب في الرطب الملاقي
بناء على سراية العفوية اليه ام لا الذي يقتضيه النظر بناؤهما على اعتباره في الملاقي بالفتح وعدمه فعلى الاول لا يعتبر في ملاقي افراد
النجاسة المتنقلة هي العفوية فانما تستقر لا تتغير في قليل كان او كثير وعلى الثاني يعتبر لبنائه على كون المعتبر هو الدم الكلي في
الشريعة وحكم عفوية قليله وغسل كثيره وعلى تقدير انتقاله لابد من مراعاة القلة فيما يستقر فيه وظاهر الذكرى عدم اعتباره
في الرطب الملاقي لقوله وان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي فلم يقيد المايع بما دون الدرهم مع احتمال هو قوي طلاقه لبيان مجرد
سريان العفو وان كان على النحو المعهود الثابت في الدم الملاقي وحيث يعتبر النصاب في الرطب الملاقي يعتبر بلوغه مع الدم المختلط
به قدر الدرهم منها ان نصاب الدرهم او ما دونه وان كان في النص والفتوى مضافا الى الدم فيتراءى منه ان العبرة ببلوغ نفس الدم
قدرهما لكن المقصود بلوغ سعة ما يلاقيه ويتلطخ به من اجزاء الثوب والبدن الدرهم او ما دونه وانما عبر مضافا الى الدم لان الدم
غالبا فيتلطخ من الثوب والبدن بمقدار ما ينتشر الدم ويظهر الثمرة اذا رعف في مكان شديد البرد فلم يتعلق على طرف انفه
طول اصبع من الدم وسطحه الملاصق لانفه دون سعة الدرهم فعلى ما ذكرناه عفو بناء على عدم مانعية النجاسة المحمولة وعلى التقدير
الاخر لا عفو ويدل على ما نقول ان العفو المقصود بالبحث انما هو عن نجاسة الثوب والبدن فالمراعى فيه المقدار الذي يتنجس بالدم
منهما والسطح من الدم الذي لا يتلطخان به ملغى لا محالة نعم لو قلنا بمانعية حمل النجاسة وقلنا مع ذلك بجريان العفو في المحمول كالملبوس
يراعى تمام سطح الدم المعلق على طرف الانف في الفرض المذكور وما اشبه ذلك ومنها لو ازيل عين الدم المعفو بما لا يطهر به محله
كمسحه او حكه بعوده مثلا بقي العفو كما في شرح الموجز والنهاية والمدارك لكن في المنتهى في جواز الصلوة فيه نظر اقربه الجواز لانه مع
العين يجوز فبزوال العين تخف النجاسة فكان الجواز اولى ولعل وجه النظر ان الة الازالة تتنجس بالدم ولاقت الثوب فقد يتغير
عما بالدم فما يكون كنجسه بغير الدم وضعفه غير خفي فان نجسه من تلك الالة بجزء من الدم الذي على الالة فلو زال العين لدم
من قبل نفسها كان بقاء العفو اولى ومنها ان الدم اذا اصاب وجها من الثوب فتفشى حتى بان في الوجه الاخر فاختلف كلام الاصحاب
فيه ففي الاكثر منها ان الموجود في الوجهين دم واحد وفي جملة منها انهما دمان وفي بعضها ان الثوب ان كان رقيقا فدم واحد و
ان كان صفيقا فدمان وبنوا على الوجه الاول انه اذا لم يبلغ سعة ما في احد الوجهين نصاب المنع لا يضم اليها سعة ما في الوجه الاخر
وعلى التعدد يضم اليه كما اذا كان دمان مستقلان لكنهما بغير نحو التفشي ومحل البحث هو ما اذا اتصل الدم من احد الوجهين الى
الاخر فلو كان في اثناء الوجهين حائل فهما دمان بلا خلاف واولى منه بذلك ما اذا كانا ثوبين مثلا صفيقين تفشى فيهما كما انه
اذا اصاب جانبا ونفذ في طبقات الثوب الثخين لكن لم يبن في الوجه الاخر فلا خلاف في انه دم واحد واستند كل من اهل الاقوال
الثلاثة ببناء العرف في مثل ذلك فزعم كل فريق ان العرف مساعد له كما في كثير من المسائل وهذا الخلاف منهم ما في اكثر الكتب ما وقفنا
عليه وفيه اجمال الموضوع او دليلا لا يكاد يتم على بعض الوجوه اما اجمال الموضوع فهو ان الدم الواحد ان كان المراد منه ظاهره فمجرد الوحدة
لا يصلح دليلا على عدم احتساب ما في الوجه الاخر من الثوب المتلطخ به وقد عرفت فيما مر ان المدار في الحقيقة على المقدار المتلطخ من
الثوب بالدم لا نفس الدم واما اجمال الدليل فقد تبين مما ذكر ايضا ان مجرد صدق دم واحد غير قاض بعدم احتساب ما في
الوجه الاخر مع التلطخ به فالذي يقتضيه النظر كون المراد من الوحدة الغاء الاخر اي هو كالدم في احد الوجهين غير متفش من جهة
النزاع في الوحدة والتعدد الى التعدد والغاء الثاني وبه يتضح الموضوع ومنه يتبين ايضا صلاحية الدليل اذ العرف اذا ساعد
في التفشي على الغاء ما يبين منه في الوجه الاخر كان قاضيا باعتبار الدرهم مما في الوجه الاول بيان ذلك انه لا يتبادر في نظر

في عدم سراية النجس في الدم المتنجس

العرف من كون الدم المصيب للثوب يبلغ سعة الدرهم الا بلوغ مساحته ما على الوجه المصاب ولا دون طبقات النافذ منه في اعماق
الثوب ومن هنا يقوى تعين احتسابها في السطح الملاقي اولا وكانه وجه التامل في الجواهر في قوله ويعتبر التقدير مع اتحاد الدم
باوسع الجهتين على تامل اي يحتمل تعين الجهة الملاقية اولا لكن كان عليه ان يعكس فيقول يعتبر تقديره بما في الوجه الملاقي اولا
على تامل اذ الالغاء في نظر العرف ناش من نفوذ الدم مع اطلاعه على كيفية اصابة الدم انما يلغي مقدار نفوذ الدم من المقدار المصاب
اولا اما في احد الوجهين الراجع الى التخيير كما لا يخفى على الناظر بامعان وعلى كل حال ان كونه في مساعدة العرف على اصل الالغاء
لما عدا الوجه الواحد في صورة التفشي فيمكن الاستدلال عليه بالاخبار وتقريبه ان النص المستثني للدرهم لا ريب في تبادر المجتمع
منه فعلا وان عرضه لحجز المنع بعض الفضلاء لكنه مكابرة ولذا وقع الاختلاف في اعتبار البالغ من الدم المتفرق درهما وعلى
تقدير القول به انما اخذ من خبري ابن ابي يعفور وجميل والمفروض فيهما خصوصا الثاني الذي لا سؤال فيه ما كان تفرقه شبيه
النضح والنقط وهو المتلاشي دون تفرق المتفشي من السطوح المتراكمة الملاصقة الحاصلة من النفوذ ومن هنا لم يشك في الغاء النفوذ
الذي لم يظهر على الوجه الاخر وبالجملة تحجر جرم الدم لا يعدده والظاهر على الوجه الاخر في المتفشي من قبيل ذلك بخلاف السطوح الظاهرة
في المتلاشي ويعرف والعمدة في الاستدلال تبين امرين احدهما كون المعتبر من المتفشي ما في الوجه الملاقي اولا لطرو الالغاء لما عداه في نظر العرف
حسبما قررناه وعلى الاستناد الى ظهور النص لعبرته بما في احد الوجهين فيتعين التقدير باوسعهما لتحقق مصداق المانع وغير
المانع والحكم لاولهما وثانيهما فيما اذا اصاب كلا من الوجهين دم غير ما اصاب الاخر ونفذا حتى اتصلا فان في كونه مساويا لصورة
اصابة احد الوجهين ثم التفشي الى الاخر اختلافا في كلامهم ظاهر بعضهم المساواة وظاهر اخرين تعددهما فمن الاول الفاضل في المنتهى
والنهاية فقد ذهب فيهما الى كون الدم ح واحدا مصرحا بفرض صفاقة الثوب في اولهما ومطلقا في الثاني قال في اولهما لو كان
الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين واتصل بالجانب الاخر فهما نجاسة واحدة يعتبر فيه قدر الدرهم اما لو لم يتصلا بل حال بينهما شيء
لم يصبه الدم تعدد فان قوله لو لم يتصلا بل حال بينهما شيء لم يصبه الدم صريح في فرض اصابة الدم كلا من الوجهين وهو لا يجامع
فرض الدم بالغ الوجهين بنحو التفشي مع فرض حائل في البين لم يصبه الدم فمراده اصابته من كل من الوجهين ومع ذلك حكم
بالاتحاد مع عدم الحائل وقريب منه كلام النهاية وبه يتضح ما في اللوامع من دعوى الاتفاق على التعدد فيما لم يكن بنحو التفشي
ومن الاخرين ثاني الشهيدين في شرحي الشرائع واللمعة فقال ولو اصاب وجهي الثوب فان كان بالتفشي من جانب الى اخر فواحد والا
فاثنان والذي يقتضيه النظر الفرق بين الاستدلالين بان الاستناد ان كان الى فهم العرف اتجه عدم مساواتهما والاقتصار في
الحكم باتحاد الدم على صورة التفشي وان كان الى ظهور النص اتجه المساواة والحكم فيهما بالاتحاد لان المقتضي له خروج صورة تراكم
طبقات نجز الدم مع تلاصقها عن شبه النضح وهو جار فيهما وقد تبين وجه القول بالتفصيل بين الثوب الرقيق والصفيق فانه زعم
مدخلية الصفاقة في نظر العرف في تعدد الدم ولا يخفى انه في غير محله اذ الموجب للالغاء في نظره هو التفشي وكون ما في الوجه
الثاني من سببه الاول فلا يفرق بين الرقيق والصفيق ومنها ان هذا العفو هل هو جار في حمل النجاسة بناء على القول بكونه مانعا
من صحة الصلوة ام يختص بالدم الذي يكون في الملبوس اشكل الفاضل في المنتهى في المحمول من عموم الرخصة وانتفاء المشقة ولا
يخفى ما في عموم الرخصة مع ان مورد الروايات هو الدم في الثوب وفي بعضها البدن نعم ربما يأتي عمومه للمحمول والاولى الا يثبتا بحجر
المعفو فيه الى الاولوية ما في الثوب والبدن ومما يقوي التحري في الطواف ايضا الا ان يتشكل فيه من جهة عدم مساواته في دوام
البلوى اذا نفى البلوى به وقاد فيه حرج فغايته عدم الاجتناب للحرج لا ثبوت هذا العفو الخاص المفترق عن الرخصات الحرجية
في جملة احكام ويشكل جريان هذا العفو فيما كان الاجتناب تعظيما كدخول المساجد بناء على المنع منه مع عدم التلويث الا
ان يمنع منافاة ما دون الدرهم للتعظيم ومنها اذا اشتبه الدم من اقسام المعفو كالدم المسفوح او غير المعفو كدم الحيض او
اشتبه انه من الدم الطاهر كدم البراغيث والنجس كدم ذي النفس ففي اللوامع تبعا للدروس والموجز وشرحه الحكم بالعفو عن قليله
في الاول وطهارته في الثاني بل ادعى بعض الفضلاء المعاصرين ان عليه بناء الفقهاء ولا يبعد كونه في مشكوك الطاهر كذلك
واما في مشكوك العفو فلا لظهور الخلاف فيه وقد صرح شيخنا كاشف الغطاء في كشفه بعدم العفو في الفرض وفي شرحه بوجوب
الغسل اذا شك في الدم انه من جرح او غيره ومثله جماعة مستندين الى اصل الشغل وقضية المبنى ايجابه الغسل هنا ايضا وقد

صرح به في شرح البغية بوجوب الغسل وعدم العفو هنا وفي دم الجروح وكذا في الجواهر في دم الجروح مع التصريح بعموم شك
العفو فيه للشك في عفوية ما دون الدرهم ايضا وبنى في اخر كلامه على وجوب الازالة وفي الذخيرة كذلك وبالجملة الخلاف هنا محقق
نعم في المشكوك بين الطاهر والنجس لا يبعد بناؤهم على عدم وجوب الازالة لعموم كل شيء طاهر وان لم يثبت به موضوع دم البراغيث
مثلا وقد سمعت في اول حكم الدم الكلام في كون الاصل في خصوص الدم الطهارة او النجاسة فيما كان الشك موضوعيا لا حكميا
فلتراع هنا البناء في تلك المسئلة واما في مشكوك المعفو وغير المعفو فقد سمعت الحكم بالعفو فيه عن الشهيد وجماعة واستند له
في اللوامع الى ان القاعدة في مشتبه المحصور بغير المحصور جريان حكم غير المحصور وهنا المعفو من الدم غير محصور وغير المعفو منه
محصور بالدماء الثلاثة او مع دم نجس العين ونقل بعضهم اعطاء حكم غير المحصور بان الاصل عدم الحصر وفي اللوامع بعد الاستناد الى
القاعدة المذكورة قال وقيل يتعارض فيه ادلة العفو وعمومات الازالة والتخصيص في كل منهما ممكن قلنا غلبة الظن بكونه من الاغلب
يرجح العفو وفي المعالم عن بعض الاصحاب الاستناد الى هذه القاعدة مشيرا بها الى المذكورة في الحكمين من الطهارة والعفوية
واستوجهه في ثانيهما دون الاول قال لان كلا من الطاهر والنجس غير محصور ثم استند الى اصل الطهارة وقال بعد ذلك ولنا
توجيه اخر وهو انه لا معنى للنجاسة الا امر الشارع بازالته ولا للطاهر الا عدم التكليف فيه باحد الامرين فاذا حصل الشك لا
كان مقتضى الاصل هو الطهارة بمعنى براءة الذمة من التكليف بالامرين ثم قال ولا يذهب عليك ان اعتبار هذا التوجيه في الحكم
الاول وهو مشتبه المعفو بغير المعفو اولى مما حكينا فيه اي من قاعدة اشتباه المحصور بغير المحصور انتهى قلت مفروضنا ليس من مسئلة
شبهة المحصور المذكورة على لسان الاصوليين بل الفرض من الشبهة الابتدائية لان موارد هاما يتحقق مصداق الموضوع
الوجه لتقابل الخطاب ولم يتمايز او مورد الثانية ما كان الموجود المتحقق واحدا وشك في انه من ايهما فهو شك في تحقق موضوع
الحكم من الاجتناب او الارتكاب وايضا شبهة المحصور بغير المحصور التي لا يأتي فيها الحكم المتقدم ما كانت الافراد الواقع فيها
الاشتباه مما يصح المخاطبة بغير محصوره وهنا الفرد المشتبه الذي على ثوبه واحد بل ربما كان وقت الصلوة في بادية لا دم هناك
الا ما في ثوبه المجهول حاله او كان لكن افراده متمايزة غير ما على الثوب فاين هذا مما كان المشتبه بغير محصور وان كان في الجواهر
في لباس المصلي فيما كان عليه ثوب لا يعلم انه من الماكول او غير الماكول صرح بجريان حكم المشتبه بغير المحصور فيه من ارتفاع حكم
الاجتناب المتقدم فيه باعتبار الحرج وكلامه يجري في المقام ويعمه لكنه في غير محله جدا واي حرج في الاجتناب عن هذا الفرد الواحد
المجهول الحال ثم على فرض كونه من تلك المسئلة غايته ثبوت حكم غير المحصور من عدم الاجتناب للحرج وهو غير الحكم المقصود من
العفو المخصوص فانه غير الرخصة الحرجية وانما هو تابع بثبوت الموضوع من كون الدم غير الدماء الثلثة وموضوع غير المحصور لا يثبت
للمحصور المشتبه فلا يحكم فيما اشتبه بول بماء غير محصور ان هذا ماء يصح التطهير به وانما يجوز استعماله الا على رأي بعض المشايخ
وبالجملة لا ينبغي التامل في عدم بناء هذه المسئلة على مسئلة شبهة المحصور بغير المحصور بل هي من الشبهة الابتدائية على لسان
الاصوليين وبناء ما على مسئلة ان الشبهة المصداقية في العام المخصص توجب لحوق حكم العام في الفرد المشتبه او توجب الاجمال
في حكمه ويرجع فيه الى مقتضى الادلة مما عدا هذا العام والخاص من اصل او عموم فعلى الاول الحكم هذا العفو وعلى الثاني لا يرجع الى عموم
ازالة الدم او النجس لسراية الاجمال اليه ايضا فان موجب الاجمال فهم التنويع الى الخاص وغيره ومعه يؤل عموم الازالة الى وجوب
ازالة الدماء الثلاثة مطلقا والتفصيل في غيرها متى لم يعلم كونه من الثلاثة لم يعلم دخوله فيما يجب ازالته مطلقا بل يرجع الى
مقتضى الاصول وبعضهم حكم فيه اصالة الشغل وحكم بعدم العفو كما عن بعض من تقدم وتوجيهه واضح وبعض اخر حكم اصل
البراءة وحكم بالعفو وتوجيهه مع عموم وجوب ازالة النجاسة والدم انه مخصص قطعا بادلة العفو ولما كان الدم الموجود مشكوكا
بحلاقة الاجمال في العام من وجوب الازالة بالنسبة اليه فلا حجية للعام فيه فيبقى اصالة براءة الذمة سليمة بالنسبة اليه والاجود
الرجوع الى استصحاب جواز الدخول في الصلوة معه قبل ملاقاة المشكوك ومقتضاه عدم وجوب الازالة وبه ينقطع اصل
الشغل وغير بعيد ان يكون مراد من عبر في دليل الحكم بالعفو بجريان حكم غير المحصور في مشتبه المحصور هو اول الوجهين في العام
المخصص بارادة الخاص من المحصور والعام من غير المحصور وبتقريب كون مرجع الوجهين الى ان قوله الدم ما دون الدرهم عفو
الا الدماء الثلاثة هل هو تنويع للدم الى قسمين احدهما الدماء الثلاثة وحكمها عدم العفو وثانيهما ما عداها وحكمه العفو فلا

يحكم باحد الحكمين الا بثبوت كونه من الثلاثة او من غيرها ومتى لم يثبت شيء منهما يحكم بموجب الاصل ام هو حصر لعدم العفو
بخصوص الدماء الثلاثة وفيما عداها العفو فيحكم بالعفو الى ان يثبت كونه من الثلاثة والمراد من اصالة عدم الحصر اصالة عدم كونه
دم الحيض والاخيرين ولا باس بها وان كان الاصل عدم كونه غير الثلاثة ايضا من رعاف وفصد ونحوها لكن يكفي في لحوق حكم العام
على هذا الوجه عدم ثبوت كونه الخاص بل مع بعد البون بين هذه المسئلة والشبهة الغير المحصورة يتعين هذا التنزيل اذ يجل
الاساطين عن نحو هذه الكبوات واما الحاق الظن بالاعم الاغلب ففي الاستناد اليه كما عن بعضهم ان غايته افادة الظن بكون المشتبه
من الدماء المعفوة ولكن لا دليل على اصل كفاية الظن هنا وفي تاييدا وترجيح عموم العفوية على عموم الازالة كما عن بعض اخر عدم
اطراد غلبة الظن به اذ كثيرا ما يظن الحايض من الحيض خصوصا التي لا تزاول الدماء الباقية وخصوصا اذا وجدته في اسافلها الى
غير ذلك من امارات الخلاف وكما عفي عن دون الدرهم من جهة الكمية من غير ملاحظة خصوصية الكيفية يعني من اي دم كان غير
الثلاثة او وغير نجس العين ايضا كذلك عفي عن دم من جهة الكيفية من غير ملاحظة الكمية فعفي عنه ولو فوق الدرهم وهي الحالة
الثانية وهذا العفو عن دم الجروح جمع الجرح بالضم كقفل والقروح جمع القرح بالفتح كفلس وهو الحب الذي يخرج في البدن يقال
له الدمل الذي لا يرقا اي لا ينقطع ولا يسكن فانه عفو عن ازالته للصلوة وان كان اكثر من درهم فاذا ارتفع الشرط ورقا وانقطع سيلانه
ارتفع العفو وكان حكمه كساير الدماء واعتبر في العفو عنه عدم بلوغه سعة الدرهم العفو عن هذا الدم محل امور دائنا والنص
والفتوى فالاجماع على العفو عنه محصل فضلا عن نقله مستفيضا واما النص فهو ايضا في العفو عنه مستفيض منها صحيحة ابي بصير
دخلت على الباقر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي
دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء وصحيحة ليث المرادي قلت للصادق ع الرجل يكون به الدماميل والقروح بجلده وثيابه
مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا شيء عليه ولا يغسلها وموثقة عمار عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو
في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط وبالارض ولا يقطع الصلوة وموثقة البصري قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا
يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله والمراد من عدم قدرة ربطه لكونه في مكان
لا يربط ومن انه يسيل انه يسيل ولو من غير توال وموثقة سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى تبرأ
وينقطع الدم والمراد من السائل الذي يخرج منه الدم في مقابل ما لا يخرج منه دون المتصل سيلانه ومن انقطاع الدم في اخره انقطاع
خروجه بالمرة الى غيرهما من اخبار عديدة ولا ينبغي التامل في اصل هذا الحكم من العفو عن المتطهر منه في البدن او الثوب لانه مورد
اتفاق النص والفتوى وانما التامل والتردد في تعيين حد العفو وبعض امور ينبغي التنبيه عليها والكلام في حد العفو هو ان هذا
العفو هل هو ثابت لمطلق ما كان من دم قرح او جرح حتى ينتفي موضوعهما بالبرء عرفا وعليه فحد العفو هو البرء وما لم يبرء عفو
سواء كان الدم دائم السيلان والخروج بلا فترة اصلا او مع فترة غير متسعة للغسل والصلوة او متسعة او غير دائم السيلان
كالخارج مرات وسواء كان مع مشقة في ازالته لاوقات الصلوة او بلا مشقة او ان العفو ثابت لهذا الدم مقيدا باحدى الخصوصيات
المذكورة وعليه حد العفو ارتفاع تلك الخصوصية ذهب الى الاول جماعة من متاخري المتاخرين يقارب عصر بعضهم عصرنا
كالاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة وفي الحدائق واللوامع وشرح المفاتيح ودرة المجلسي للعلامة والجواهر وهو المحكي عن جامع المقاصد والجعفرية و
المقاصد العلية والمعالم والبحار ونسب الى ظاهر النهاية ايضا بل في شرح المفاتيح الظاهر انه المشهور بين الاصحاب منهم الصدوق وكانه تعليق النافع و
استظهار من حكمهم بالعفو عن دم القروح والجروح من غير قيد وكذا نسبه الى الصدوق لعبارة له استظهر من اطلاقها وذهب كثير من الارشاد والروضة
اصحابنا الى ان العفو مشروط بقيد مخصوص فينتفي بانتفائه واختلف عباراتهم في التعبير عنه ففي بعضها تقييد القرح والجرح والمسالك صح
باللازمة والدامية وفي بعضها الاقتصار على ذكر احدهما موصوفا باحد الوصفين وفسر لزوم الجرح ثاني المحققين بدوام الجرح دون
دوام سيلان الدم وكذا الدامية بذات الدم في الجملة دون خروجه اكن عن المذكورة وغيرها تفسير اللازمة بلزوم الدم الظاهر بعد
الرقا والانقطاع وفي بعضها التقييد بدوام السيلان وفي بعضها معه او انقطاعه في زمان لا يتسع الصلوة خالية منه والظاهر لحوق
الفترة الواسعة الغير المتميزة عن غيرها به وايضا الواسعة لبقاء المشقة بعد عدم امكان تمييزها وفي شرح القواعد لكاشف الغطاء
ان التقييد في اكثر كتب الفقهاء الا ان عباراتهم متفاوتة وبعد ذكر حكاية جملة من المقيدات المذكورة ادعى ان مرجع الجميع الى اعتبار

مشقة لا ازالته قال بل الكل استند والى المشقة فيعطى كلام الجميع لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة مع الخلو من الدم فيكون حالها حال صاحب السلس والبطن والمستحاضة ودائم النجاسة ونسب التقييد في موضع الى المشهور وفي آخر كلامه الى المشهور بل الاجماعات المنقولة معللة باعتبار دوام السيلان على وجه يحصل به المشقة وكلامهم بعد امعان النظر لا اختلاف فيه وكلمتهم في ذلك واحدة ولا يظهر خلاف من شذ من تأخر وقريب منه في الاسناد الى المشهور ما في مفتاح الكرامة لكن احتمل جملة من الافاضل تنزيل جملة من العبارات المقيدة بما يرجع الى التحديد بالبرء كما في الجواهر وغيره ولذا لم يوافق شيخنا الكاشف له في شرح البغية وصرح بالتحديد بالبرء ويعضده النقل المذكور بان الخلاف من عدم وجوب تعصيب الجرح وان تيسر من غير مشقة لملايمة التحديد بالبرء كما ستعرف ولعل القول به ليس في الشذوذ بمرتبة ما ادعاه والده كاشف الغطاء ولا في الشهرة كما يدعيه شارح المفاتيح لان التقييد باوداء البرء واقع في كلام اكثر من تقدم وان اشتهر في الجملة التصريح بعدم التحديد بشيء دون البرء نعم تبين من تاخر عصرا من طبقة الاردبيلي وبعده وعلى كل حال لعله الاقوى لظهور من الروايات الخمس التي ذكرناها ولم يتحقق المنافاة ما عداها فان ما ادعى المعارضة منه واستند اليه اهل القول الاخر موثق صحيح ابن مسلم عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلي فقال يصلي وان كان الدماء تسيل وقريب منه ما رواه ابن عجلان بتقريب التقييد بعدم زوال الادماء والجواب غير مستقل حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ للاكتفاء في فاعل يصلي بالضمير وهو وان شمل على ان الوصلية الفاضية باولوية صورة عدم السيلان بالرخصة لكن مفادها بناء على التنزيل المذكور ثبوت الرخصة بما لا تزال يدمى وان لم يسل الادماء كما في تحقق الوسخ الملوث وسيلان الدم امر زائد عليه فهو غير معتبر فيه وهذا مع معارضته بظهور ولا تزال يدمى فيما ذكر ان سلم بظهور وان كانت الدماء تسيل في ارادة العفو وان لم يسل بل يرشح بالطريق الاولى وح يبقى كون المراد بها ما تدمى ولم ترق بعد واما دعوى ملازمة مشقة الغسل لدوام الادماء فقد عرفت بعدم مشقة مطلق التحرز ولو بابدال الثوب فيمنع كون معنى لا تزال تدمى عدم الانقطاع اصلا بل تكرر الخروج ولو فيه بعد دفعه بان ذلك محاورة شايعة فيقال فلان لا يزال يتردد الى فلان مع اتيانه كذلك بل هو الظاهر من صيغة المضارع لانها تفيد الاستمرار التجددي لغة وعرفا واولى منه بهذا المعنى الجرح السائل الذي في المرسل الاتي وكفاية حصول التقييد بل لو توهم موقع الغالب مع ان القيد في فرض السائل وغايته تنزيل الجواب عليه عدم عمومه لما لا يزال ولا يستمر سيلانه لا الدلالة على نفي الرخصة فلا معارضة فيه للروايات الخمس المثبتة للرخصة فيه الى البرء فتبقى سليمة عن المعارض ومرسل ابن ابي عمير عن سماعة عن الصادق ع قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسل حتى يبرء وينقطع الدم بتقريب تقييد الجرح بالسائل فهو كالذي تقدم وفيه ان معناه ما ذكرناه سابقا ولا اقل من جريان ما تقدم في معنى لا يزال يدمى فيه بل هو اولى بارادته ومع هذا مقيد في فرض السؤال والجواب منزل عليه وغايته ح ايضا عدم العموم لغير فرض السائل ولا يعارض ما علق على البرء ومضمرة سماعة سألته عن الرجل به القروح والجروح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة بتقريب التقييد بعدم استطاعة ربطه وغسل دمه فيه مع كون لا يغسل معطوفا على لا يستطيع لا على ان يربطه بتقدير ان ليكون المعنى لا يستطيع ان يربطه وان يغسل دمه وح القيد هو عدم استطاعة ربطه بمعنى شد شيء عليه لخصوصية محله كالفخذ ونحوه مما يصعب شده لئلا يتلوث به ثوبه او سائر بدنه لا بمعنى حبس دمه عن اتصال الجري كما يدعيه الخصم فلا دلالة فيه على ازيد من حصول تلوث الثوب بدمه وفيه ان القيد ايضا واقع في فرض السائل ومع تنزيل الجواب عليه غايته عدم العموم فلا معارضة فيه ايضا نعم في جوابه تعليل الحكم بانه لا يستطيع الغسل كل ساعة اي في وقت كل صلوة لعدم مطلوبيته كل ساعة حتى يصلح علة استطاعة عددا او بانتفائه ينتفي المعلول وفيه انه لا مفهوم معتبر كلية للتعليل يثبت ضد الحكم في غير مورد العلة حسبما قررناه في محله وانما غايته الرجوع في غير مورد العلة الى الاصل وانما يرجع اليه ما لم يكن نص يقطعه ولو باطلاقه كما في المقام خصوصا مع كون التعليل هنا في الجواب المنزل على مفروض السؤال فيحتمل معه كون التعليل لحكم قد فرض السائل فرضه تعذر الغسل والربط فلا دلالة فيه على كون الرخصة كلية منوطة بهذه المشقة والمضمر المروي في مستطرفات السرائر عن البزنطي في جامعه انه روى عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة فان مفهومه ان صاحب القرحة التي يستطيع يغسل اكثر وهو عمدة ما يصلح للاستناد اليه في التقييد لكن مع ما في دلالته

ايضا في مقابل نفي التحديد بالبرء مدفوعة بظهور عدم التقييد به مع

من كون ذكر

من كون ذكر الوصف هنا من باب ارادة التنبيه على المخاطب كما يقال السلطان الذي قد ربك كذا وكذا كيف انت ما تعاديه وابوك الذي يحبك كذا وكذا كيف لا تبره واخوك الذي يعاضدك كذا وكذا كيف لا تحبه الى غير ذلك فالغرض هنا من الوصف بيان العذر في المعفو دون ارادة قضية المفهوم مع ان في اعتبار مفهوم الوصف كلاما معلوما وفي سنده من الاضمار المذكور ما لا يخفى المستفيضة المحددة للرخصة بالبرء والتقييد فيرفع المكافئة واما ما يوجد في بعض العبارات من الاسناد للقول المشهور الى ان صورة السيلان المتصل او الصورة التي لا تتسع لاوقات الصلوة مشتمل على القدر المتيقن عفوه واستثناؤه من عموم ما ينفيه نجاسة الثوب والبدن فغير راجع الى محصل لان الظاهر كالمتيقن في جميع الادلة وكذا ما في بعضها ايضا من ملاحظة كون هذا الحكم رخصة للحرج الذي هو المشق والضيق فيناسب اختصاصه بمورد المشقة دون العموم الى البرء لان الرخصة ما لم يبرء ايضا ملحوظ فيها مشقة الازالة الا انها مشقة نوعية لا شخصية وح مرجع اختلاف القولين الى ان المشقة الملحوظة في شرع الرخصة هل هي شخصية فيدور العفو مدارها وجودا وعدما فهي اشبه بالعلة ام نوعية لا يلزم اطرادها فانها شرع بحكمة الحكم ذهب الى الاول اكثر من تقدم والمراد بالمشقة الشخصية نفس كلفة غسل الدم السائل لاوقات الصلوة ولو بغير مشقة من حيثية اخرى اي عدة الشارع هنا مشقة موجبة للرخصة فلا يعتبر شق الغسل كما في الرياض من الترابيع بل اختار هو عدم السقوط مع السيلان ان لم تكن مشقة في ازالته وفيه ما عرفت من دعوى اهل هذا القول ان مجرد غسل السائل مشقة وكلفة وهو الظاهر من التعليل بانه لا يستطيعه فكانه لسان عدم المكافئة بانه كلفة لا يستطيعه اي استطاعة بغير كلفة وكان فاضل الرياض حمله على عدم الاستطاعة لكونه غالبا مقرونا بالمشقة لا ان نفس غسل الدم السائل هو في نفسه كلفة مسقطة هنا وبالجملة في كلام الرياض خلط لا يخفى على من تامله كما في غيره ايضا وهو ناش من امرين احدهما فهم وجود المشقة المقارنة للغسل من قوله لا يستطيع ان يغسل لا ان نفس الغسل غير مستطاع وثانيهما توهم ان جعل الحكم مدار انقطاع السيلان على هذا القول قاض بوجوب الازالة مع انقطاع السيلان ولو مع فرض المشقة وبعدم وجوبها مع السيلان وان لم يشق وكلاهما مما لا يلتزم قطعا في الاول وعلى الاقوى في الثاني كما افصح عنهما في الرياض بقوله اذ الانقطاع بمجرده مع حصول المشقة بالازالة غير كاف في عدم العفو قطعا وقوله بعد ذلك فيجب الازالة مع عدم المشقة في صورة عدم الانقطاع ايضا للظهور سياق الروايات في العفو مع عدم الانقطاع في صورة حصول المشقة بها بالازالة انتهى وفيه ان انقطاع السيلان اذا وجب الخروج من هذا العفو بمجرده لا ينافي ان يدخل مع فرض المشقة تحت الرخصات الثابتة للمشقات الحرجية وبين الرخصتين فرق في مورديهما ودعوى ظهور سياق الروايات فيما ادعاه مبني على حمل التعليل على المعنى الاول دون الثاني وهو ممنوع بل المستظهر ان العفو لمجرد كلفة غسل الدم السائل الغير المنقطع في وقت كل صلوة ما لم يبرأ والرأفة من الشارع بنحو هذه التوسعة معهودة بل بما قل من هذه الكلفة فكيف بهذا الذي كثيرا ما يقع الجرح والقرح في مواضع لا يخلو تكلف الكشف عنه للغسل والتطهير في يوم كرات خصوصا مع تفرق الصلوات يومئذ من مشقة وكلفة لا سيما اذا كان موضعه في الخلف وبالجملة من عدم الالتفات الى الخروج من هذا العفو لا ينافي العفو للمشقة الحرجية بل غايته التفاوت في بعض الاحكام دون ان المشقة المستظهرة من الحرج اللذين هما العذر لاهل هذا القول هي نفس غسل الدم الغير المنقطع في وقت كل صلوة ومع ما وقع في الرياض وجملة من العبارات والسنة ما سمعت ويتبين منه ان لكل من القولين هنا توجيها يرد به على الاخر كما في جملة من عباراتهم فالمشهور معلله مبنية ان هذا العفو للمشقة وبناية العفو عنه مع عدم مشقة غسله الى البرء ويندفع بان المعلوم ملحوظية المشقة اجمالا دون الشخصية والنوعية موجودة حسبما قررناه والجماعة ان المشقة الشخصية اذا اعتبرت بحيث يدور معها الرخصة وجودا وعدما فاي خصوصية لهذا الدم مع ان كل نجاسة يعفى عن ازالتها مع مشقة ازالتها كما صرح به الندروس وغيره ويندفع اولا بان الخصوصية هنا في نفس المشقة لان المشقة الملحوظة مجرد غسل الدم السائل وان لم يشق من حيثية اخرى فليست على حد المشقات الحرجية وثانيا انها تختص باحكام منها عدم وجوب ازالته من الثوب وان تيسر ابداله ومنها عدم لزوم التحفظ من الزيادة والتعدي مطلقا وان تيسر بتعصيب عفو منها عدم لزوم تخفيفه وان تيسر فان جميع ذلك يجب فيما كان المشقة من المشقات الحرجية دون دوام السيلان فانه يقوى معه عدم وجوبها وان امكن لاطلاق نص العفو وما يوجد في كلام كثير من وجوبها او بعضها مع عدم انقطاع السيلان ان مر على القول المشهور من تعليق ما سقاه المشقة مع امكانها وتيسرها فلا

دعوى انتفاء

عفوا لانتفاء المعلول بانتفاء العلة ناش ظاهرا من الخلط والخبط الذي ذكرناه من جعل المشقة امرا زائدا على مجرد غسل الدم السائل
في اوقات الصلوة وقد سمعت فيه ومن الاحكام ايضا عدم انتظار ارتفاع المشقة وان تيقنه في الوقت لظهور الاخبار وعدم وجود
الخلاف فيه بقيت هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها انه ورد في هذا الدم في موثق سماعة ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة مؤيدا بقوله في
خبر المستطرفات ولا يغسل في اليوم ثوبه اكثر من مرة واحتمل من اجله في الحدائق وجوب الغسل منه في اليوم مرة وهو في غير محله لان اعراض الاصحاب
عن ايجابه يمنع من نهوضه باثبات الوجوب منه نعم لا بأس بالقول باستحبابه لاجله الا بالذاب المستمر في حمل ما يقصر عن اثبات الحكم الوجوبي على
الندب كما صرح باستحبابه جماعة ولا مستند له غير ذلك منها ان المستفاد من النص والفتوى ان عفو هذا الدم المخصوص نوعي اي هذا
النوع من الدم لا بحسب ازالته وقضيته عدم وجوب التخفيف وان تيسر اذ لم يلحظ فيه الكمية وانه صرح بذلك في كثير من كتب
الاصحاب بل لم اجد فيه خلافا ويدل عليه قوله في الصحيح وان كان الدماء تسيل وفي الصحيح الآخر وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة
جلده وفي الصحيح الثالث فيسيل منه الدم والقيح مضافا الى الاجماع المحكي عن الشيخ المساعد عليه بالتتبع على عدم وجوب عصب
الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرء بخلاف المستحاضة والسلس ونحوهما ممن عليهم الاحتياط في
منع النجاسة وتقليلها منها ان الفاضل في المنتهى استقرب الاقتصار في العفو على ما لم يتعد من محل الضرورة وتبعه بعض من تأخر
ولعل المراد من محل الضرورة محل الجرح مع حواليه القريبة جدا التي يتعارف الوصول اليها غالبا والظاهر ارادة ما يصل اليه ولو حال
وضع الدواء واللطوخ وتبديله وحالات المعالجة ولا يبعد عليه القصر فيه على الضرورة الفعلية بان يعالج فعلا دون ما يصل اليه
ان عولج ولو حال عدم المعالجة مع امكان ارادة نفس محل الجرح العرفي بدخول حواليه القريبة جدا التي لا تنفك من الوصول اليها
غالبا وبقاء ما يحتاج اليه ما عدا ذلك ما يصل اليه في المعالجة ووضع الدواء او اللطوخ على حكم النجاسة الغير الازالة ويعامل
معاملة تلك والاقوى عدم الاقتصار اصلا بل يعفى عنه اينما تعدى وسرى كما هو المفهوم من اطلاق الاخبار من نحو قوله به الدماميل
والقروح بجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وقوله ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي وقوله به جرح سائل واصاب ثوبه من دمه الى
غيرها لعدم اختصاص الغرض فيها بكون الدم في مكان مخصوص من ثوب صاحب الجرح والدماميل ولا سيما نحو قوله يصلي وان كان
الدماء تسيل بناء على كون السيلان بمعنى الجريان الذي في معرض التعدي الى ازيد من الحوالي وكذلك في عبارة المعظم غير مقيد
ولا محدود ودعوى الانصراف الى الموجود في خصوص محل الجرح او هو مع الحوالي القريبة جدا من التشكيكات البدوية لا عبرة بها نعم
المنصرف منها الانصراف المعتبر هو اينما تسرى الدم هو بنفسه ما لم يمنعه بشد وتعصيب وخ الغير المعفو منه ما يعديه الانسان بنفسه
كان يأخذ الدم باصبعه من قرحه ويضعه على قدمه او يفعل ما يوجب السريان كذلك بقصد السريان منها سريان العفو الى ما يلحق
هذا الدم من الفضلات الطاهرة التي لا تنفك منها الجرح والقرح غالبا كالقيح والعرق في الحر لا ينبغي التامل فيه لظهور النصوص
باعتبار الخلو من التحرز عنها في شمولها مع منافاة تحرزها حكمة عدم التحرز عن هذا الدم بعد فرض الملازمة الغالبية واما غير ذلك
من كل مايع يتنجس بملاقاته ففي المدارك تبعا للذكرى سريان العفو اليه ايضا ويظهر من الجواهر ميل اليه ايضا نظرا الى عدم
زيادة الفرع الملاقي بالكسر على الاصل الذي هو هذا الدم الملاقى بالفتح وفيه ما عرفت سابقا في نظيره من المتنجس بملاقاة دم
دون الدرهم من انتفاء العفو بانتفاء المشقة الى ما لا مشقة فيه وقيل لمشاركته الاصل لما في الاجتناب عنه من المشقة والحرج المنافي
لحكمة العفو عن هذا الدم وفيه انه بعد فرض كونه مما لا ينفك من الدم لا ينافي الاجتناب عنه حكمة عفو الدم ولو كان في اجتنابه
مشقة ايضا عومل معاملة النجاسة العسر الاجتناب فتبين ان الصواب لا هذا التعميم ولا الاقتصار الذي عن المنتهى في العفو على
خصوص الدم بل التفصيل بين ما لا ينفك الدم غالبا فيسري اليه العفو وغيره فلا وفاقا للحدائق ومنها انه اذا اصاب هذا الدم نجس
آخر او متنجس بغيره فلا عفو كما صرح به غير واحد من الاصحاب بل عن شرح المفاتيح الاتفاق عليه ووجهه واضح من عموم ما دل على الاجتناب
من النجس بغير معارض بالنسبة الى النجاسة الخارجية لاختصاص نصوص الباب بنجاسة دم القروح والجروح وبمنزلة النجس الآخر دم
جرح الغير لانه بالنسبة الى صاحب الجرح الآخر نجاسة خارجية لانصرافها الى دم قرحه وجرحه هو مضافا الى اضافة الدم الى صاحبه في
بعض اخبارها منها انه لو كان جرح في الباطن يجري دمه الى الظاهر ربما استشكل العفو عنه بدعوى اختصاص الاخبار بالجرح الظاهر
بحكم التبادر وقد صرح بعدم العفو عنه في كشف الغطاء قال وما كان من جرح من البواطن كدم البواسير والرعاف والاستحاضة و

فيما افاده الفاضل في المنتهى

ونحوها يغسل مع الانقطاع وامن الضرر وان بقي الجرح ويحافظ على الحفيظة مع الاستدامة كما في المسلوس والمبطون مع عدم التعذر
والتعسر عنه انتهى والاظهر تعميم العفو لمثل الجرح والقرح باطنا او ظاهرا لاطلاقهما في النص والفتوى الا ان يدعى الانصراف الى ما
كان في الظاهر وهو يحتاج الى المنع خصوصا في بعضها مثل موثقة مرسل ابن ابي عمير اذا كان بالرجل جرح سائل ولا سيما مع عموم التعليل
بانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعلى فرض وجود انصراف فهو من جهة وقوعه في ظاهر البدن او باطنه من التشكيكات البدوية
التي لا عبرة بها خصوصا بعد ملاحظة التعليل بالمشقة المشار اليها واما دم الاستحاضة والرعاف اللذين مثل بهما كاشف الغطا
فلعلهما لانهما لم يتحقق كونهما من جرح او قرح في الباطن كما انه يقال بمثل ذلك في دم البواسير والنواسير فاذا كان حب البواسير خارج
الحلقة حيث يرى كما يتفق فذلك يدفع الاشكال الخاص بدعوى عدم شمول الجرح والقرح لخصوص جرحه ولو لمثل البواسير الذي في
الظاهر لعدم مانع من الشمول بل صفة جرحه او قرحه حالة ادمائه واضحة واولى بالشمول الشقاق الذي يتفق في حلقة الدبر
كدعوى عدم شموله دم الفصد من بعض الفضلاء استنادا الى سرعة التئام جرحه مرة اذ الظاهر من الاخبار نحو قوله لا يزال يدمي
وقوله جرح سائل وغير ذلك ما كان بطيء الالتئام ومرة استنادا الى عدم انصراف الاخبار الى ما يتعمده الانسان جرح نفسه بل المنصرف
اليه ما يتفق من ذلك وفي كل ذلك من الضعف ما لا يخفى لانها من التشكيكات التي لا عبرة بها ان كانت والحوالة دائران على مسمى
الجرح والقرح الدائمين من غير فرق بين ان يتجرح بعارض سماوي او يتعمد الى جرح نفسه بنفسه او بمباشرة غيره بالاختيار الجلد
او بعمل يؤدي الى الجرح من كي او شد دواء حاد واستعماله كالدلوك والتراب والقوم في ظاهر او باطن يجري دمه الى الظاهر نعم
لو جرى دم من الباطن الى الظاهر ولم يحرز كونه من جرح او قرح في الباطن لا يحكم بالعفو عنه ولعل منه بعض اقسام دم البواسير الذي
يخرج من الباطن الذي لا يرى بوجه ولا يعلم كيفيته اصلا الا ان يثبت ولو بقول اهل الخبرة ان مطلق البواسير جرح او قرح وان كان
مرة في الظاهر ومرة في الباطن الحكم الثالث انه يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا اي يكون واسعا لستر العورتين به مع وجود
النجاسة فيه كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل والحكم بجواز الصلوة في هذه الخمسة بخصوصه مورد اتفاق النص المستفيض
وان كان كلها لم يجتمع في نص واحد بل في كل واحد من تلك النصوص وقع التنصيص ببعضها لكن مع عدم القول بالفصل بينها ووقوع
التعبير بان المنصوص منها بلفظ المثل مع التعميم فيه بلفظ كل ما لا يتم كما في موثق زرارة كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس
ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب وفي مرسل عبد الله بن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه
وحده فلا باس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين بل فيه زيادة قوله وما اشبه ذلك وقريب
منها مرسل ابن البلاد لا باس بالصلوة في الشيء الذي لا يجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب ومع
الاشتراط بكونه مما لا يتم فيه الصلوة في مرسل حماد في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه القذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة
فلا باس الذي هو بحكم التعليل القاضي بالعموم وكلما وجد العلة والتصريح بالتعليل به في الرضوي فان اصاب قلنسوتك وعمامتك
او التكة او الجورب او الخف مني او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا يتم في شيء من هذه وحده كالتعليق على عنوان
ما لا يتم في جميعها المشعر بالعلية تم الدلالة على الجواز في جميع الخمسة بل وغيرها مما لا يصلح لستر العورة وكذا هو مورد اتفاق الفتوى
لعدم الخلاف في عموم الجواز لكل ما لا يتم الصلوة فيه كما يعطيه عبارة الانتصار انه مما انفردت به الامامية جواز صلوة من صلى
وفي قلنسوة فيها نجاسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة فيه على الانفراد والوجه فيه الاتفاق المتقدم ذكره وفي الخلاف كل
ما لا يتم الصلوة به منفردا فلا باس بالصلوة فيه وان كان فيه نجاسة وذلك مثل النعل والخف والقلنسوة والجورب الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة وفي السرائر وما لا يتم الصلوة فيه من جميع الملابس وما ينطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة والجورب والقلنسوة والخف
والنعل والخاتم والدملج والخلخال والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة الى ان قال الاجماع
من الفرقة على ذلك بل قال فيه ولا يظن ظان انه لا يجوز الا في التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل بحسب لما يجده في بعض الكتب
وذلك ان اصحابنا قالوا كلما لا يتم به الصلوة منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة ثم ضربوا المثل فقالوا مثل التكة والخف
وعددوا اشياء على طريق المثل والمثل عند المحققين غير مستوعب المثل فلا يتوهم انهم لما لم يذكروا غير ما ذكر مما لا يجوز الصلوة فيه
منفردا واقتصروا عليه انهم يمنعون من غيره ثم استشهد لذلك بقول الشيخ في المبسوط في لباس المصلي اذا اصاب السيف الصيقل

بنجاسة فسح ذلك بخرقة فمن اصحابنا من قال انه يطهر ومنهم من قال لا يطهر غير انه يجوز الصلوة فيه لانه لا يتم الصلوة فيه منفردا واوا ارادوا
الاقتصار على ما ضربوا المثل فيه لما قال ذلك ولما تعداه الى غيره انتهى ومنه يتبين ان ما وقع في بعض العبارات من نسبة قصر الجواز
على الخمسة المذكورة الى الراوندي وابي الصلاح وسلار في غير محله لانه ناش من اقتصارهم في الذكر عليها وهو غير ناص بالمخالفة
لامكان ارادة التمثيل من حيث انها الافراد الغالبة من ملابس المصلي التي لا يتم فيها الصلوة وندماثم على فرض ارادتهم قصر الجواز
عليها فهم محجوجون بثبوت العموم من النص والفتوى حسبما ذكرناه فلا ينبغي التامل فيه نعم ينبغي النظر هنا في امور منها كون العامر
النجسة من هذا القسم لا وقد عرفت وقوع الاختلاف في كلماتهم في ذلك وان الحق عدم كونها منه ومنها ان في عموم الجواز لما تنجس
باحد الدماء الثلاثة او بدم نجس العين او بدم غير ماكول اللحم الكلام المتقدم في العفو عن الدم دون الدرهم ولا ينبغي التامل هنا
في عدم الفرق في الجواز بين النجاسة القليلة والكثيرة فلا يختص من الدم بما دون الدرهم ولا بين ما كان على المصلي واحد من افراد
ما لا يتم او متعدد فلو كان معه التكة والقلنسوة والجورب والخف وغير ذلك بجنسه جاز الصلوة كما صرح به الفاضل لاطلاق النص
بل عمومه منها انه هل يعم الجواز ما لو حمل ما لا يتم الصلوة فيه ام يختص بما اذا لبسه مطلقا ام اذا لبسه في محله فاذا لبس الجورب بيده
بطل صلوته بخلاف وتحقيق الكلام فيه انه اما على القول في مسئلة المحمول بعدم مانعية نجاسة المحمول فيعم الجواز فيما لا يتم لما كان لابسه
او حاملا له وسواء كان حاملا لما هو من جنس الملابس كالقلنسوة الموضوعة تحت بطه مثلا او غير الملابس كالدراهم النجسة
الموضوعة في جيبه اما الملبوس فللنصوص المتقدمة بالاجماعات المستفيضة واما المحمول فلجوازه مطلقا واما على القول بمانعيته
فالجواز فيما لبسه في محله مقطوع به نصا وفتوى ومصرح بالاجماع عليه في السرائر بل هو مستفيض وفيما لبسه في غير محله قول للفاضل
في كثير من كتبه وبعض من تاخره بالمنع استظهارا من المستفيضة المتقدمة المستثنية له من المنع خصوص حالة اللبس فانه بناء على عدم نفوها
المحمول وتنزيلها على ما كان لابسه يتبادر منه لبسه الشايع المتعارف وهو الملبوس في محله وهو مدفوع بظهور عموم مرسلتي البلاد وابن
سنان في الاعم من ذلك وغيرهما في كون العلة مجرد عدم الستر للعورة حسبما اشير اليه ولا يتبادر مع ذلك ودعوى تبادره من لفظ
الصلوة فيه الموجود في المستفيضة ستسمع ما فيها وقد بالغ في دعواه في المناهج السوية قال لمن كان نعله بيده لا يقال انه صلى في
هذا النعل وكذا من كان قلنسوته في جيبه انتهى مع انه ان كان مراده قابض النعل بيده بقرينة الوضع في جيبه فهو من الحمل دون اللبس
فهو في غير محله الان ندعي عدم الفرق بين اللبس في غير المحل والحمل كما ذكر يعطيه عبارة الفاضل في نهايته حيث قال وهل يشترط
كونها في محالها يحتمل ذلك والا لم يبق فرق بين الملبوس وغيره وفيه ما لا يخفى ولذا احتمل الفاضل في نهايته عدم التخصيص بما
لبسه في محله مستدلا بعموم خبر ابن سنان تلك وهو ظاهر الملاقي الاكثر من خص الملبوس فمن لم يخص به لا يخص بالمحل قطعا وكذا ظاهر
معقد اجماع السرائر كما تسمعه وغيره بل عدم مانعية نجاسة الملبوس منه واما الجواز فيما حمله بناء على مانعية النجاسة المحمولة فقد
صرح بعدم الحلي قال واما ما لا يكون ملبوسا ولا ينطلق اسم الملبوس عليه لا يجوز الصلوة فيه اذا كان فيه نجاسة لانه يكون حاملا
للنجاسة والاولى الملبوس خرج بالاجماع انتهى وتبعه الفاضل في جملة من كتبه بل في الكشف استظهر تقييد الجواز بما كان من الملابس من
الاكثر قال في مناهجه لذكرهم هذا الحكم في ملابس المصلي انتهى ويؤيده حكاية منع حمل القارورة التي فيها نجاسة عن كثير وفي السرائر ومحكي
المبسوط ما يعطي ان المنع عن القارورة مذهب الاكثر للتعبير فيهما بان من الناس من يقول بالجواز فيه وعن الذكرى والدروس وجامع
المقاصد والدلائل والجمع والمدارك وظاهر المنتهى والذخيرة ايضا التعميم وفي شرح المفاتيح نقل التصريح بتعميم الجواز لغير الملابس
عن المختلف وقد صرح به ايضا الشهيد الثاني في المسالك وشرح الالفية بل في شرح القواعد لكاشف الغطاء انه الحق في
الغنية والانتصار والخلاف والمعتبر والشرايع واكثر كتب الفقهاء العفو عما لا يتم الصلوة فيه من غير اشتراط اللبس والكون في المحل
وهذا في مقابل حكاية الكشف التقييد بالملابس عن الاكثر وان كان كل منهما استنباطا من مقتضى بعض العبارات لا دعوى على
قول الاكثر نعم في شرح المفاتيح نسبة العموم الى المشهور على وجه التحقيق دون الاستنباط الا ان مع هذا لم اتحقق تعميم الجواز
لغير اللبس عن يذهب الى مانعية حمل النجاسة في المسئلة المتقدمة لان الجماعة المحكي عنهم التعميم كلهم قائلون بعدم المانعية وان كان
بحسب الاستدلال يمكن دعوى ان المستفيضة كما استثنت اللبس خصوص ما لا يتم تستثني حمله ايضا ولو على تقدير كون الحكم في الحمل
كليه هو المنع بدعوى ظهوره من بعض الاخبار كرواية الحديد وغيرها المشار اليها سابقا وذلك لشمول المستفيضة حمل

البحث في التعميم ومنه المحمى

الملابس المذكورة فيها ولبسها بل الظاهر كالصريح من خبر ابن سنان من قوله كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه
وحده هو العموم لما لبسه او حمله وان كان شيخنا كاشف الغطاء في شرحه قد ادعى ان قوله مما لا يجوز الصلوة فيه وحده ربما كان
فيه ايذان بارادة الملابس فيكون المراد بعليه على راسه مثلا او نحو ذلك قال واما باقي الاخبار فيها ما قصر فيه الرخصة على تلك
الاشياء والظاهر انها ينصرف الى لبسها في محالها ومنها ما عم فيه الحكم لما لا تصح الصلوة فيه وهو ظاهر في الملابس مع ان التمثيل بتلك
الاشياء بما اذن بارادة الملبوسات انتهى وتبعه ولده في شرح البغية في ايذان خبر ابن سنان قال وفي مرسل ابن سنان ما يرشد
الى لزوم اجتناب المحمول اذا كان مما لا يتم الصلوة وربما اومات اليه بعض عباراتهم انتهى وفي المناهج السوية الحق ان الروايات خاصة
بالملابس فان الصلوة انما تكون في الملابس فيقال صلى في ثوب كذا ولا يقال صلى في درهم او سيف او سكين او نحوها ومرسلة
ابن سنان وان تضمنت ومعه الان بعده قوله ما يجوز الصلوة فيه انتهى وقد صدرت هذه الدعوى من غير واحد ايضا لكن لا يخفى
ان ايذان اللفظة التي ذكرها كاشف الغطاء او الامن قوله لا يجوز الصلوة فيه بارادة لبس ما لا يتم دون حمله ممنوع ضرورة انه ربما يحمل في
جيبه مثلا ما لا يجوز الصلوة فيه اذا اراد ان يصلي فيه وحده فيصدق بذلك ان الذي معه ما لا يجوز الصلوة فيه وحده وكذلك دعوى
انصراف اطلاق تلك الاشياء المقصورة فيها الرخصة الى لبسها في محالها ان اراد انصراف نفس تلك الاشياء ضرورة ان لفظ القلنسوة
غير منصرف الى حالة لبسها فضلا عن محلها وان اراد انصراف سياق تلك الاخبار التي قصر فيها الرخصة فرجعها الى ما ادعاه بعد ذلك
من ان ما عم فيه الحكم ظاهر في الملابس وفيه انه ان سلم ظهورها فيما كان من جنس الملابس فلا نسلم الظهور في حالة لبسها دون حملها
وهذا جار في قوله اخيرا ايضا ان التمثيل بتلك الاشياء الخ لان غاية الظهور فيما كان مثلها في جنسية الملابس وهو لا يقتضي التقييد
بحالة لبسها نعم قوله في النص في الذيل فلا باس ان يصلي فيه ربما يؤذن بارادة حالة لبسه بدعوى ان المنفي عنه الباس هو مصداق
الصلوة فيه وهو انما يصدق بالصلوة حالة لبسه اكثر او لا مبني على كون كلمة في بمعنى الظرفية ولا يبعد كونها لمطلق المصاحبة فان
اطلاق الصلوة في الشيء المصاحب المحمول شايع كما اشرنا اليه سابقا خصوصا مع كونها مصدرة في هذا الخبر بكل ما كان عليه او معه
ارادة على راسه في غاية البعد مضافا الى عموم كلمة مع التي لا ينافيها توصيفه معه بانه ما لا يجوز الصلوة فيه اي اذا اريد الصلوة
فيه وحده وعليه اكثر الاخبار اي التي هي بسبك هذا الخبر في غير كلمة عليه او معه وبمكانها كلما كان لا يجوز الصلوة فيه مؤذن بعموم
الجواز لما لبسه او حمله ما لا يتم وثانيا بخبر موثق زرارة القائل كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يكون عليه الشيء مثل
القلنسوة والتكة والكمرة لم يقع التعبير عن الحكم فيه بلفظ الصلوة فيه ولا ريب في عمومه للبسه وحمله ولا يختص بما تقدم على فرض
الايذان بارادة اللبس لان غاية الانتصار في التجويز على ذكر الصلوة فيه ولا ينافي ذكر العموم لغيرها في غيره فالعموم محكم عليه لا العكس
فملخص ما ذكرناه بناء على مانعية حمل النجاسة وجهان في حمل ما لا يتم النجس احدهما الجواز بدعوى عموم المستفيضة الحالتي لبسه ما
تضمنه وحمله وعلى تقدير ظهورها في خصوص اللبس فاثبات الجواز في حالة حمله بالاولوية فيستثنيان معا بواسطة المستفيضة من
كلية حمل النجاسة ولبسها ثانيهما المنع وبطلان الصلوة به بدعوى اختصاص المستفيضة المستثنية لما لا يتم بحالة اللبس فيبقى حالة
حمله على عموم مانعية الحمل وهذا كله بحسب ما جرى عليه كلام القوم هنا واما الذي عندي فهو انه بناء على ثبوت كون حكم حمل
النجاسة هو المانعية يمنع الاجماع المركب الذي ادعيناه فيما مضى بين كون النجاسة فيما يتم او فيما لا يتم من العمل بهذه المستفيضة بما
يخالفه وتعميمها لحالة الحمل ما تضمنه مناف له كما لا يخفى فلا بد من تخصيصها بالملبوس مما لا يتم دون محموله ولعل الادق بظاهرها
تعميمها لهما معا وجعل المستفيضة بانضمام الاجماع المركب بين ما يتم وما لا يتم دليلا على كون الحكم في حمل النجاسة هو عدم المانعية
ما لم يلبس مضافا الى اصالة عدم المنع الشاملة عما يصلح مخرجا كما ينبغي سوى هنات من بعض نصوص لا ينهض باثباته فينبغي القول
بموجبه في المقام وحاصل ما اراه ان الجواز والمنع هنا مبنيان عليهما في مسئلة النجاسة المحمولة وان حمل ما لا يتم النجس من جزئيات
تلك المسئلة والله العالم ومنه يتبين ان ما في الجواهر بعد اختياره تعميم الجواز لحمل ما لا يتم من قوله هذا كله ان لم نقل بجواز
حمل المتنجس في الصلوة والا فلا اشكال في العفو عنها غير جيد لا يذان قوله هذا ان لم نقل بامكان القول بجواز حمل النجس ما لا يتم
وان قلنا بالمنع من النجاسة المحمولة وقد عرفت مخالفته للاجماع المركب هو نظير بعض العبارات الاول وما اليه في الكشف وقال
بعض العبارات توهم اختصاص العفو ببعض النجاسة المحمولة دون بعض اي بما لا يتم دون ما يتم فانه ايضا مبني على تعميم هذه المستفيضة

للبس ما لا يتم وحمله واستثنا بها معا من جهتها من منع النجاسة المحمولة على القول به ومنها انه اذا كان ما لا يتم الصلوة فيه من عين النجس مثلا
يشمله هذه المستفيضة لان المفروض في جملة منها خصوص المتنجس والباقي لا اقل من انصرافه اليه دون مثل قطعة لعذرة قطعا او لا جلد
الميتة ظاهرا فيبقى نجس العين تما لا يتم على موجب الادلة ما عدا هذه المستفيضة وهو في الملبوس مما لا يتم البقاء على عموم اشتراط
الطهارة فيما يلبسه المصلي وفي المحمول منه ما عدا الميتة البناء على حكم المحمول فعلى القول بانه الجواز يجوز وعلى القول بانه المنع والمانعية لا
يجوز وفي الميتة يبنى على حمل اجزاء الميتة في الصلوة فعلى ما يأتي من قوة عدم مانعيته من التصحيح يقوى هنا الصحة ايضا حسبما اشير
اليه في مسئلة المحمول هذا وقد اشرنا سابقا الى اختصاص الدم من بين النجاسات تتمة اعلم ان النجاسة دما او غيره كما يجب ازالتها حسبما
عرفت للصلوة من الثوب والبدن على التفاصيل المتقدمة كذلك يجب ازالتها لغايات اخر منها طواف البيت صلوة وقد ذكر غير مرة ان نحو
هذا التركيب من التنزيل الموضوعية الاصل فيه ثبوت جميع احكام ما نزل منزلته وعليه فالدلالة على وجوب الازالة واضحة او اظهر احكامه
وعليه ايضا الدلالة ثابتة لان ازالة الخبث والحدث للصلوة من اظهر احكامها والنص معتضد بالاجماعات المستفيضة المساعد عليها بالتتبع
نعم بلاغ في الحجة فضلا عما ورد فيه غيره ولا ينبغي اطالة الكلام فيه خصوصا مع ابتنائه لتعرض له في الحج وقضية الاشتراط ومطلق الطواف
نوقف الصحة عليه واجبا كان او مندوبا ومنها دخول المساجد والكلام فيه في موضعين احدهما ادخال النجاسة المتعدية الى وضعه وبعض
اجزائه الباقية ثانيهما ادخال غير المتعدية اما الاول فحرمته مورد اجماع مستفيض والمتعدية منفية الارادة منها بل الاجماع عليها حاصل
بادنى تتبع اذ الخلاف فيها لم يظهر الا من بعض متاخري المتاخرين ممن لا يعتد به دون متاخري الاصحاب كصاحب المدارك ومن على مذاقه
وقد كان المنع من قبله بمرتبته بقول الفاضل في تذكرته لو كان معه خاتم نجس وصلى في المسجد لم تصح صلوته فكيف بما كان ملوثا للمسجد
وهو ايضا مناقش في دليل الحكم لا في الحكم بل ما اليه في المتعدي فهي حجة كافية فضلا عن النصوص الآتية في الموضع الثاني من ابنه
او رواية فان الملوث متيقن الارادة من عموم لفظها او اطلاقه وما ورد بتعاهد النعل عند دخول المسجد فانه ظاهر الازالة العين نظرا
الى خوف التلويث بها والامر بتطهير النعل باحد المطهرات بناء على ما تسمع من عدم الفرق في هذا الموضع بين تنجس المسجد بعين
النجس او بالمتنجس كما لا فرق ايضا بين ما نافى وجوده في المسجد تعظيمه وما لا ينافي بل التتبع يساعد نفي القول بالفصل هنا وان
المحرم هو تنجيس المسجد وان كان تفصيل في الموضع الثاني وهو ادخال النجاسة الغير المتعدية وفيه قولان وعن الكفاية نسبة حرمته
الى المشهور فهم قائلون بحرمة ادخال النجاسة مطلقا في المسجد بل المحكي عن الخلاف والسرائر الاجماع عليها ومرجعه عبارتهما في ضمنها
نقل الاجماع عنهما ناش من اطلاق حرمة ادخال النجاسة او عين النجاسة فيهما دون التصريح بحرمة ادخال غير المتعدية وذهب جماعة الى
اشتراط التعدي في الحرمة كما في الدروس والذكرى والموجز وكشف الالتباس والروض وحاشية المدقق والميسي والمسالك بل حكاه
كاشف الغطاء في شرحه عن جمهور متاخري المتاخرين فهم قائلون ان المحرم في الشريعة هو تنجيس المسجد لا ادخال النجاسة فيه للاول
بعد الاجماع المنقول الملاق قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام حيث علل الحرمة المستفادة من لا يقربوا بانه نجس
هنا او نفيا لان الجملة الخبرية تفيد المنع في نحو المقامات كما تفيد الوجوب في المثبت بانه نجس من غير تقييد بالمتعدي فيقضى بالعموم
وثبوت الحرمة حيثما وجدت العلة ثم لا قائل بالفرق بين المسجد الحرام في الحرمة وغيره وجعل كاشف الغطاء في شرحه الاجماع المركب
في جزء المنع في غير محله وان وافقه غيره ايضا وقال عدم العثور على قول بالفرق لا يدل على عدم وجوده لان التتبع يساعد العدم و
الاجماع يحصل بنحو ذلك في سائر المقامات وقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين بتقريب كون الامر للوجوب في التطهير حقيقة
في ازالة النجاسة والاجماع المركب المشار اليه بنفي الفرق بين البيت وغيره من المساجد وانه تعظيم شعائر الله والمسجد من الشعائر وادخال
النجاسة فيه مناف لتعظيمه وان لم تلوثه وفي الدلائل الاستدلال بالآية وثيابك فطهر بتقريب ايجاب التطهير مطلقا الا ما قام الدليل
على خلافه والخبر المشهور جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يضره الارسال بعد المعروفية والشهرة نقلا وعملا فان الامر بالمجانبة لو افرها
المفارقة فتثبت حرمة المقارنة وان لم يبعد وللآخرين الاصل ومنع ثبوت الحرمة بغير التلويث مطلقا ولو ما سامع تزييف الادلة
التحريم مطلقا بما تسمعه وتجويز دخول الحائض جوازا وكذا الجنب والمستحاضة مكثا مع عدم خلوهما من الدم وتجويز اجراء حد
القتل في المسجد مع قرينة النطع والستر على خول ذوي القروح والجروح ودم ما دون الدرهم وحضورهم الجماعات مع عدم
انفكاكه ولا قائل بعفو ما يعفى في دخول المساجد على تقدير كونه محرما بغير التلويث والاقوى عندي في المسئلة الحكم بحرمة ادخال

فيتوقف صحته على الازالة من ثوبه وبدنه كالصلوة لقوله الطواف بالبيت صلوة صح

في المنع بين النجس والمتنجس ومن هنا بان عدم الفرق صح

النجاسة الملوثة مطلقا والخبر المعروف المعتضد بالاجماعات فان القدر المتيقن من تجنيب المساجد عدم تلويثها واما غير الملوثة
فيحرم ادخال ما كان في العرف والعادة وجوده في المسجد منافيا للتعظيم وهاتك الحرمة لتطابق الادلة الاربعة على حرمة ما ينافي
تعظيمها ويهتك حرمتها ومن اجله يقوى تحريم ادخال النجاسة المماسة للمسجد بدعوى منافاة مماسة مطلق الاعيان النجسة للتعظيم
لان المعهود بالمساجد من الشرائع المقدسة امساسها باعيان النجاسات ولو اليابسة مناف لتعظيمها في عرف المتشرعة قطعا ولذا كان
ممنوعا في مذهب الشيعة ثم لا فرق بين قليل النجاسة وكثيرها في هذا الباب كما صرح به غير واحد من الاصحاب كما لا فرق في منافاة
التعظيم وهتك الحرمة بوجود النجاسة بين هذا المكان المعظم وذاك المكان المعظم لكون المدار في مثله على الشعارية والمعظمية وربما يحتمل
بحرمة الامساس بالنجاسات عين نجاسة كانت او متنجسا كما يظهر من درة جدي العلامة حيث قال فلا يحرم ماس او تعدى فصار من
الماس بالمتعدي فكما يحرم الثاني مطلقا كذلك الاول ومثله الشيخ في غنائمه لكن عندي في منافاة المماسة من مجرد النجاسة الحكمية ليابستها
تامل بل منع فلو لاقى يد انسان رطوبة متنجسة ومسها بعد الجفاف الضريح المعظم لا ينافي تعظيمه في العرف فلا يحرم واما غير
الماس من اعيان النجاسات الغير المتعدية ومطلق المتنجس الغير المتعدي وان مس فلا يحرم ادخاله المسجد للاصل وعدم الهتك به عرفا
وعدم دلالة شيء مما ذكر للقول بالتحريم مطلقا على العموم الذي ادعاه الاولون ليشمل الفرض ومنه ينقدح وجه بطلان القول المنسوب
في الكفاية الى المشهور من حرمة ادخال النجاسة عينا او متنجسا في المسجد مطلقا لان سنده هذا العموم ووجه منعه اما الاجماعات
فمع ان معقدها ان عم فبالاطلاق الممكن دعوى صرفه لبيان حكم آخر بل قد يستدل في ثانيها بجواز ادخال المتنجس الغير المتعدي اذ في
جنائز السرائر قال لا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا
على ان من غسل ميتا ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك انتهى فظاهر التقييد
في اجماعه الاول بالعينيات عدم منع الحكميات ومراده من الحكميات ما كان متنجسا لا عين نجاسة ثم انه ادعى الاجماع على جواز جلوس غاسل
الميت في المسجد نحن متفقون مع اهل القول الآخر على ان غاسل الميت متنجس فقد جاز دخول المتنجس المسجد نظرا الى هذا الاجماع
المنقول فلو ابقينا نقل اجماعه الاول على اطلاقه الشامل للنجس والمتنجس لنافى الثاني بل ان تم الاجماع المركب بين النجس والمتنجس في
المنع كما يظهر من الجواهر فيتم بالنظر الى نقل اجماعه الثاني على الجواز في المتنجس الجواز عندنا في عين النجس ومن اجله يقع في نظرنا التنافي
بين اجماعيه والثاني صريح في جواز ادخال النجس العين لان الاجماع المركب بحكم التصريح لكن مقتضى اجماعه الاول حرمة ادخال نجاسة
العين الغير المتعدية انما هو بنحو الاطلاق الظاهر فينزل الظاهر على الصريح والمطلق على المقيد في كلامه من ارادة العين المتعدية
نجاستها في نقل اجماعه الاول فيصح في نظرنا نقل اجماعيه ومن الغريب ما في الجواهر من دعوى صراحة معقد اجماع السرائر في عدم الفرق
بين عين النجاسة والمتنجس مع ان تعبيره بالعينيات ولا مع قوله اخيرا فلو كان الى آخره صريح في انه فارق بينهما وان كان امعان النظر
في كلامه قاضيا بارادته من العينيات ما ثبتت له النجاسة والملاقية ومن الحكميات ما ثبت له دون ملاقيه وكون المتنجسات من القسم
الثاني لعدم دليل على ثبوت النجاسة بملاقاة كل ما لاقى جنبا نجسا برطوبة موهون نقلها على حرمة ادخال النجاسة مطلقا بمصير جمهور
متاخري المتاخرين الى خلافها خصوصا مع كون بعضهم ممن يقف دون شهرة الاصحاب فضلا عن نقل الاجماع فليس الا لفهمهم منها
عدم ارادة العموم واما آية المشركين التي هي عمدة دلائلهم كما يأتي فقد اجيب عنها بوجوه مدخولة والجواب الصحيح قسمان احدهما
ان المنهي عنه دخول المشرك فلا يدل على تحريم ادخال نجس آخر خصوصا اذا لم يكن من اعيان النجاسات وما ذكر من انه يتبوته يثبت
حرمة ادخال النجاسة مطلقا لعدم القول بالفصل بين نجاسة المشرك وغيره فيه ان هذا الاجماع على اطلاقه ممنوع كيف لا ومنع
المشرك من المساجد متفق عليه بين الاصحاب ومنع النجاسة الغير المتعدية كما تراه محل خلاف معروف نعم هو مسلم في صورة تلويث المسجد
بنجاسة المشرك فلا فرق في الحرمة بين التلويث بنجاسته او بنجاسة غيره وعلى هذا منزل عبارة من ادعاه كالشيخ في غنائمه في طي الاستدلال
على الحرمة ويشهد له انه مع ذلك اختار هو جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية وكذلك غيره وقد يتمسك لعدم الفرق المذكور باقتضاء
تعليل التحريم في الآية بانه نجس لا انه مدفوع بالفرق بين تعليل التحريم بالنجاسة ومجرد التفريع على ذكر انه نجس والواقع في الآية هو
الثاني دون الاول وبيان الفرق ان التعليل به ظاهر في تمامية العلة بخلاف مجرد التفريع لكفاية مطلق التوقف والمدخلية فيه و
ان لم يكن تمام العلة فلا ينافي مدخلية غيره هنا في التحريم من منافاة التعظيم وان لم يذكر خصوصا مع كون ما ذكر هو السبب لملازمة

لوجوده فان اثبات النجاسة للمشرك بقوله انما المشركون نجس هو السبب لمنافاة وجوده فى المسجد للتعظيم لانه بنجاسته ذاته يساوى
فى عرف المتشرعة وجود الكلب والخنزير وعذرة بمقدار جسمه فى المسجد فيصح تفريع تحريم الدخول على اثبات النجاسة لذاته من غير
ذكر منافاته للتعظيم وان كان لها ايضا مدخلية فى التحريم وبالجملة اذا فرع على اثبات نجاسة ملازم فى العرف لمنافاة التعظيم المفروغ
عن حرمتها بالادلة الاربعة تحريم دخول المسجد نا فيصلح ذلك دليلا الشرعى الحرمة الى نجاسة غير منافية بخلاف التصريح بتعليل
التحريم بانه نجس على حد قول الخمر حرام لاسكاره الظاهر او الصريح فى كون المعلل به تمام العلة وثانيها ان قوله انما المشركون نجس يثبت
به كون المشرك نجس العين خصوصا على ما قيل من انه بالفتح خصوص نجس العين ومع تفريع التحريم على كونه نجس عين لا يدل على حرمة
ادخال المتنجس بتمامه اختلافهما فى منافاة التعظيم الا ان يتم بدعوى عدم القول بالفصل كما يعطيه ما فى الجواهر من قوله لا اجد اثرا لاحتمال
الفرق فى سائر كلمات الاصحاب بين النجس والمتنجس ولعله لظهور انتقال حكم النجس الى ما ينجس به انتهى لكن ان اراد به دعوى الاجماع
المركب مكن منعها وانتقال حكم النجاسة الى ما ينجس به لا يقضى بانتقال وصف منافاة التعظيم ايضا لعدم الملازمة بينهما فى
الانتقال بالضرورة هذا مع ان الظاهر كون عدم قرب المسجد فى الاية كناية عن ارادة عدم دخوله الملازم فى العادة لمماسته لمشيه
على ارضه ونحن ملتزمون بحرمة مماسة نجس العين للمسجد كما تسمعه لكن لا يلزم منه حرمة غير المماس واما اية طهر بيتى فقد اجيب عنها
ايضا بوجوه مدخولة والجواب الصحيح ان التطهير هنا ان اريد منه المعنى الشرعى فهو مخصوص بالمتنجس وقد التزمنا وجوب تطهيره و
حرمة التنجيس بالتلويث اجماع وهو خارج عن المقصود بالاستدلال بالاية عليه فى هذا الموضع الثانى وان اريد المعنى اللغوى
فالظاهر ارادة ازالة الاصنام التى كانت فى البيت وقد يشهد له جعله للطائفين فان ازالة النجاسة من المسجد واجب بنفسها لا للغير
من الطائفين ونحوهم واما اية التعظيم فالجواب عنها انا ملتزمون بحرمة ادخال ما ينافى التعظيم ويهتك به الحرمة لكن نمنع ان يكون
ادخال مطلق النجاسة منافيا له هاتكا لحرمته ودعوى منافاته مطلقها عنه تعظيم شرعى لاحظ للعقل فيه كمنافاة الحدث بالاكبر
عنه انما نسلم مع الورود من الشرع والمنافى لها انما هو مطلقها او لوث مع كون الاجماع كافلا بتحريمه واما من غيره فان سلم المنافاة
نفى المماسة بل يقوى ثبوتها فيها الا انا نرى امساس الضريح والقبر المطهر بالعذرة اليابسة هتكا لحرمته فى عرف الشيعة قطعا و
الفرق بين الاعيان النجسة مجازفة وحكم ادخال النجس الخبيث والحدث اللاحق للمشاهد المشرفة انما يتهما من باب الالحاق بالمساجد
كما لا يخفى على الممارس بكلمات الاصحاب فلا معنى لثبوتها فى الفرع دون الاصل على ان الهتك العرفى انما هو لكون القبر مثلا معظما
فلا بد من كونه كذلك فى المسجد المفروغ عن كونه معظما لانه بيت الله لكن ثبوت الهتك بمماسة المتنجس اليابس غير ثابت حسبما سمعت
فيها انسان لاقت رطوبته بخسه فيبست وبالجملة الفرق بينهما واضح فان الاعيان النجسة فى نفسها محقرة خسيسة فى الانظار فيناسى الصاقها
بالمعظم شانه لحرمته بخلاف المتنجس فانه غير ملازم بل للحقارة من جهة محض التنجس قد يكون فى نفسه معظما كبدن الامام عليه السلام اذا تنجس
فانه لا ينقص شانه الان يدعى الاجماع المركب بين حرمة ادخال نجس العين والمتنجس وهو ان كان غير بعيد فى كلماتهم انه لم نجد فارقا
كذلك بين الاصحاب لكن لا يجسر بمجرد ذلك على دعوى الاجماع حيث ان التعبير فى كثر كلماتهم بنحو الاطلاق انما هو فى بيان حرمة
ادخال النجاسة فى الجملة لا كلية خصوصا مع وجدان الفرق بينهما فى الهاتكية للحرمة حسبما سمعت ولو صح دعوى الاجماع المركب
فى المقام من نحو لبطل احداث التفصيل بين المماس وغيره اذ لم يوجد قبل العلامة من منع ادخال غير المتعدى مع جوازه مع انه قد افتى به
فى الذكرى وغنائم القمى بل مال اليه كاشف الغطاء فى شرحه واذا جاز احداث ثالث بالتفصيل فيجوز ايضا رابع وخامس غايته عدم
القول به من قبل ومجرد ذلك غير ممنوع وكان الذى لا يفرق فى صورة المماسة بين نجس العين والمتنجس يأخذ حرمة المماس من دعوى
كونه المراد من المقاربة المنهية فى الاية وانه مناف للمجانبة المامور بها فى الرواية ضرورة عدم بقائهما على اطلاقهما لعدم امكان
التزام حرمة مطلق القرب ووجوب مطلق التباعد ودعوى خروج ما خرج موجب لتخصيص الاكثر بل ما عدا الواحد وترجيح البعض
لا معين له فلا ضابط لهما الا الملاصقة لكن فيه ان الاية والرواية ان سلمنا من الاجوبة المتقدمة فيصح القول بان المنافاة فيهما
العرف فلا يدور فى العرف مدار المماسة وعدم المماسة فليس استناد التفصيل بينهما الا الى الفرق بينهما فى الهتك فان مماسة
المعظم بعين النجس المحقرة ملازمة للهتك بحرمته ومع غير الملاصقة قد يكون الهتك وقد لا يكون فيدور الحرمة مدار حصول
الهتك ولا باس بجعل المدار على قصد الهتك وعدم القصد ولعل المراد بقوله فى الدرة فى الشطر الثانى لما مر ولا تعد

فى حكم ادخال النجاسة فى المسجد

فى الجفاف القسمان وارادة الجفاف مع عدم المرور القصد فيه اما بمعنى الانفصال فان الذى وان معه توسطا او بمعنى قصد الهتك
وعدمه لكنه معمم لمماسة نجس العين والمتنجس حسبما عرفت وربما عنى ما ذكرناه كاشف الغطاء بقوله فى شرحه وهل تلحق صورة المماسة
بلا تلويث بحال التلويث اشكال الى ان قال الا ان تنفيه التعظيم ربما سرت واما اية ثيابك فطهر فالاستدلال بها فى غاية السقوط
للقطع بعدم وجوب التطهير مطلقا بل لغايته وكون دخول المساجد منها لم يثبت فى شىء بالجمل مع ان الاية مفسرة بتقصير الثياب
واما خبر جنبوا مساجدكم النجاسة الذى هو عمدة دلائل اهل القول بعموم الحرمة لادخال مطلق النجاسة فاجيب عنه ايضا باجوبة مدخولة
والجواب الصحيح ان الاجتناب عن النجاسة منصرف الى ارادة التحذر عن اثره من التنجس به فلو تنزل الاجتناب عن النجاسات لم يجب بملاقاة
شىء منها بيبوسته وربما استدل لعموم الحرمة برواية العقيقة عن بيت كان حشا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا فقال اذا نظف واصلح
فلا باس تدل بالمفهوم على ثبوت الباس اذا لم ينظف ولا فرق بين النجاسة السابقة واللاحقة للمسجدية وفيه مع ان النظافة غير الطهارة
الشرعية فلعل المراد اخراج نفس العين وان بقى حكم النجاسة اختصاصها بصورة التلويث واضح وبرواية الحلبى ان طريقى الى المسجد فى
زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس على حذاء فيلصق برجلى من نداوته فقال اليس تمشى بعد ذلك فى ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس
ان الارض يطهر بعضها بعضا تدل على نفى الباس مع المشى فى الارض اليابسة فيدل ونفيه الباس وفيه ان غايتها الدلالة على ان المشى
فى الارض اليابسة علة لانتفاء الباس مطلقا يبست رجله ام لا وهو مستلزم لعدم انتفائه كذلك مع عدم المشى وهو يتحقق مع
ثبوت الباس فى الجملة وكاف فيه ثبوته فى صورة بقاء رطوبة الرجل التى هى صورة التلويث للمسجد وقريب منها قوله فى موثقة الحلبى ان
بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال ان الارض يطهر بعضها بعضا وفيه احتمال قول ان الارض يطهر لبيان ارتفاع الكراهة بالمشى
دون الحرمة ويحتمل هذا فيما تقدم من رواية الحلبى ايضا وبرواية العلا اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا
وفيه ان التقييد بالجلوس قرينة ارادة الطهارة الحدثية لان الخبثية لا تفرق بين المرور والجلوس ثم يؤيد جواز ادخال النجاسة الغير
المتعدية فى المسجد عدم خلو الجماعات والجمعات من صاحب السلس وذى دم الجروح والقروح ودم ما دون الدرهم لعدم الالتزام
بمنعهم من الجماعات قطعا ولا بسقوط الجمعة عنهم ومتى جاز فى النجاسة التى مع هؤلاء جاز فى غيرها لعدم القول بالفصل بين اعيان
النجاسات بل ربما استدل بها لذلك خصوصا بما ورد فى المستحاضة وفيه احتمال عفو خصوص النجاسة التى مع هؤلاء كما هو
عفو فى دخول الصلوة ولا يدل على العموم ودعوى عدم القول بالفصل بنحو الاجماع المانع من القول بالتفصيل بين هؤلاء وغيرهم
ممنوع بل فى بعض ما عدده من امثال ذلك وقع التصريح بالعفو عنه للمسجد كالصلوة ففى صحيحة ابن عمار ان كان الدم لا يثقب الكرسف
توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء واحد ولا ينافيه تسليم عدم القول بالفصل بين اعيان النجاسات من حيث هى وبعد
هذا كله لا ينبغى ترك الاحتياط بعدم ادخال مطلق النجاسة المسجد الحوجا غير المساجد فى هذا الحكم الضرايح المقدسة وعليه يعم الحكم
ضريح كل نبى او وصى نبى بل كل من ثبت له فى عرف المتشرعة المعظمية كضريح مولينا العباس بن على عليه السلام وقبور الصالحين من اولاد الائمة المعلوم
بل وقبور بعض اصحاب النبى المتازين كقبر سلمان الفارسى ولا باس بلحوق ما كان من قبور العلماء الراشدين بالغا حد المزار للشيعة
والتبرك به مثل قبر شيخنا المفيد ان لم يشمل مشهد الامام رواقه وقبر الكلينى والصدوق وشيخ الطائفة الطوسى ونحوهم ولا ريب
فى جرى الحكم فى المصحف المعظم وساير المصاحف الرباينة لثبوت معظميتها بتلك المرتبة بل الحكم فى المصحف اثبت منه فى المشهد ونحو
المصاحف المتقدمة مخصوص باحكامها مع تلاوتها دون احترامها ولا باس بلحوق بعض كتب الادعية المأثورة كالصحيفة السجادية والعلوية
ولا يبعد لحوق كتب احاديث ائمتنا المحضة لجمع الحديث الفقهية وان كانت مؤلفة لعلمائنا والغالب عليه نقل الاحاديث دون المطلب
الفقهى المحتوى على الحديث المرتبط به وان استقصاها مثل الحدائق ونحوه الابناء على لحوق الكتب الفقهية التى لاصحابنا وربما علل لحوق
المشاهد المشرفة بانها اولى من المساجد بالحكم نظرا الى ما ورد من انه لا يسجد الا وقد بنى على مكان فيه قطرة دم نبى او وصى نبى والى ما
ورد من ان الصلوة فى المشهد مما يشهد لذلك ما ورد فى منع الجنب وهو استدلال ضعيف لان هذا الحكم ثبوته فى المسجد ليس لتعظيمه
صرفه بل له جهة تعبدية كما فى ادخال غير الملوث اما مطلقا او خصوص غير المماس مطلقا او من الاعيان النجسة حسبما سمعت من الاقوال
ومع لم يكن منافيا للتعظيم عرفا بل كان تعظيما شرعيا احتاج الى قيام دليل مخصوص فى ذلك الاحترام حسبما اشرنا اليه وافاه منه فى
غير المنافى العرفى لم يتم فى المسجد فضلا عن تعميمه وان تم بدعوى الالتزام بعض الايات والروايات المتقدمة فمورد ها المسجد لا ريب

حول قبور ائمتنا اكثر ثوابا بمراتب من الصلوة صح

وعدم شمول لفظة لها حتی یحتج لاعتکاف فی المشاهد مثلا فالدلیل الشامل لجریان الحکم فیها مشارکتها للمساجد فی وجوب التعظیم
یتعبد بما علم منها فیحرم من صور ادخال النجاسة فیها ما ینقضه دلیل التعظیم وقد اشرنا الی انه هو ما یوجب هتک حرمتها
وهکذا فی کل ما ذکر من البقاع والمضاجع مما الذی یجب اجتنابه من اجزائها فهو نفس القبر والمصحف مطلقا وسایر اجزاء البقعة
والات الکتاب من الجلد والورق والهامش مادامت متصلة فالاحجار المبنیة یحرم تنجیسها دون ما انفصل منها وکذا الجلد مثلا لان
التعظیم ثابت للهیئة المجموعیة فما عن الدلائل من ثبوت الحکم للالات بعد انفصالها ایضا ضعیف الا تربة مولینا ابی عبد الله الحسین ع
فالحکم ثابت لها مع انفصالها من القبر الشریف ایضا بالاتفاق النص والفتوی لا نظر الی کونها جزءا من البقعة المعظمة لیذهب منها
بالانفصال بل لان التربة الحسینیة بنفسها من الشعائر المعظمة المذهبیة فیجب تعظیمها وابعادها من النجاسات ولا ینبغی التامل فی ذلک
انما التامل فی تشخیص التربة التی موضوع الحکم فاعلم ان للتربة الحسینیة حکمین احدهما جواز التناول للاستشفاء وموضوعه فی الاخبار
مختلف وفی اکثرها اضافتها الی القبر القاضیة بانها الماخوذة من القبر الشریف وعلیه فی لحوق القریب منه جدا علی وجه یلحق به عرفا
وجه وفی بعضها من القبر الی سبعین ذراعا کما فی خبر سلیمان السراج او باعا کما فی الخبر وفی بعضها الی میل کما فی خبر ابی الصباح وفی بعضها
الی اربعة امیال کما فی خبر الثمالی وفی بعضها الی عشرة امیال کما فی خبر الجمال وفی بعضها الی فرسخ کما رواه علی بن طاوس وفی بعضها الی
اربعة فراسخ کما ذکر روایتها فی المسالک والروضة وفی ثانیهما وروی الی ثمانیة فراسخ وربما اعتبر بعض فی تناولها اخذها بالدعاء
اما مطلقا او الماثور لکنه ضعیف بل هو کالختم علیها وغیر ذلک من الاداب وشرط الکمال واما اختلاف الحد فالاحتیاط فیه للاکل
القصر علی الاخذ من القبر وما حوله القریب منه اقتصارا فی الخروج عن حرمة الطین علی المتیقن مع وقوع الاضافة الی القبر فی اکثر الاخبار مع عدم
بعد الجمع بالحمل علی اختلاف مراتب الفضل والتفاوت فی سرعة التاثیر وبطوءه وان الافضل هو الاقرب فالاقرب الی اربعة امیال واسقاط
ما تضمن الزائد علیها لندرة العامل او عدمه وثانیهما وجوب الاحترام بحرمة تنجیسها وهذا مخصوص بالماخوذ من القبر وما یتبعه مما
حوله القریب لیس کلما جاز تناوله حرم تنجیسه لعدم دلالة النص علی ازید من جواز التناول للاستشفاء ولا ملازمة له مع حرمة التنجیس
نعم الماخوذ من غیر القبر اذا اخذ بقصد الاستشفاء خصوصا مع الدعاء والختم فلا یبعد ثبوت الاحترام المذکور له من هذه الجهة مع
احتمال ما تسمعه وربما من فهم ثبوت الاحترام من نفس تجویز الاستشفاء وعلیه فکذلک ما عمل منه هیئة الات العبادة مما یسجد علیه
او یسبح به او هیئته مما یتبرک به ونحو ذلک بل ربما احتمل ذلک فیما عمل من غیر طین کربلا ایضا واما ثبوت الاحترام المذکور لمجرد وضع
الماخوذ من طین کربلا من خارج الحد المخصوص المعین علی القبر الشریف کما صرح به فی التنقیح والروضة والمهذب ونهایة المرام والریاض
فممنوع لما لم یوضع وضعا یعد فی العرف تراب القبر کان ینضم الیه ویبقی کذلک زمانا معتدا به اذ لا دلیل علی ثبوته بمجرد الوضع خصوصا
ما صرح به بعض هؤلاء من کفایة وضعه علی الصندوق المبارک او تعلیقه علی الشباک الشریف وما علل به فی الریاض من انه لو لا کفایة
ذلک لامتنع الاخذ من القبر علی مر الدهور لنفاده وانتفاء موضوع الاستشفاء والتبرک بالتربة الحسینیة مع تعلق الغرض بهما
قطعا ممنوع بانه فی بدو الامر موضوع الخطاب بما هو الموجود وبعده یتدارک الماخوذ منه بالوضع من الخارج بمکانه ولا یلزم ازید
من هذا وعن نهایة الصیمری انه اذا اخذه من خارج الضریح بالدعاء المرسوم والختم علیه ثبت له الاحترام المذکور من حرمة التنجیس وکذا عن
المهذب فی الروضة ولعل مرادهم بالماخوذ من الخارج بعنوان الاستشفاء بقرینة الدعاء المرسوم والختم علیه ح هو الذی لم یستعمل
او مرادهم الملازمة المشار الیها مع دعوی ناطة بجواز الاستشفاء بالاخذ مع الدعاء والختم ولو من خارج الضریح وبالجملة احترام
التربة الحسینیة قسمان ذاتی وهو مخصوص بالماخوذ من القبر وما حوله العرفی علی وجه یقال انه تربته وقصدی هو الماخوذ مما
یصدق علیه تربة کربلا عرفا بقصد الاستشفاء او مطلق التبرک والمعمول منها بهیئة الات العبادات وربما ظهر من بعضهم ثبوت
الاحترام الذاتی لمطلق تربة کربلا فلا یجوز تنجیس الکیزان والاباریق المعمولة من طینها فی خارجها ولا استعمالها المنافی لاحترامها
مثل التطهیر الاستنجاء واما من کان فی کربلا فلا یحرم الحرج وحکی فی الجواهر عن الاستاد الاکبر النهی عنه واحتمل ارادة عدم الحرمة
قائلا لو کان مراده الحرمة فممنوع لکن فی شرح البغیة فی باب الاستنجاء قال لا یبعد التحریم فی مطلق طین کربلا لمن کان خارجا عنها
لا فیها ومراده تحریم التنجیس الاستنجاء وعلی کل حال لا اعرف منشاء لهذا العموم الا ما یعطیه بعض اخبار الاستشفاء من جواز
التناول للاستشفاء من مطلق طین کربلا وقد عرفت الماخوذ للاستشفاء ولو من البعید غیر بعید احترامه لکنه بعد الاخذ کذلک دون

ما قبل الاخذ الان یدعی ان شرع الاستشفاء به هو بنفسه شاهد ثبوت مرتبة الاحترام له وهی قاضیة بحرمة التنجیس لمنافاته التعظیم
فی امثال المقام وهو الاحتمال الذی وعدنا ابانه وارجعنا الیه ما حکینا عن الصیمری والمهذب والروضة والانصاف کون مرتبة
رتبة الاستشفاء مظنة لهذه المرتبة من الاحترام فی نظر الشارع بل تقتضیها فی متفاهم العرف به بینه مع الایراد السابق من عدم دلالة
نص الاستشفاء علی ازید من جواز التناول لکن مع ذلک کله مجال المنع وسیع ثم انه حیثما قلنا بحرمة النجاسة فیما ینافی تعظیمه وجب فورا
رفعها علی الکفایة بلا خلاف فی کل من الفوریة والکفایة بل مصرح بالاجماع علیهما وتوقف صاحب المدارك فی فوریته ان کان
بزعم اخذها من الامر فیتنکر کونه للفور ففیه انه ماخوذ من رجوع المامور به الی دفع الهتک ومعلوم انه عدم الرضا بوجوده انا ما الا به
الفوریة وهذا لا مجال للتامل فیه واما الکفایة فکذلك لمورد الاتفاق بل مصرح بالاجماع علیها ومراد الشهید الموجب فی الذکری
ازالته علی مدخل النجاسة عینا لعله الاضافة لا الحصر فی العینیة اذ لا منافاة بین الوجوب علی المکلفین کفایة وعلیه عینا ولعل الی الکفایة مع
وجه التعیین علیه وجوب تدارك المعصیة علی عاصیها ان کان له تدارك فتوقف صاحب المدارك فی الکفائیة ایضا فی غیر محله ان
کان یمنع الوجوب علی غیره لان مع قطع النظر عن الاجماع علی خلافه تضییقه السقوط اذا مات او جن ومقطوع بخلافه الا ان یعتبر
علیه ما دام مکلفا ولا دلیل علیه الا توهم کونه تدارك المعصیة وقد عرفت عدم نفیه الوجوب الکفائی علی الغیر الذی مقتضی خطاب
جنبوا فهذا الخطاب دلیل الوجوب الکفائی لتوجهه الی جمیع المکلفین ولا یجب اجتماعهم علی العمل تعیینا قطعا والعمل غیر قابل للتکریر
فلابد من السقوط بفعل البعض وهو الکفایة مع انه فیما کان هتك الحرمة عرفا الغرض متعلق بانتفائه من الخارج کیفما کان من غیر
غرض بخصوص المباشر وهو معنی الکفایة والی ان تعیینه علی مدخل النجاسة دون غیره قاض بعدم وجوب الازالة لو مات او جن
وهو مقطوع بخلافه الا ان یعتبر علیه ما دام مکلفا ولا دلیل علیه الا توهم انه تدارك معصیته وقد عرفت انه غیر ناف للوجوب
الکفائی علی الغیر الذی هو مقتضی خطاب جنبوا الحکم الرابع ویتبین فیه کیفیة التطهیر المعتبرة شرعا فیما یکون التطهیر غسلا بالماء
فاعلم انه یغسل الثیاب بالماء وکذا البدن من نجاسة البول ویجب ان یکون مرتین الا من نجاسة بول الصبی الغیر المتغذی بالطعام
فانه یکفی فی التغسیل منه صب الماء علیه وان لم یتحقق به الغسل بل النضح ومقتضی تقیید المرتین بالبول عدم وجوبهما فی غیر نجاسة
البول من النجاسات ولعل المراد من قوله ویکفی ازالة عین النجاسة التی هی شاملة للاجزاء الصغار وان بقی اللون ای فی غیر البول
لان البول غالبا لا لون له یبقی بعد ذهاب العین فالمعنی یغسل من البول غیر بول الصبی مرتین ویکفی غسل یزیل عین النجاسة دون
اللون فی غیر البول من دون تعیین المرتین وعلی کل حال هذه العبارة متضمنة لاحکام عدیدة ما بین تصریح بها وتلویح ومع ذلك
هنا امور لم ینبه المصنف علیها فینبغی التنبیه علیها منها وجوب الغسل من بول غیر الصبی مرتین وهذا الحکم اجمالا ورد به الاخبار
المستفیضة من صحاح ابن ابی یعفور ومسلم عن احدهما وابی العلاء وابی اسحاق النحوی ومحمد بن مسلم ایضا عن ابی عبد الله ع وخبر
المستطرفات عن البزنطی وخبر الدعائم عن علی ع وعن ابی عبد الله ع والرضوی فی اکثرها عن البول یصیب الثوب قال اغسله
مرتین وفی بعضها عنه یصیب الجسد ایضا قال اغسله مرتین وفی صحیحة الحسین بن ابی العلاء بعد الامر بالصب علیه مرتین التعلیل
بقوله فانه ماء وکذلك روایة البزنطی وفی بعض نسخ صحیحة الحسین بعد قوله مرتین الاولی للازالة والثانیة للانقاء وفی صحیحة
ابن مسلم عن الصادق ع فی الثوب اغسله فی المرکن مرتین فان غسلته فی ماء جار فمرة واحدة وفی الرضوی فاغسله من ماء جار مرة
ومن ماء راکد مرتین وهذه الاخبار معتضدة بالشهرة المستفیضة والاجماع المستظهر من المعتبر حیث نسبه فیه الی علمائنا ومن
المنتهی حیث قال علیه علماؤنا کافة وعن جماعة نفی الخلاف فیه وعن جماعة تعمیم المرة فی البول کسائر النجاسات ونسب الی المبسوط العبارة
لا دلالة فیها واضح وکذا الی المنتهی وفیه تامل نعم هو قضیة اطلاق جماعة او جبوا غسل النجاسة اما مطلقا او حتی تزول العین
ولم یخصصوا البول بحکم وهو فی اکثر کتب القدماء ومرب فی المنتهی المساواة بین التطهیر من البول وغیره کما هو ظاهر القواعد
فی البیان لا یجب التعدد الا فی اناء الولوغ واستحب التثنیة والتثلیث فی غیرها نفیه التعدد من الاناء وفی الغنیة اما الطهارة من
النجس فهی ازالة النجاسة من البدن والثیاب بما یبین انها تزول بالشرع به یعنی بالماء ونحوه وفی السرائر کما فی جمل السید والشیخ وطاهر
ونهایته والانتصار اطلاق الغسل کما اشرنا الیه ما هو فی اکثر کتب المتقدمین من اطلاق غسل النجاسة والاقوی المشهور
للنسبة المستفیضة المعتضدة بعد الاصل بالشهرة والاجماع المحکی وبه یقید ما استند الیه لکفایة المرة مطلقا من بعض اطلاقات فی مکانه

النجاسات وفي خصوص البول من نحو قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وفي بعض اخبار الاستنجاء مع امكان اختصاص الاخير
بحكم كفاية المرة اما بمثل ما على الحشفة او مطلقا كما سبق في محله فاتضح ضعف الاستناد لكفاية المرة في البول الى تلك المطلقات
مع حمل نصوص المرتين على الاستحباب اذ هو يجوز والتقييد خير منه او حمل قال اغسله مرتين على ارادة القول مرتين اغسله اذ هو مع
انه خلاف الظاهر وقاعدة رجوع القيد الى الاخير لا يتأتى في بعض اخبارها كقوله اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة
وسيظهر لك حال التفصيلات الباقية في طي ما يأتي فلا ينبغي التأمل في تعيين المرتين في البول في غير الاستنجاء انما التأمل في بعض
امور منها ان حكم المرتين للبول جار في جميع ما ينفعل به وفي بعض العبارات الاقتصار على اصابة الثوب والجسد كما في الشرايع
والمعتبر وغيرهما وفي بعضها اطلاق المنفعل به كما في الذكرى والدروس والموجز ولعل المقتصر على الثوب لم يرد الاقتصار كما يعطيه
استدلال بعض من اقتصر عليه بالحديث الذي فيه الجسد كالمنتهى وتفريع بعض اخر بعد ذكر الثوب انه حكم كلما ينفعل به كما في التذكرة
نعم عن المعالم حكاية التفصيل بين الثوب فمرتان والبدن وغيره فكفاية المرة عن بعض الاصحاب مستظهرا من المعتبر اختياره وظاهره
هو ايضا اختياره وكذلك المدارك بل ظهور الميل الى اختصاص المرتين بالثوب لتضعيفه ما يدل على المرتين في الجسد الا انه
عموم الحكم لهما ونجاسة اغلب الاشياء انما هو بنحو ذلك من السؤال عن اصابة الثوب والبدن ولم يدع اختصاص تنجسها للثوب
او البدن ويدل هنا ذكرهما معا في رواية الحسين بن ابي العلا وقد وثقه صاحب البشرى وروى عنه صفوان وابن ابي عمير
من اصحاب الاجماع فهي بحكم الصحيح ورواية ابي اسحاق النحوي والظاهر انه الصحيح لانه ثعلبة بن ميمون وعن الخلاصة توثيقه وكذا عن نصر
بن عيسى فهو ايضا صحيح وكذلك في الرضوي بل في رواية البزنطي الاقتصار على ذكر اصابة الجسد ضعف السند مع عدم وجوده
في غير الرضوي منجبر بالشهرة العظيمة مضافا الى عدم القول بالفصل بين الثوب والجسد واقتضاء التعليل بانه ماء وقوله الاولى
للازالة والثانية للانقاء عموم الحكم لكل ما اصابه مع دعوى كاشف الغطاء في شرحه عدم القائل بالفرق ايضا بين الثوب والجسد
وغيرهما ما عدا الاواني فلا ينبغي التأمل في عموم الحكم لكل ما ينفعل به وان دعوى الاختصاص المذكور من الخرافات التي لا ينبغي
ان يصغى اليها اذ السؤال عن البول يصيب الثوب والجسد بعينه موجود في الاخبار المثبتة لاصل نجاسة البول فلم لم يتوهم منها
ومن نحو قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل اختصاص التنجس بالبول بالثوب بل ثبوت نجاسة اغلب النجاسات كما اشرنا اليه
انما هو بنحو ذلك من السؤال عن اصابة الثوب والبدن ولم يدع اختصاص تنجسها للثوب والبدن فان قيل المقتصر على الثوب و
البدن هنا للاقتصار فيما يخالف عموم مسمى الغسل في ساير النجاسات على مورد النص كما يوجد في كلمات بعضهم قلنا الوارد من الثوب
والبدن في اخبار اصل نجاسة البول ايضا مخالف لاصل طهارة الاشياء وعمومها وان قيل تنجس الشيء بهذا دون ذاك غير معهود فلذا
يفهم العموم قلنا الغسل بالماء يطهر هذا الجسم من النجاسة دون ذاك ايضا غير معهود مع ان هذا الكلام من اصله ساقط لتعبدية
الاحكام وبالجملة لا ريب في ظهور الاخبار في كون الخصوصية لنجاسة البول لا للمتنجس به ومنها ان ما يجب فيه المرتان هو مطلق بول
ما لا يؤكل لحمه لاطلاقه في اخبار المرتين مع اقتضاء التعليلين العموم ايضا ودعوى انصرافها في الاخبار الى بول الادمي ضعيفة
اذ لو سلم التشكيك فهو من التشكيكات البدوية ولذا لم يدع الانصراف اليه في اخبار اصل النجاسة في لفظ البول هناك الذي مثل
هذه وان كان هناك وقع من جملتها ايضا عموم ابوال ما لا يؤكل لحمه وكذا في كلام الاصحاب لانهم بعد ذكر البول من النجاسات قالوا
حكم البول الغسل منه مرتين فالمراد من البول في حكم المرتين هو البول المعدود من العشرة وهو ابوال ما لا يؤكل واما اطلاقه بالنسبة
الى بول الكافر فلا وجه لدعوى انصرافه الى بول المسلم البشر مع ان حيثية النجاسة الكفرية ان لم تكن موجبة للاولوية بالتعدد
فلا توجب المرة قطعا لوجود سبب الحكم الاقوى من التعدد مضافا الى اقتضاء التعليلين ايضا بالعموم منها ان وجوب المرتين
عام لما اذا جف البول بعد الاصابة ام كان باقيا وهو المشهور عند الموجبين للمرتين وقال في الذخيرة ان المصنف اكتفى في جملة من
كتبه بالمرة مع الجفاف تلك هو كذلك لكن مع اختلاف في التصريح به والظهور ومن الصريح عبارته في قواعده قال واما الحكمية
كالبول اليابس في الثوب فيكفي غسله مرة وفي بعض كتبه التصريح بالمرتين في البول الجاف كالتذكرة فانه بعد ان حكم بوجوب
ازالة العين والاثر في النجاسة العينية قال واما الحكمية وهي التي لا تدرك بالحواس كالبول اذا جف على الثوب فيجب غسلها ثم قال
ولا يكفي الصب بل لا بد من الغسل مرتين انتهى مع ان هذا من الغريب قول كاشف الغطاء في شرحه لعل الذي يفهم من مجموع كتبه

الا انه نص على اصابته البدن كما في التذكرة والمنتهى والتحرير وفي بعضها صح

عدم الفرق في البول بين الجاف وغيره وانما يفرق في غيره وعلى كل حال الفرق بين الجفاف وغيره مبني على ان الزيادة على المرة في البول
او مطلق النجاسة لازالة العين وحقيقة التطهير من النجاسة حاصلة بالمرة جمعا بين مطلقات الغسل من النجاسة بل من خصوص
البول كما في بعض اخبار الاستنجاء مع اخبار المرتين وعليه لا فرق في جفاف البول وغيره ولذا عمم كفاية المرة في القواعد والتذكرة لكل
حكمية ويستند له ايضا برواية حسين بن ابي العلا في نسخة المعتبر والذكرى ففيها بعد قوله وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله
مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء وهي رواية عدها بعض من الحسان لعدم التصريح بوثاقة الحسين لكن قيل في البشرى
شهادة بوثاقته مع ان الراوي عنه صفوان وابن ابي عمير ولا يروون الا عن الثقات وعن النجاشي ان حسين وجه اخوانه وظاهره
وجاهة المقبولية ومن جملة اخوته عبد الحميد الثقة وفي الفهرست ان لحسين هذا كتابا يعد في الاصول وهذه المذكورات كافية
في ثبوت الظاهر صحة الرواية لكن صرح جماعة بان الزيادة المذكورة غير موجودة في الكتب المعتبرة بل في المعالم اني احسبها من كلام
المعتبر فتوهمها بعض من الخبر قيل ويؤيده عدم وجودها فيما اورده المنتهى مع شدة حاجته الى هذه الزيادة للاكتفاء فيه بالمرة للنجاسة
الغير المشاهدة لكن جعلها من كلام المعتبر مع كونها وسط الحديث لان بعدها وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء
قليلا ثم يعصره بعيد في الغاية نعم عدم وجودها في الكتب المعتبرة موهن تلك بل الزيادة مخالفة للاعتبار القطعي من عدم تاثير
للغسل بالماء بالنسبة الى العين لعدم امكان تاثيره في العين من حيثية التطهير لها واما من حيثية ازالتها فهو مساو مع الغسل بالماء
بالمضاف وغيره لان المقصود ارتفاعها الحاصل بكلما يزيلها فالغرض من الغسل بالماء تاثيره بالنسبة الى حكم النجاسة الحكمية وازالة
العين انما تراد لعدم امكان ارتفاع الحكمية مع وجودها ولذا لو كانت العين يابسة ولم توجب الحكمية لم يحتج الى الماء اصلا بل يكفي
نفضها عن المحل ومع ذلك شاهد للجمع بين المطلقات واخبار المرتين بحمل احدى المرتين للازالة حتى تكفي المرة مع الجفاف والجمع بالتقييد
غير محتاج الى الشاهد فهو متعين ولذا كان الاقوى اطلاق وجوب المرتين للبول نظرا الى اطلاق هذه المستفيضة التي وقع بها تقييد ما
اطلق الغسل في النجاسة او البول منها ان في عدم وجوب المرتين للبول الذي على الحشفة ووجوبهما ترددا وهو المسئلة الماضية في الاستنجاء
هل يكفي الصب عليه مرة بمثل ما على الحشفة ام لا بد من صب المثلين مرتين فعلى القول هناك بلزوم المرتين يعم الحكم ولا فرق بين
المقامين وعلى القول الاخر يختص حكم المرتين بغير البول الذي يصيب الحشفة ولا منافاة لتصريح ما ورد من خبر نشيط بن صالح
بمثلي ما على الحشفة بالمصيب للحشفة وظهور ما في جملة من هذه المستفيضة المتضمنة للبول يصيب الجسد فيما يلاقي الجسد بول
من خارج الجسد لا من نفسه كالذي يصيب الحشفة فيعمل بكل من النصين في مورده الظاهر منه ولا استبعاد في تخفيف الحكم
في الاستنجاء من جهة تكرر وقوعه المستاهل تخفيفا نظرا الى سماحة الشريعة وبنحو هذا يجمع القول بالمرتين هنا مع القول بالمرة
هناك ومع القول بالمرتين فيه بناء على اختلاف الفهم من قوله في رواية نشيط بمثلي ما على الحشفة في انه تنبيه على لزوم المرتين بدعوى
تحقق مسمى الغسل بالمثل فايجاب المثلين لايجاب المرتين فيوافق هذه المستفيضة او انه تنبيه على ما يلزم من كمية الماء في غسل
ما على الحشفة لعدم تاثير المثل فيوافق مطلقات غسل النجاسة وبعض ما ورد في خصوص الاستنجاء ايضا وقد سبق الكلام
فيه في باب الاستنجاء ومنها ان وجوب المرتين مخصوص بما يغسل من البول او يعم ما يكفي الصب عليه كبول الصبي الغير المتغذي وجهان
بل قولان ولعل الاول ظاهر الاكثر بل غير الشاذ لتقسيمهم البول الى ما يجب فيه الغسل وما يكفي فيه الصب عليه ثم ذكرهم التعدد
في الغسل فاوجبوا الغسل مرتين ومما يستظهر به دعوى الاجماع عليه من عبارات اظهرها ما في شرح المفاتيح حيث قال اما اجزاء الصب في
بول الصبي قبل الاكل من دون حاجة الى التعدد ولا العصر فيدل عليه مضافا الى اصالة البراءة والاجماع المنقول عن الشيخ في
الخلاف ما رواه اصحابنا ومنها عبارة اللوامع حيث قال التعدد كالغسل غير معتبر في بول الصبي لكفاية الصب فيه بالاصل والاجماع
المحقق والمحكي عن جماعة وقول الصادق ع ومنها عبارة المعتبر حيث قال بول الصبي لا يجب غسله ويكفي صب الماء عليه مرة في الثوب
وغيره وبه قال الشافعي واحمد وقال ابو حنيفة كغيره بناء على ظهور حكايته موافقة الشافعي واحمد في ان المسالة اصحابنا عليه وقد
يعطيه ايضا عبارة المتن بارسال استثناء بول الصبي ارسال المسلمات ولكن امعان النظر في هذه العبارات يعطي ان مرادهم الاجماع
على مجرد كفاية الصب عدم الحاجة الى الغسل وان كفاية المرة استنباط منهم من الاجتزاء بالصب في الاخبار لان اظهرها كما عرفت ما
عن شارح المفاتيح عن الخلاف ويصرف ظهوره حكايته عن الخلاف هو دعوى الاجماع على اصل كفاية الصب من غير تعرض للمرة كما

مع ان الذي في الخلاف صح

يصرف ظهورها فى اللوامع الاستدلال على ما هو معقد اجماعه بقول الصادق عم والمروى عنه اصل كفاية الصب دون المرة وما فى المعتبر
فى ظهور الاجماع منه قصور فضلا عن كونه على المرة وعلى كل حال صرح فى كشف الغطاء باعتبار التعدد فى بول الصبى لاطلاق ما دل
على اعتبار التعدد مع ظهور الادلة فى امتياز بول الصبى عن بول غيره بكفاية الصب دون الغسل وفى الجواهر بعد نقله عنه قال انه ضعيف
جدا كسنده مع انى لم اعثر على موافق له صريحا انتهى اما عدم الموافق الصريح لم نكاد وبساعده التتبع ومن اجله يضعف القول
به ايضا لكن ضعف مستنده لعله ليس كذلك بل هو قوى لان اطلاق البول فى اخبار الغسل مرتين فانه شامل لبول الصبى ومقابلته
بالصب فى ذيل تلك الاخبار او بذكر كفاية الصب فيه فى نص اخر غايته اخراج بول الصبى من تحت اطلاقه واستيازه فى الغسل والصب
واما فى التعدد فهو باق على الشمول له واما دعوى عدم انصرافه الى بول الرضيع كما وجدتها فى بعض الكتب ففى غير محلها لانه ان كان
تشكيك فهو من التشكيكات البدوية لا عبرة به كيف لا ولو تم لانصرف الى غير بول الرضيع لا خصوص الذكر ولا خصوص غير المتغذى
قطعا ولا يعارض هذا الاطلاق اطلاق الامر بالصب كما ادعاه فى الجواهر لسوقه فى بيان عدم الحاجة الى الغسل كما هو نحو قوله فى صحيحة
الحلبى بول الصبى يصب عليه فان كان اكل فاغسله غسلا ثم لا ظهور فى كون الصب لاجل الخفة فى نجاسته فى ارادة عدم التعدد لكفاية
خفة الاجزاء به دون الصب كما انه لازم به عدم الانفصال وعدم التعدد حتى يدل على عدمه وعدم الفائدة فى التعدد
خصوصا بناء على كون احدهما للازالة مع عدم الانفصال مجردا استبعاد لا يصلح مقيدا لاطلاق البول فى نصوص المرتين واجود
ما يمكن المعارضة به ما ذكره من ظهور بعض الادلة على الاكتفاء بالصب من فعل النبوى ص وغيره فى عدم التعدد لكن ظهوره ناش من حكاية
فعل النبوى انه صب عليه وفى روايه الماء وظهوره فى انه صب مرة ان تم فليس هو من ظهور اطلاق لفظ البول هذا مضافا الى ان الشيخ
فى الخلاف ورد رواية الصب مرتين فى البول وقال الجمع بينها وبين رواية غسله مرتين بحمل الاولى على بول الرضيع والثانية على غيره
وح المرتان فى بول الرضيع منصوص نعم ما اشرنا اليه ولا من تقسيم البول الى ما يغسل وما يصب عليه ذكرهم المرتين فيما يغسل
دون ما يصب عليه مع تصريح كل من تعرض لحكم المرة والمرتين فى بول الرضيع بكفاية الصب عليه مرة وعدم العثور على مصرح فيه
بالمرتين غير كاشف الغطاء مودن بينائهم جميعا على كفاية المرة فيه وينبغى لو توقف وتن متسالمهم لكونه مظنة الوقوف على ما لم
نقف عليه والوصول الى بعض قرائن من الاخبار لم تصل الينا مع ان فى رواية ابن ابى العلا سألته عن البول يصيب الجسد قال صب
عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسألته عن الصبى يبول على الثوب قال يصب
عليه الماء قليلا ثم يعصره ظهورا معتدا به فى ذلك من حيثية المقابلة والتصريح فى الاولين بالمرتين مرتين دون الثالثة مضافا
الى انه لو كان المراد فيها ايضا المرتين لساوت الاولى من بول الكبير بالصب عليه مرتين مع وجود الفرق بينهما قطعا الا ان
يدفع بان فى الثالثة ساكت عن حيثية المرة والمرتين ولا باس بنهوضه منضما الى ظهور فعل النبوى ص المشار اليه مع الاعتضاد بظهور
فتاوى الاصحاب مقيدا لاطلاق البول فى هذه المستفيضة الواردة بالمرتين والله اعلم ويتعلق بالصب المطهر هنا امور ينبغى
التنبيه عليها منها انه يلزم استيعاب الماء تمام المحل فاذا بقى جزء بقى على النجاسة بناء على المعروف من مذهب الاصحاب فى بول الصبى
من نجاسته كما هو لامتناع الطهر بغير ملاقاة المطهر اصلا وهو مورد اتفاق وما عن التذكرة من وجود قول بكفاية الرش الموهم
للمخالفة لتقطع اجزاء الماء فى الرش المستلزم لعدم استيعاب المحل فيه ما يدل على ارادة اجزاء عنوانه وان لم يكن عنوان الصب لا
اجزاء الرش وان لم يستوعب لتقطع اجزاءه المحل والاستيعاب اللازم جار بالنسبة الى ظاهر المحل وباطنه فاذا استوعب الظاهر
دون جزء من الباطن بقى ايضا على النجاسة فهو كبول غير الصبى فى الحشايا ونحوها ولا يخفى ان لزوم الاستيعاب مع ما اشير اليه
مدلول عليه من التعبير فى النص بالصب عليه اى على البول الظاهر فى جميعه لا من نفس لفظ الصب كما فى اللوامع قائلا فلا يصدق
بورود الماء على البعض وربما يؤول بارادة ان الصب على الشىء لا يصدق بوروده على بعضه ومع ذلك ففى عبارة بعض المعاصرين
ان الاقوى اعتبار اصابة الماء لجميع المحل ثم قال وهل يعتبر نفوذ الماء فى اعماق الثوب ونحوه مما يرسب فيه النجاسة ام يكفى الرش على الظاهر
وان علمنا عدم الوصول الى الاعماق وجوه احوطها اعتبار العلم بالنفوذ ووصول الماء الظاهر الى الاعماق واقربها كفاية الوصول
الى الظاهر مطلقا عملا بظاهر الاخبار وهو كالتصريح بالفرق بين استيعاب الظاهر فيجب والباطن فلا يجب ولا ينبغى الاصغاء اليه لما
عرفت ومنها انه لا يكفى الرش لما اشير اليه من تقطع اجزائه فلا يستوعب المحل وفى التذكرة حكى كفايته قولا لكن ابتعه بقوله فيجب

فى لزوم استيعاب الماء تمام المحل فى بول الصبى

فيه التعميم فلا يكفى اصابة الرش بعض محل النجاسة واذا رش بحيث استوعب المحل فلربما يتراءى الاجزاء لمساواته الصب فى اصابة المحل لكن
ياتى الاشكال من جهة التفاوت معه فى قاهرية الماء ولو لانفصال اجزائه فى الصب والحكم معلق على الصب فيستصحب النجاسة ومنه
ينقدح ما فى الجواهر من انه لا يكفى بالرش المساوى للصب فى الاستيعاب والغلبة والقاهرية ونحوها مما له مدخلية فى التطهير ضرورة
عدم المساواة معه فى انفصال الاجزاء وفيه قوة لا اصل فى المتقطع والمنصوص هو الاول فيستصحب النجاسة مع عدمه ثم قال وتبادر
ارادة عدم لزوم العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب غيرها من الامر بالصب فى مقابل الغسل يدفع احتمال توقف التطهير
على خصوصية الصب فلا يبعد كفاية الرش المساوى له فى الاستيعاب والقاهرية وفيه مع عدم مدخلية الغسل بالماء فى ازالة العين كما
سمعته فى تضعيفه بل خبر حسين بن ابى العلا منع تبادر ما ذكره خاصة من المقابلة بل فى الغسل من الخواص غير ما ذكره ايضا من القوة
اللازمة لتواصل الاجزاء والجرى وانفصال ماء الغسل وان لم يؤخذ الاخير فى حقيقته لكن يفهم بقرينة المقابلة فى نصوص المقام
فكيف يخص المقابلة بتبادر ما ذكره مع انه بعد خواصه من النظر واغرب من ذلك عدوله اخيرا الى منع اجزاء الرش المساوى
للصب فيما ذكر من جهة عدم تسميته غسلا قائلا فانا وان اكتفينا بالصب فى بول الصبى لكن لا بد من تحقق مسمى الغسل فلا يكتفى بمجرد
استيعاب المطهر للمطهر من دون جريان ونحوه المعتبر عرفا فى مفهوم الغسل والوضوء والاغتسال لاستصحاب حكم النجاسة مع الامر
بغسل النجاسات فى الروايات والجمع بينهما يقتضى بوجوب الغسل لكن بمجرد الصب لا الغسل المعتبر فى باقى ازالة النجاسات المحتاج
الى العلاج والاحتيال فى ازالة اعيانها الى اخر كلامه وحاصله وجوب الغسل للامر بغسل النجاسات وبول الصبى منها وانما عبر فى نصوص
بالصب لبيان مجرد عدم وجوب المعالجة فى الاحتيال لازالة عينه كما فى سائر النجاسات بدعوى التبادر وفيه كما تقدم وفيه ما يقضى
بالعجب لعدم مجال الانكار بناء الاصحاب على كفاية الصب لخبر الصادق معه الغسل فى التطهير من بول الرضيع بل ولا انكار ظهور المقابلة
التى فى النصوص فى ارادة عدم وجوب خصوص الغسل ودعوى تبادر كون المقابلة لارادة عدم الحاجة الى المعالجة فى ازالة عينه بمعونة
الماء قد عرفت كونها فى حيز المنع جدا مؤيدا بانه لا عين فى النجاسة الحكمية الباقية فى المحل مع ان عدم الحاجة الى الاحتيال المذكور
غير مخصوص فى العادة ببول الرضيع فانه مطلقا ماء يزول مع الماء وبالجملة عدم الحاجة الى الغسل فى بول الرضيع مما طفحت به عباراتهم
وفتاويهم فلا ينبغى التامل فيها منها ان انفصال الماء المصبوب هنا غير واجب وان قلنا بوجوبه فيما يجب غسله صرح به فى حاشية
المدقق قال لا يعتبر فى الصب الانفصال والجريان ونحوه فى المسالك وحاشية الشرايع بل نسبه فى المدارك الى قطع الاصحاب ويدل
عليه التعليق فى النصوص على الصب المتحقق بغير الانفصال وزيادة على اقتضاء يتحقق ذلك اقتضاء مقابلة الصب للغسل ذلك ايضا
واما دعوى انصراف مقابلته له الى ارادة عدم الحاجة الى الاحتيال حسب ما سمعتها عن الجواهر فيبقى اقتضاء نجاسته تعلق الغرض
بازالته وانفصاله عن المحل كما فى سائر النجاسات على حاله يدفعها منع الانصراف التبادر حسب ما سمعت فيبقى اطلاق الصب على ما
من تحققه بغير الانفصال وبه ينقطع استصحاب النجاسة وقد حكى كاشف الغطاء فى شرحه عن بعض الحواشى وفى كشف اللثام احتمال
لزوم انفصاله على القول بنجاسة الغسالة قال وهو قريب ان لم يتم الاجماع على خلافه وفى الرياض احتمل وجوبه نظرا الى نجاسة الغسالة
قال والمقابلة غايتها على هذا القول الدلالة على عدم لزوم العصر وهو اعم من عدم الانفصال فقد يراد بغير العصر من وجود الانفصال
واعترض عليه فى الجواهر بانه ينافى ح غيرها فى وجوب اخراج الغسالة وان كانت بغير العصر وهى بالعصر ومن الواضح عدم صلاحيته فافا
مع ان خصوصية العصر غير مرادة فى باقى النجاسات قطعا لكنه فهم من قول الرياض وجوب الانفصال بغير العصر ارادة بغير نحو العصر
ولعل مراده الانفصال بغير مقدار العصر اى يجب انفصال ما ينفصل بنفسه بغير العصر من وجوه الانفصال اى اقسامه وعلى كل حال
مع البناء على هذا القول يحتمل ما فى المدارك من قوله يعتبر فى الصب الاستيعاب لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب حمله على انفصال
جميع ماء الغسالة بالعصر فانه الذى قطع بعدم وجوبه الاصحاب جعلوه المائز بين بول الرضيع وغيره كما هو صريح عبارة الشرايع
حيث قال ويعصر الثياب من النجاسات كلها الا من بول الرضيع والقواعد حيث قال وجوب العصر ثابت الا فى بول الرضيع فانه يكتفى
بصب الماء عليه وكذلك غالب العبارات فانها مستثنية لبول الرضيع من وجوب العصر الذى اثبتوه فى غسل الثياب من النجاسات
بل فى المدارك والذخيرة احتمال عدم وجوب الانفصال حتى اذا توقف عليه زوال عين النجاسة لاطلاق النص قلت بل يبعده ذلك بدعوى
ظهور نصوص بول الرضيع فى معاملة محله معاملة الطاهر بمجرد صب الماء عليه بما يتحقق معه الصب مع استيعاب المحل وعدم وجود

عين النجاسة بعينه الحاصل بامتزاجه بالماء وان لم ينفصل من غير فرق بين ما يعصر وما لا يعصر حتى لو كان ارضا ونحوها وان انكره في
شرح المفاتيح ذلك واشتهر به مع وجود عين النجاسة وبقاءه لعدم استهلاك نفس العين بمجرد اصابة الماء ومع عدم انفصاله كيف
يصير طاهرا لكنه مدفوع بان التطهير امر شرعي ومع الامتزاج بالماء لا يبقى البول بول بشر قطعا ولا غرابة مع جعل الشارع وجعله مرة
يستفاد بالتصريح ومرة بالظهور والثاني حاصل في المقام من اطلاق النصوص بالصب المتحقق بورود الماء من غير انفصال قطعا ولا
استبعاد فيه للمتأمل المنصف وقوى على ثبوت الخفة في نجاسة بول الرضيع وظهورها منهما اجمالا فتكون هي هذا من كفاية صب الماء
عليه بوجه يذهب عينية البول وان لم ينفصل من المحل وعليه غسالة التطهير من هذا البول مستثناة من كلية نجاسة الغسالة ولا باس
به لمخالفتها لسائر الغسالات على كل تقدير لان عدم وجوب اخراج ما لا يخرج الا بالعصر متفق عليه هنا وعبارة الرياض قد عرفت حملها
على انفصال الخارج بغير العصر دون انفصال الجميع بغير نحو العصر والا يرد عليه ما مر عن الجواهر من عدم صلاحيته فارقا وتخفيفا له
عن بول الآكل منها ان جرى الماء المصبوب بمعنى انتقاله من جزء الى جزء آخر غير معتبر وقد صرح به في الروض قال يكفي الصب من غير عصر
ولا جريان وفي حاشية المدقق ولا يشترط في الصب الانفصال ولا الجريان ونحوه في حاشية الشرايع الا ان يحمل الجريان فيهما على ارادة
التجاوز عن الجسم المغسول فيكون بمعنى الانفصال وعلى كل حال ان عنى الجري بالمعنى الاول فهو في مسمى الغسل ولا غسل هنا بل
المعتبر هنا الصب المتحقق عرفا بمجرد ملاقاة المحل الماء بالايراد عليه مع استيعابه منها ان حكم كفاية الصب مخصوص بالصبي دون
الصبية في المشهور بل من غير خلاف يوجد غير عبارة الصدوق وفي التي بمثل حسنة الحلبي عن بول الصبي فقال يصب عليه الماء فان
كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك سواء ومثلها عبارة فقه الرضا وفي الذكرى ان في بول الصبية قول بالمساواة
والعصر اولى بل عن الخلاف الاجماع على العصر فيها وكذلك عن المختلف وان قال في الجواهر لم اجد الاجماع فيما حضرني من نسخة الاخير وهو
الاقوى على تقديره وجود الخلاف للعمومات مع رواية السكوني ورواية ابي داود ورواية لبابة المنجبرات بالشهرة المستفيضة والاجماع
المحكي واما في الحسنة من ان الغلام والجارية شرع سواء لعدم المكافئة اما يحمل على مساواتهما في التنجيس دون الازالة كما فعله المحقق او على مساواة
الجارية للصبي الآكل كما فعله الشيخ وفي اللوامع تقويته حمله بقاعدة رجوع القيد المتعقب لجمل متعددة الى الاخيرة قال لان الظاهر اتحاد
حكمهما وعلى كل حال كلام الشيخ يحتمل لوجهين ارادة المساواة بينهما بعد اغتذاء كل منهما والمساواة بين الصبي المغتذي والجارية مطلقا
خصوصا مع كون المنجبرات صريحة في غسل بول الجارية والحسنة غايتها الظهور ويجب حمل الظاهر على الصريح ولعل حمل الشيخ اولى من حمل
المحقق وقيل صاحب الحدائق الى مساواتهما مع الصبي في غير محله كتعجبه من اعراض الاصحاب عن المساواة اذ لا عجب مع قاعدة تحكيم الصريح على
الظاهر لاسيما مع عدم المكافئة والخنثى المشكل والممسوح يجري عليهما حكم الانثى للاستصحاب المؤيد والمعتضد بعمومات الغسل ثم
لا يخفى ان عبارة الصدوق وفي هي عبارة الرضوي بعينها فيجري الحمل المذكور في عبارتيهما ايضا فالمخالفة منهما غير محققة منها ان المراد
بالصبي الموضوع لحكم الصب من لم ياكل اكلا معتادا غير نادر وبميل وشهوة فلا عبرة بما يلعق لعوقا للتداوي ونحوه سواء بلغ الحولين
ام لا ولعل الشهرة عليه اما التعميم الاخير فللتعليق في النصوص على مطلق من لم ياكل ومن اكل الشامل لمن لم يبلغ الحولين واما القيد
الاولان فلانصراف الاكل اليه بل عدم الصدق في اللعوق والوجود كثيرا بالافعال المغلوب عليها الانسان قال في المنتهى بعد التقييد
بهما ولا يتعلق الحكم باول الولادة لاستحباب تحنيكه بالتمر وقيد ثاني المحققين والشهيدين بالاكل المساوي للرضاع او الزيادة
ولم يعرف مستنده والنص مطلق غايته خروج النادر واعتبر الحلي عدم بلوغ الحولين قال كاشف الغطاء في شرحه ويمكن ان يريد الرضيع
الذي لم يبلغهما وعليه فلا مخالفة منه في غسل بول الرضيع الذي ياكل الا ان يريد التحديد ببلوغهما في كل من الاكل والرضاع فيوجب
الغسل في الارتضاع بعد الحولين والاكل قبلهما وح يكون مخالفا في الارتضاع بعد الحولين ويوافقه فيه بالخصوص عبارة الشهيد و
المحقق الثانيين من ان المراد بالرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاع وفسر الاول
في الروض بالحولين وبالجملة هنا صور اربع شرب اللبن المتعارف قبل تجاوز الحولين وشربه بعد تجاوزهما والاكل المتعارف فيهما وبعد
تجاوزهما الاخلاف في كفاية الصب في الاولى ووجوب الغسل في الرابعة انما التردد في الثانية والخلاف فيهما من الحلي محقق والثالثة
الخلاف فيها منه محتمل نظرا الى تاويل شيخنا وعلى تقدير خلافه فيها ضعيف لاطلاق تعليق الغسل على الاكل الصادق على الواقع قبل
تجاوز الحولين قطعا ولا مخرج الا دعوى كون المراد من التعليق في النص على الاكل وعدم الاكل هو تجاوز الحولين وعدم تجاوزهما وانما

عبر عنهما بهما لكون الغالب قبل تجاوزهما هو الرضاع وعدم الاكل وبعد تجاوزهما هو الاكل وعدم الرضاع وهذا وان
كان ممكنا لكن الحكم به مع التعليق على الاكل وعدمه في النصوص المعلل بعضها بما يؤكد كون المنشأ كيفية اللبن كخبر السكوني المروي
في التهذيب والفقيه والمقنع والعلل الموافق لفهم المعظم مشكل بل متعذر فالتعويل على اطلاق النص في هذه الصورة متعين وهذا
وان كان جاريا في الصورة الرابعة ايضا لكن القطع بصدق الرضاع بهما مستنف بملاحظة كونه حقيقة في الواقع في الحولين وبعدهما
بعد شرب اللبن وبه مع استظهار ارادة الرضاع من عدم الاكل قد يقوى مقالة الحلي فيها لكن الاقوى فيها ايضا كفاية الصب
تعويلا على اطلاق النص وعموم ظاهر العلة التي هي كيفية في اللبن وعدم ثبوت مدخلية موضوع الرضاع خصوصا مع موافقة لفهم
المعظم حسبما سمعت من نقل الشهرة عليه حتى قال في المعتبر ولا تصغ الى من يعلق الحكم بالحولين فانه مجازف وفي المنتهى ان ضديد ابن
ادريس له بالحولين ليس بشيء ومن الامور المتعلقة بالغسل من البول مرتين ان الغسل مرتين مخصوص بالتطهير من الماء الراكد مطلقا
دون الجاري كما عن جامع ابن سعيد ويوافقه المحكي عن الصدوق او مخصوص بالراكد الغير المعصوم دون المعصوم مطلقا راكدا او جاريا
كما هو المنسوب الى المشهور ونفى عنه الريب في الذكرى وان اقتضاه ظاهر اطلاق المتن و
الشرايع وبعض الكتب لكنه خلاف معقد اتفاقهم ظاهرا فلعله غير مراد لمن اطلق كذلك والاقوى المشهور اما الاجزاء بالمرة في الجاري
فللتصريح في صحيحة ابن مسلم المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظهور الاتفاق كما يساعده التتبع لعدم العثور على الخلاف
فيه الا ما يظهر من الحدائق من تردد في تطهير البدن نظرا الى اختصاص الصحيحة بالثوب وفيه مع امكان دعوى اولوية البدن يتم فيه بعدم
القول بالفصل بينه وبين الثوب كالصحيحة الرضوي فهو دليل آخر والمراد به من الجاري الساقط فيه التعدد مطلق النابع وان لم يسل
فعلا لانه حقيقة فيه كما تقدم بيانه وكالجاري ماء الغيث في عدم وجوب التعدد بل فيه اوضح لورود كلما يراه ماء المطر فقد طهر
وهذا مع انضمام عدم الفرق بين الغيث والجاري نصا وفتوى دليل آخر لعدم التعدد في الجاري واما الاجزاء بالمرة في الكثير الراكد
فلمقابلة الغسل في المركن الملازم في العادة لكونه بالقليل الراكد بالغسل في الجاري في الصحيح حيث قال اغسله في المركن مرتين فان
غسلته في ماء جار فمرة واحدة بتقريب ان ما بين القضيتين من قبيل تقابل قضيتي ان كان اقل من درهم في الدم القليل وقد عرفت
هناك انهما في كلام الحكيم لثانيتهما تاكيد لمفهوم الاولى بالتصريح ببعض مصاديقه وخصوصية ذلك البعض لحكمة مختلفة بحسب
الموارد وهي هنا كون الجاري هو الغالب من افراد المطهر بغير القليل الراكد ضرورة ندرة وقوع التطهير بالكر الراكد في ذلك الزمان
والمكان كما اعترف به في الجواهر وان كوبر في هذا التقريب قلنا دخول الغسل في الماء الكثير الراكد في الجواب لئلا يكون الحكم في
الجواب نصا مع كون المنطوق فيه هو الغسل في المركن والغسل في الجاري لا غير انما يكون باحد طريقين اما بارادة الغسل في
مطلق ما لا ينفعل من الغسل في الجاري بقرينة مقابلته بالغسل في المركن الملازم في غالب العادة لكونه بالماء القليل الذي ينفعل
فكان بملاحظة هذه الغلبة قوله في المركن بمنزلة قوله بالماء الذي ينفعل ومعه يناسب في مقابلة ارادة ما لا ينفعل وح يتساوى
الكثير مع الجاري في كفاية المرة او بارادة الغسل في مطلق الراكد من الغسل في المركن بقرينة مقابلته بالغسل في الجاري الذي يناسب
في مقابلة ارادة الراكد وح يتساوى الكثير مع القليل في وجوب المرتين والاول ارجح بكون التعبير بماء الجاري عما لا ينفعل اقرب
من التعبير بالمركن عن ماء الكر خصوصا مع كون غالب الغسل في المركن بالماء القليل كما اشرنا اليه ولان لازم الاول هو مساواة الكثير
للجاري في الحكم الاظهر من لازم الثاني وهو مساواته للقليل لمعهودية مساواة الكثير للجاري في اغلب الاحكام واذا تبين المراد من
الصحيح نقلبه بتنزيل الرضوي ايضا اذ لا يقوى وحده على المعارضة وقد افرط في الجواهر هنا بدعوى دخول الكثير الراكد اذا فرض
جريانه في ساقية ونحوها في مصاديق الجاري فيشمله نص الجاري وفيه في الكثير الغير الجاري بعدم القول بالفصل وفيه ان الجاري
حقيقة في النابع قطعا كما سبق في محله وعلى كل حال يدل على مساواة الكثير للجاري مضافا الى ما ذكر عموم قوله مشيرا الى غدير ان
هذا لا يصيب شيئا الا طهره ودعوى عدم سوقه لبيان كيفية التطهير بل لمجرد حصول التطهير به فلا يعارض ما ورد بالمرتين ممنوعة
لظهور قوله لا يرى ولا يصيب الا طهر في الدوران على الملاقاة والاصابة نعم التعارض بينهما بنحو العموم من وجه فيطلب فيه المرجح
وهو من جانب عموم يراه ويصيب لموافقة الشهرة الظنية وايضا ما ورد في الحمام من قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا كالجاري
يقضي بمساواة الكثير الراكد للجاري في الحكم ثم يعاضده الاستقراء فان الجاري مع الكثير متحدان غالبا في الحكم والاعتبار ايضا

من وجهين احدهما ان الماء الكثير اذا شاع اجزاء عين النجس فيه بحيث استهلكت فيه ارتفع حكم نجاستها فالنجاسة الحكمية المحضة اولى وثانيهما ان
التعدد انما يجدى فى الغسل بالقليل لانفعاله بملاقاته فيعمل بالكثرة وورود الماء عليه وتخلف شئ من بقايا الغسالة فتتلافاه الغسلة الثانية
وفى وضعه فى الكر لا يكون شئ من ذلك فالتكرير لاغ فيه والتعبدية المحضة بعيدة وما ذكر اقطع سند الفرق بين الجارى و الكثير الراكد
فانه الصحيح مع الرضوى المنجبر المشار اليهما وقد عرفت الجواب واذا سند اطلاق المرتين كما هو ظاهر اطلاق بعض العبارات وان لم يجد
به قائلا فاندراطلاق ما عدا الصحيح من اخبار المرتين مع دعوى عدم مكافئة الصحيح الواحد لتلك المطلقات المعتضدة باستصحاب النجاسة
حتى يقيد بها والجواب حصول قوة المكافئة من الاعتضاد بالشهرة العظيمة مضافا الى ظهور الاتفاق فى الجارى وقد وقع فى اللوامع
من نسبة الخلاف فى ذلك ما لعين فى محله قال لا يلزم التعدد فى الجارى و الكثير وفاقا للمشهور وخلافا للشيخ والمعتبر والمنتهى فيهما اى الجارى
والكثير انتهى ثم اعترف بان خلاف هؤلاء وان كان مفروضا فى الاناء الا ان الظاهر طرده فى غيره ايضا وفيه ان المنتهى قد صرح فيه بعدم
وجوب المرتين فى البول اصلا وفى اناء الولوغ مصرح بان التعدد انما يعتبر لو صب الماء فيه اما لو وقع الاناء فى ماء كثير او ماء جار
وزالت النجاسة طهر واما المعتبر فصرح فيه بان الاناء اذا غسل مرة بالتراب ثم وقع فى ماء جار و تعاقب عليه جريات كانت الطهارة اشبه
والظاهر كون الخضخضة فى الكثير الراكد عنده بمنزلة الجريات وتعاقب الجريات لعله عنده فارق بين الجارى و القليل وخضخضة الراكد
ايضا بحكمه كما صرح به فى المنتهى فيمتاز عنده مع القليل وان ابعد عن كون التعاقب المذكور فارقا بين مطلق الجارى والقليل لعدم
اطراده فى غير السائل فعلا فلا اقل من كون قوله فيما تعاقب سببا للتعدد فيه وجوب التعدد مطلقا اليه والشيخ عبارته فى اناء الولوغ
ان وقوعه فى الجارى ومرور الجريات عليه لا يحتسب بثلاث غسلات هذا وان اعطى ايجابه التعدد فى الجارى مجملا لكن لا يثبت به
ان التعدد عنده واجب للغسل من البول مطلقا فى الجارى فلعل ما يكفى عنده المرة من البول نظرا الى ما ورد فيه من الصحيح و الرضوى
بالجملة لم يثبت من كلام هؤلاء القول بالمرتين للغسل من البول فى الجارى فتدبر جيدا منها انه حيث نوجب التعدد انما فى البول خاصة او
مطلق النجاسات لا يلزم حصول ازالة العين بغير المرتين فلو زالت بالاولى كفى ضم الثانية كما هو ظاهر اطلاق كثير وصريح اخرين وممن
صرح به المحققان فى المعتبر وجامع المقاصد والشهيد فى الذكرى والصيمرى فى كشف الالتباس وقضية اطلاقهم المرتين كفايتها وان زالت
العين بالثانية بل صرح فى الجواهر باجزاء المرتين المزيلة ثانيتهما وتردد فى المدارك فى اصل احتساب الغسلة المزيلة للعين من المرتين
وفى مفتاح الكرامة وشرح كاشف الغطاء بما يقيد بانه لا معنى لاحتساب غسلة الازالة اذ لا معنى للحصر فيه ان الازالة لازمة ولو تضاعف الغسل
وفيهما ايضا الجواب عنه بان بناء الاخبار وكلام الاصحاب على الغالب انتهى ومرادهما من الحصر فيه الذى لا معنى له هو ما تقدم فى تقرير
سند من لا يحتسبها من المرتين وعلى كل حال مستند من يحتسبها من المرتين اطلاق الاخبار للغسل مرتين ومستند من لا يحتسبها انها لو
احتسبت من العدد فلا معنى لتعيين العدد فى المرتين لان ازالة عين النجاسة قد لا يحصل بهما ولا يعقل الحكم بالكفاية مع بقاء العين
فلابد من الازالة بغيرهما فلا يمكن جعل المرتين ضابط التطهير ويمكن الجواب بان الضابط هو المرتان الا اذا كان العين باقية بعدهما
جمعا بين اطلاق النص المرتين مع غلبة تحقق الزوال بهما وبين ما دل على ثبوت النجاسة للعين ولعل المراد من الجواب فى الكتابين وممن
منا يتبين ان الحق خلاف كل من الاطلاقين فلا يحتسب مطلقا ولا يحتسب مطلقا بل يحتسب اذا زالت العين بالغسلة الاولى منهما
للتعبد بخصوص الغسل مرتين لصدقه بذلك اذا لم يبق من العين شئ ويبرد ما ظهر من المدارك ومنه يظهر ايضا وجه الاكتفاء
بها حيث نكتفى بغسلة واحدة اذا كانت هى المزيلة للعين ويشهد لكفاية الازالة بالاولى من المرتين فى البول خبر مثل ما على الحشفة فيما
على فهم المرتين من التعبير فيه بالمثلين ولا يحتسب ازالة العين بالغسلة الثانية فيجب ضم غسلة ثالثة لبقاء عين النجاسة بعد الغسلة
الاولى وبموجب اطلاق ما اثبت المرتين فى التطهير من العين هو سبب لوجوب غسلتين فلا يجدى ما وقع مقدما وبه ينفك
ما صرح به فى الجواهر بقوله بل هو اى اطلاق الادلة قاض بذلك اى الاجزاء بالمرتين فيما لو حصلت الازالة بهما ايضا انتهى نعم فيما
يحتسب الغسلة المزيلة يعتبر وقوعها جامعة للشرائط المعتبرة فى التطهير بالماء من كونه واردا ومنفصلا عما امتاز به النجاسة بعدها
تنفصل الغسالة وغير ذلك منها انه حيث اوجبنا التعدد يتحقق بانفصال ما يراد تطهيره عن الماء المطهر به اما بين الغسلتين بقدر
ما ينفصل عنه الغسالة او بعد المرة الثانية وهل يتحقق فى الغسل بالماء القليل بانفصال الصب عليه بقدر انقضاء زمان الصب او
وفصل ما بينهما صرح فى الذكرى بالاجزاء به بل فيه كفاية اتصال الصب بقدر الغسلتين لكن فى الدلائل بعد حكايته عن الذكرى قال

ولو كان بقدر الغسلتين والقطع كما صرح به بعض الاصحاب لكان احسن منهما ضم زمان انفصال الغسالة من الاخيرة ولعله داخل
فى زمان الغسلتين فى كلام الجماعة وبالجملة تبع الذكرى ما فى جامع المقاصد وتبعهما جماعة ممن تأخر عنهما وقد سبقهم ممن تقدمهما عن
المعتبر فى المنتهى المتقدم لكن ظاهر الاكثر اعتبار الحقوق المتخلل بما ذكر اولا بل فى الدلائل والمدارك انه ظاهر عبارات الاصحاب و
سنده واضح من كون المدار فى المرتين على العرف فى العرف لا يقال على الصب المتصل ولا الجريات المتواصلة المرتان بل يعتبر فى صدقه
الانفصال والبينونة عن الماء فى البين ومستند المجزين بذلك ان وصل الماء فى الغسل بالقليل ليس باقل من القطع والفصل ان لم يكن
اقوى فى الاثر وتعاقب الجريات فى الجارى جرية بعد جرية هو غسل بماء جديد فهى غسلة بعد غسلة ومثلها الخضخضة فى الكثير الراكد
وفى الجواهر انه ضعيف جدا ان كان المراد الدخول فى مسمى المرتين ولا يخلو من وجه ان كان المراد الحاقه فى الحكم لفحوى الاكتفاء بالحقيقى
لا اولوية الاتصال من الانفصال لكنه اعترف بعد ذلك بما ذكره غيره فى رد الاولوية كما فى اللوامع وغيره من توقفها على العلم بعلة الحكم
فى الملحوق وكونها اقوى فى المفهوم والعلة هنا غير معلومة لظهور قصور العقل عن ادراك مثل ذلك وفى شرح المفاتيح يمكن ان يكون
مع الاتصال والامتداد الزائد الكثير بصدق تعدد الغسل قلت وقد يقوى فى النظر الاجزاء فى حصول التعدد وان لم يعتبر
فى مطلق الغسل على الاظهر بتعاقب الجريات الشديدة والخضخضة القوية فى الجارى الكثير دون اتصال الصب بالماء القليل اما الاول
فلتبدل الماء فى كل جرية لمضى الاول بالمرور وحصول اخر مكانه حسا ولا مجال لانكاره وتبدله يحصل تكرره وتعدده لا محالة ولا
منافرة المصادقة تفاوتهما فى الجملة خفاء وظهورا كما فى الغسل بنحو الدهن فى الوضوء واما الثانى فلا اعتبار انفصال الغسالة فى
الغسل بالماء القليل المعدود مطهرا او جزء المطهر ضرورة تنجس الماء بملاقاة المتنجس ويبقى بحسم المتنجس على النجاسة فاذا
ورد ماء الغسلة الثانية قبل انفصاله كلا تنجس به وخرج به عن قابلية التطهير لان المستثنى بضرورة شرع التطهير بالغسل انما
هو التنجس بالمتنجس نفسه دون التنجس بما تنجس به وهذا الانفصال غير محرز مع عدم انقطاع الماء فى البين لورود اللاحق قبل
حلول المحل من الماء السابق ولو من بعضه وهكذا الى ان ينقطع والله العالم ومن الامور التى هنا ينبغى التنبيه عليها هو ان انفصال
ماء الغسل هل هو لازم فى الغسل التطهيرى ام لا بل اللازم استيعاب المحل المتنجس تنقيح الكلام فيه ان هنا انفصالين احدهما انفصال
ما ينفصل بنفسه فانه غالبا فيما لا يكون الماء نزرا ينفصل شئ من ماء الغسل من المغسول وفى المنزور ايضا غالبا ينتقل من المحل الواقع
عليه الى محل اخر من جسم المغسول وهو فى مرتبة الانفصال عن الملاقى الاول فى تمامية التطهير فيه ولا يتوقف حصوله فيه على الانفصال من
تمام الجسم وثانيهما انفصال ما لا ينفصل الا بالعلاج من عصر ونحوه فالاول هو الفارق بين الصب والغسل المتقابلين فى اخبار التطهير
من بول الصبى وبعض اخبار اخر والثانى هو مسئلة وجوب العصر فيها اعتبر الاول من لا يعتبر الثانى وربما اعتبر الثانى فى خصوص غسل
الثياب وما اشبهها من لا يعتبر الاول فى البدن وما اشبهه بدعوى كونه ماخوذا فى مثل غسل الثياب خاصة عرفا ولا ينبغى التامل
فى وجوب القسمين ولزومهما بناء على نجاسة الغسالة لعدم ترتب ثمرة الغسل التطهيرى المامور به مع بقاء غير المعفو من الغسالة
النجسة فى الجسم ولا يستعمل فى شئ مما يعتبر فيه الطهارة سواء كان ما يغسل مرة او مرتين كالبول مضافا فى خصوص الثانى الى توقف صحة
الغسلة الثانية على انفصال غسالة الاولى للعدد الزائد على المعفو لتنجسها بملاقاتها والمستثنى من كلية عدم افادة ما تنجس طهرا
بناء على نجاسة الغسالة هو التنجس بالنجاسة التى يغسل منها من البول مثلا دون التنجس بملاقاة غسالتها وتوهم الخروج عن عهدة
الامر بالغسل بمجرد الصب بدعوى خروج الانفصال عن مفهومه فلا يجب غيره بل ظاهر اطلاق الامر به انه سبب الطهارة يمكن دفعه بانه بعد
ظهور كون الامر به لسببيته للطهارة يقيد ظهور سببيته للطهارة بما بعد ازالة الغسالة جمعا بين سببيته الطهارة المغسول وما دل
على انفعال الماء القليل بالملاقاة القاضى بوجود النجاسة فى جسم المغسول ولذا لم يدع احد فيها وقفنا عليه طهارة الغسالة
استنادا الى اطلاق الامر بالغسل ودعوى ان كل ما يتخلف عما ينفصل بنفسه فى مثل الثياب عفو قياسا على المتخلف بعد العصر
المتعارف مما يمكن اخراجه بعصر اقوى ممنوعة لما مر فى باب الغسالة من اقتضاء عموم انفعال القليل تنجس جميع ما يستعمل فى الغسل
لكن ضرورة شرع التطهير بالقليل قضت بالعفو عما يعسر فصله وهو المتخلف بعد العصر المتعارف فيبقى ما عداه تحت العموم ولذا
لم يظهر التصريح بعدم وجوب العصر الا من الاردبيلى وتلميذه وبعض من تأخر عنهما والا فمن تقدمهما ما بين مصرح بالعصر وما
بين مقتصر على ذكر الغسل من غير تعرض للعصر كالمتن وربما صار عدم تعرضهم منشأ لنسبة عدم الوجوب اليهم مع احتمال دخوله

عندهم فى معنى الغسل كما تسمعه او لكونه كغيره من شروط صحة الغسل التطهيرى فى المتون كثيرا ما تخلو من نحو ذلك ومن هنا نسب غير واحد وجوب
العصر الى المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع وربما استند فى وجوبه الى وقوع الامر به فى بعض الاخبار ايضا كخبر الدعائم فى المنى يصيب
الثوب ولا يعرف مكانه قال اغسله كله ثلاث مرات يفرك فى كل مرة ويغسل ويعصر وفى بل خبر ابن ابى العلاء عن الصبى يبول على الثوب
قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره بحمله على الصبى المتغذى وفى الرضوى فى الغسل عن البول يصيب الثوب فى الماء الراكد مرتين ثم اعصره
وفى المنتهى الى موثق عمار الموجب للدلك فى غسل الاناء يشرب فيه الخمر بتقريب ان الدلك اذا وجب فى مثل الاناء العصر يجب فى مثل الثوب
اولا فرق ويسند بعض ما فيه الضعف وان كان منجبرا فى المقام بالشهرة العظيمة لكن دلالتها لا تخلو من قصور لظهور الاول فى البناء
على لا سقوطها بالعصر فى ازالة عين المنى لما جنت بقرينة الفرك وبتثليث الغسل والثانى ينافى حمله على المتغذى قوله قليلا لان الحصر
انما هى فى بول غير المتغذى فيحتمل استحباب العصر كما فى الرضوى نظرا الى اطلاق الراكد ولا وجوب فى كثيره والاخير ظاهر فى الاناء
بمخصوصيته فى جسم الخمر من شدة نفوذ وكثرة اتصال ولصوق بالمحل كما هو ظاهر من سائر اخبار اوانى الخمر والعمدة ما ذكرناه من بقاء
الغسالة ومنع العفو فى المتخلف قبل العصر وما يقوم مقامه وان ادعاه فى الجواهر مستظهرا له من اطلاق ما اقتصر على ذكر الغسل وفيه
ان سوقه لبيان حكم اخر من وجوب الازالة بالماء او بيان اصل النجاسة او بيان توقف العبادة من نحو الصلوة على ازالته او بيان عدم الباس
بعد غسله فى مقام توهم ان الاناء المشروب فيه الخمر يجب هجره الى غير ذلك وكذا ما فى اللوامع مدعيا عدم معقولية الفرق بينه وبين
المتخلف بعد العصر لكونه بعضه مع ان الفرق واضح بلزوم الحرج من عدم عفوية الثانى بخلاف الاول ثم التزم حصول الطهر لما تخلف عن
الغسلة الاولى بماء الغسلة الثانية وان خلت عن العصر مع اخراجها العين وفيه اولا انه مبنى على مذهبه من طهارة غسالة الغسلة الثانية
وقد حققنا فى محله نجاستها وثانيا منع طهارة الغسالة ولو الثانية بما هو عدم انفصالها بنجاسة نفس المغسول من البولية مثلا لا
بنجاسة المتخلف من الغسلة الاولى قبل العصر وبعد الاعتراف بنجاسته لا تطهره ماء الغسلة الثانية اذ ربما يزيد على البلة ويكون من
مصاديق الماء والماء القليل لا يطهر بالقليل وبه تندفع دعوى طهارته بتبعية المغسول بعد تحقق الغسلة الثانية لكونها مقتضى
اطلاق الامر بالغسل لاقتضائه طهر المغسول بما هو عليه بعد تحقق مسمى غسله مرة فهو بحكم المتخلف بعد العصر لانه قد يخرج عن مثل
البلة الجارى فيها حكم التبعية ودعوى العفو عند مراجعة ايضا الى دعوى الطهارة بالتبعية مع انه لا داعى الى العفو مع مسبوقيته اخرا
بالعصر المتعارف والتى ترجع ايضا دعوى الحكم بحصول الطهر له استنادا الى اطلاق وامر الغسل مع ان عمومه فى المقام معارض بعموم
وجوب ازالة النجس مع عموم تنجيس ما يلاقيه برطوبة والترجيح للثانى من وجوه ومن هنا لم يدع احد ان هذا مستثنى من عدم طهر القليل
بالقليل بل انما استثنى من تنجس القليل وهو القول بطهارة الغسالة او من حصول الطهر بالمتنجس لكن المتنجس بما يراد تطهيره وهو
القول بنجاسة الغسالة مع البقاء على القاعدة من حيث وجوب ازالته بعصر وغيره لان كلا منهما له فى الشرع نظير بخلاف طهر القليل به
بالقليل فالتزامه فى غاية الضعف فلا اشكال على القول بنجاسة الغسالة من ايجاب ازالتها بما يغسل مرة او مرتين لاشتراكهما فى نزع وجوه
فى المغسول لا يستعمل فى شىء من ما يعتبر فيه الطهارة مع الاختصاص فى ثانيهما بحصول الخلل فى الغسلة الثانية من عدم العصر بعد الغسلة
الاولى بقى التردد فى ان انفصال ماء الغسل هل له مدخلية فى تحقق الغسل التطهيرى ام لا وان كان لازم الظهور ثمرة الغسل للتطهير
وتظهر الثمرة فى بعض صور التطهيرات الاتية واظهرها مثالا التى على جسم متنجس ماء نزر يسير يسرى فى بعضه وانتهى الى جزء لم يبق منه
ما يتعداه فعلى الاول يطهر الجزء الاخير ايضا وقد يستظهر الاخير من خبر نشيط بن صالح المعمول به فى باب الاستنجاء لا لانفصال
لما يغسل به من المثل عن الحشفة خصوصا على تقدير كون المراد من البلل فيه هو البلة دون القطرة كما هو الظاهر وخصوصا اذا حمل
المثلان على ارادة المرتين فيكون كل مرة بمثل البلة ولا انفصال معه قطعا بل يدل الخبر على حصول الغسل عموما بالمثل والمثلين
لكل جسم لعدم خصوصيته للاستنجاء فيما هو معيار تحقق الغسل فدعوى حصول الطهارة فى خصوص الاستنجاء من غير تحقق الغسل
تخفيفا بحاله مجازفة واضحة وعلى تقديره يمكن تحقيق الجرى المعتبر فى تحقق الغسل بمجرد انتشار القطرة والقطرتين بورودهما
ووقوعها على جسم المغسول فيخرج منه ما لو صادفته بغير نحو الورود الموجب للانتشار اصلا بل بمجرد الملاقاة ولا الاتم
عليه فلا يكفى مثله لعدم تحقق الجرى واما دعوى عدم انصراف الغسل المأمور به فى الاخبار الى مثل وقوع قطرة وقطرتين
منه نوعه بعدم مجال للانصراف الى الفرد الشايع مع التصريح فى الخبر المذكور بالفرد الغير الشايع من مثل ما على الحشفة مع تحقق الغسل

وعلى من فى بيان نوع العصر

بل هو كذلك كثيرا ما يكون ذلك المتنوص المحاورات المتفارقة من افراد الماء القليل صح

بالوضع فى

بالوضع فى الكثير بغير تحريك والغسل حقيقة واحدة سواء وضع المغسول فى الماء او بالعكس وعلى تقديره دعوى الفرق فى الصدق فيهما
مع عدم امكانها فيما فرض اتحاد الكيفية كما اذا وضع المغسول تحت ماء ينزل من انبوب ومرزاب من ماء كثير مرة واخرى من قليل ولا
يعتبر الانفصال فيما ينزل من الكثير ودعوى الفرق فى تحقق الغسل فيهما بمجرد كونه قليلا او كثيرا كما فى بعض العبارات تحكم وكذا
فيما يلاقى الجسم المتنجس قطرات من ماء المطر فحكم بطهر محلها مع عدم استثنائه من عموم وجوب غسل المتنجس ودعوى الفرق بمجرد
كون الغسل بماء المطر وغيره ايضا تحكم وان نوقش فى جميع ذلك فيتحقق فى غسل اعضاء الوضوء والغسل بغير انفصال قطعا كما دل
~~عليه اخبار الوضوء والغسل بغير انفصال قطعا~~ كما دل عليه اخبار الوضوء بالدهن وليس فيها من الغسل المجازى قطعا لان حقيقتها
هى الغسل المخصوص كما علم فى بابها فيدل على تحقق الغسل مع عدم الانفصال وما فى الجواهر من دعوى الفرق باعتباره فى الغسل
لرفع الخبث دون الحدث مدفوع بانه بعدم اعتباره فى رفع الحدث يثبت الصدق والعرف بغير الانفصال ومعه يستظهر القول بعدم
اعتباره فى رفع الخبث باصالة عدم اعتبار غير الغسل العرفى مع ان اصل الفرق بينهما فى اللغة والعرف تحكم لكن كل هذا معارض
بالمستفيضة الامرة فى الاكتفاء فى التطهير من بول الرضيع بالصب المحقق قطعا بغير انفصال شىء مع جعله فيها مقابلا للغسل فى
التطهير هنا اذ الكل ان المقابلة تدل على عدم كفاية الصب فيما يغسل ولازمه عدم تحقق الغسل بايراد الماء من غير انفصال بالمرة و
من المعلوم عدم الفرق فيما يغسل بين بول الصبى الغير الرضيع وغيره فى كيفية التطهير ودلالة هذه المستفيضة على اعتبار الانفصال
اقوى من دلالة خبر نشيط الذى هو العمدة فى عدم اعتبار الانفصال لان حاصلها التبادر من اللفظ بملاحظة المقابلة مطابقا
للغوى المعظم وحاصل الخبر ظهور وغلبة عدم حصول الانفصال من ايراد مثلى ما على الحشفة فى عدم اعتبار بقاء ما ينفصل ومع
ذلك يمكن الذب عنه بارادة مثل النقطة الحاصلة من دبر البول وقت خروجه وان كانت غالبا انقطعت بالاستبراء ومع ايراد
مثلها على موضعها خاصة غير بعيد انفصال شىء خصوصا على القول بكفاية صب المثلين دفعة وعلى ما قويناه من كفاية زوال
العين بالغسلة وكان الصب مع وجود قطرة الدبرة فيجتمع ثلاث قطرات على مثل الحشفة الملساء المبلولة ولا محالة ينفصل منها
شىء مع امكان اختصاص لغسل الاستنجاء ايضا بتخفيف الحكم على تقدير ارادة الاجزاء بالمرة من غير انفصال وفى الجواهر ان
المراد من كفاية الصب فى المستفيضة بيان عدم الحاجة الى استعمال بعض الاحتيالات مقدما على ايراد الماء ليحصل التهيؤ لزوال عين
النجاسة بما زجر الماء معه من غمز ودلك ومن الغسل تقديم الاحتيال فتخرج بها المقابلة عن الدلالة على ما ذكر ولا يخفى عدم تبادر
ارادته مع عدم جريانه فى النجاسة الحكمية المحضة وكذا ما عسى يحتمل ايضا من كون المقابلة لاعتبار جرى الماء فى اجزاء الجسم المغسول بانتقاله
من جزء الى جزء فى تحقق الغسل دون الصب لما مر فى الوضوء من كون المراد بالجرى كذلك ولو بالقوة لا فعلا بمعنى كون الماء بحيث
لو اريد نقله بما يعد العرفية ولو بمعونة يد او غيرها من جزء الى اخر امكن وهذا يحصل بالصب ايضا مع ما سمعت من امكان دعوى
تحقق الجرى فى الغسل بقطرة وقطرتين بمجرد انتشارهما الحاصل من ورودهما ووقوعهما على المغسول وهذا حاصل بالصب ايضا و
لكن ليعلم ان المقابلة المذكورة لا تدل على ازيد من عدم كفاية ما لا انفصال معه اصلا المتحقق بالصب واما انفصال جميع الغسالة
الملازم للعصر فيما يعصر فيحتمل عدم اعتباره بدعوى صدق الغسل بانفصال ما ينفصل بنفسه كما قواه فى الجواهر والاظهر عندى اعتبار
انفصال جميع ما يرد على المحل ما عدا البلة المعفوة فان حصل بنفسه كما فى غالب الاجسام الصلبة فيتنظر حصوله والا كما فى الثياب
فبالعلاج وهو العصر وهذا هو ظاهر من يوجب العصر فى نحو الثياب لبعد ارادة اعتباره من حيث الخصوصية بل لكونه بقية ماء
الغسل وذلك بناء على كون القذارة الشرعية الخبثية امرا ثابتا فى ظاهر جسم المتنجس وهى صفة واقعية فيه كالقذارة العرفية من الوسخ
فى الجسم ولعينه امرا موهوما او لا هى مجرد الحكم من جهة حرمة الاستعمال فالغسل من البول المتعلق للامر فى قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا
يؤكل فى كثير من الاخبار هو على حد قول العرف اغسل ثوبك من الوسخ اذ لا حقيقة شرعية او متشرعية فى الغسل هنا وانما التفاوت
بينهما ان الغسل فى الاول من القذارة العرفية الوسخية ومع البناء على كونه فى الاول صفة واقعية فالغسل فيهما معا بمعنى واحد هو ازالة
القذارة من الجسم بواسطة الماء ولو فى النجاسة الحكمية لتحقق القذارة فيهما من ملاقاة العين ايضا وقد صرح جماعة من الاصحاب كاهل
اللغة ان غسل الشىء هذا معناه قال شيخنا الشهيد فى الروض وهو اى الغسل اجراء الماء على الشىء على وجه التنظيف والتحسين وازالة
الوسخ ونحوها وفى مجمع البحرين غسل الشىء ازالة الوسخ ونحوه باجراء الماء عليه وكذلك فى غيرهما وازالة ما فى الجسم لا يتحقق الا بانفصال

الشرعية وفى الثانى من القذارة صح

ماء الغسل

ماء الغسل لانتقال القذارة الى الماء وتلوثه بها كما يشهد له تنجس ملاقيه برطوبة مسرية دون الجفاف ويعطيه ايضا الحكم بنجاسة الغسالة
قال في كشف الغطاء تنجس الغسالة ولا غرابة في تطهير المتنجس المتنجس بجذب حكم النجاسة اليه ونقله عن محله ويدل عليه ايضا الاستدلال
على وجوب العصر في اللبان بقوله لانا نتخيل خروج اجزاء النجاسة برأي الحكمية وهي القذارة الحاصلة من ملاقاة العين والا كان
عدم استقامته فيما الاعين اوضح شيء يجعل الشهيد عن الغفلة عنه ومثله الاستدلال بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا
بالعصر بل وكذا الاستدلال بان الغسالة نجسة فيجب اخراجها ضرورة عدم منافاة الحكم بالطهر من النجاسة الاولية البولية مثلا و
بقاء الطارية من الغسالة فليكن المراد ان الغسالة نجسة بنجاسة المغسول من البولية مثلا ولو بتفاوت ما فيجب اخراجها ليحصل الغسل
والتطهير عما اريد ومن هنا قال كثير ان وجب العصر بانه ماخوذ في غسل نحو الثياب حتى استدل في المعتبر بان العصر داخل في مفهوم
الغسل وبدون العصر يكون صبا ولو لم يكن المراد بهذه الاستدلالات ما ذكر كان الجواب عنها بتعلق الحكم في الاخبار على الغسل
الصادق عرفا بغير انفصال الغسالة واضحا بحيث يعاب على الاستناد بها فلعل الا دعوى عدم تحققه بما لا يخرج بنفسها الا باخراجها
بالعلاج من عصر وغيره ولذا ترى في المعتبر وكثير ممن اعتبر استند الى ان العصر داخل في مفهوم الغسل وبدونه يكون صبا ضرورة
ان دعواه انما هي بهذا التقريب الذي قررناه ما حاصله وجود نجاسة المغسول فيه مائة وان كان مع حصول تفاوت ما في كيفية
النجاسة على بعض الاقوال وكان الذي حدى الى دعوى تحقق الغسل بغير الانفصال الملاحظة معنى الغسل المجرد من غير اضافة
ولعله يصدق بمجرد استيعاب الماء او مع انفصال ما ينفصل بنفسه لكنه غير معنى الغسل من البول والقذر والوسخ وان كان غير بعيد
ايضا دعوى كون معنى الغسل المجرد عن الاضافة ازالة ما في الجسم المغسول بالماء فاذا اورد على جسم نظيف عبثا لا يكون غسلا حقيقة
بل هو ظاهر عبارة الروض المتقدمة وصريح جماعة منهم شيخنا كاشف الغطاء قال والظاهر ان اي العصر من مقومات معنى الغسل في
هذا المقام لا مجرد حكم شرعي فيحكم على الملتزم بالغسل بنذر او شبهه بالاتيان به انتهى واتضح بهذا التقرير ان اعتبار الانفصال انما هو
في الغسل بالماء الذي ينجس بالملاقاة كالقليل دون الذي لا ينجس كالكثير والجاري ووضع المتنجس فيهما او بالعكس لعدم المقتضي فيه
من تحمل الماء لنجاسة المغسول فيكفي فيه مجرد استيعابه له ولو بغير انفصاله عنه واتضح منه ما في الذخيرة قال ولو بني على اعتبار
العصر جرى في الكثير الا ان يخرج بالاجماع والتزام طهارته بلا غسل الماء عرفت من ان ابتناء اعتبار العصر على اعتبار انفصال ماء
الغسل وقد عرفت اختصاصه بماء ينجس كما انه تبين به عدم انتقال النجاسة من المغسول الى الماء حسبما تقرر في الغسل من الحدث كما
اورد به بعض حيث انه لم يكن الحدث قذارة في ظاهر العضو بل امرا معنويا قائما بذات الانسان ولذا يرتفع مع استيعابه جميع البدن
بمس بعضه الماء في الحدث الصغير لم ينتقل بمسه في الماء فيجوز الوضوء به ثانيا واذا لم ينتقل الى الماء لا يجري فيه مقتضى
الانفصال وبالجملة الغسل منه ليس على حد غسل الجسم القذر العرفي حسبما يتمعن في غسل الخبث بل هو على حد غسل البدن بالماء
لرفع الحرارة المزاجية الذي لا تلوث فيه اذ لا مقتضي لانفصال الماء فيه وتلخص من مجموع ما سمعت من خبر التشبيط وبعض الوجوه المتقدمة
ومن المستفيضة المقابلة للغسل مع الصب كما في نصوص اخر متفرقة بعض وهذه الدعوى ان في اعتبار انفصال ماء الغسالة في تحقق الغسل
المطهر من الخبث وجوها ثلاثة احدها تحققه باستيعاب الماء للمحل وان لم ينفصل منه شيء كما في بعض العبارات معللين لها
بان المتخلف في بعض الاجسام كالفواكه والخبز والحبوب ونحوها ما لا ينفصل منه الغسالة لا يزيد على المتخلف في الحشايا من بعد دقها وغمزها
وستسمع تحقق الغسل فيها بالقليل والكثير ثانيها توقفه على انفصال ما ينفصل بنفسه دون ما يحتاج خروجه الى العلاج من عصر
وغيره وقواه في الجواهر تبعا لما عساه يظهر من بعض عبارات غيره ثالثها توقفه على انفصال جميع ماء الغسالة وان توقف على العصر
ونحوه نظرا الى الدعوى الاخيرة وهو ظاهر المعظم القائلين بوجوب العصر في غسل الثياب ونحوها ولعله هو الاظهر ولا يخفى انه
قد يتامل في شمول ادلة وجوب العصر لمثل ما في جبة الدخنة مثلا او خيط واحد من ابريسم رفيع ونحو ذلك لنزارة ما يحمله فلا
يتوزع بان هذا القدر منه لا بد من اخراجه ~~حكمه القدر منه لا بد من اخراجه~~ وهذا القدر مما لا يضر تخلفه وبالجملة يشكل انصراف
الادلة الى مثله مما يحمله من الرطوبة المائية ثم لا يلزم سقوط مراعاة مثله سقوطها في الثوب والستره ايضا لتركبهما من مجموع خيوط وحبات
ولا زال يختلف الحكم باختلاف الحالات المتعددة للعناوين العرفية فان ما يحمله الخيط حال كونه في الثوب يصدق عليه جزء المقدار الذي
يحمله الثوب من ماء الغسل الغير اليسير فلا يثبت له حكم حال انفراده الصادق عليه انه نزر يسير غير معتنى به ثم بناء على لزوم العصر في

في وجوب تعدده بتعدد الغسل كما صرح به في السرائر والمعتبر والروضة وغيرها او الاكتفاء بعصرة واحدة كما صرح محكي المهذب البارع
والمقتصر والمدارك وفي الجواهر هو ظاهر اطلاق الاكثر وجوب العصر لكنه يحتمل ابتناؤهم على دخوله في مفهوم الغسل كما سمعت لابتنائه
على وجوبه فهو وفق المصرح بتعدده العصر لتصريح عدد الغسل تردد ولعل منشأ هذا الاختلاف اختلاف مدرك وجوب العصر
فعلى كونه دخوله في مفهوم الغسل يتعدد بتعدده لا محالة وعلى كونه بنجاسة الغسالة يمكن الاكتفاء بمرة بعد الغسلتين لان الغرض
ازالة المتخلف كيف كان وهو حاصل بعد الغسلتين كما افاده كاشف الغطاء في شرحه وفي الجواهر معللا كونه بعد الغسلتين لعل كونه
المقصود منه اخراج ماء الغسالة ولكن عرفت منا سابقا دخوله في معنى الغسل ومع ذلك يلزم ابقاء عين الغسلتين صونا لماء الغسلة
الثانية فاتضح كون الاقوى تعدده بتعدد الغسل وعلى القول بكفايته مرة فهل هي بين الغسلتين كما صرح بذلك في اللمعة وفي الجواهر
كانه لكون المراد به اخراج نفس النجاسة اولا ثم تعقيبه بغسل التطهير وربما يومي اليه تعليل الغسلتين بان احدهما للازالة والاخرى
للتطهير او هي بعد الغسلتين لما اشير اليه من كون الغرض ازالة المتخلف كيف كان وزاد كاشف الغطاء في شرحه احتمال التخيير بينهما
واحتمله من عبارة من اطلق العصر مرة كما في المدارك وقد سمعت حكايته في الجواهر عن الاكثر ومراعاة الثاني اوفق لان النجاسة
كثيرا ما تكون حكمية كالبول الجاف ولا مورد معها لاخراج نفس النجاسة اولا وفي قيام الجفاف مع العصر فيها بعض اختلاف في كلماتهم
نعم ثاني المحققين والشهيد في الروض الشهيد الاول التصريح بالعدم وكذا في اللوامع التصريح بالكفاية قال لتسليم النجاسة اي نجاسة
المتخلف من الغسالة قبل العصر وزوالها بالعصر يوجب تجويز حصوله بالجفاف لعدم تعقل الفرق انتهى وفي التذكرة الاشكال
فيه من زوال النجاسة بالجفاف ومن ظنه انفصال اجزاء النجاسة في صحبة الماء بالعصر لا بالجفاف وفي المعالم القطع بالاجزاء
بالجفاف بناء على تعليل العصر باخراج ماء الغسالة وعلى كل حال الظاهر ابتناؤه على اختلاف المدرك في ايجاب العصر فعلى تعليله
بدخوله في مسمى الغسل عرفا لا يكفي الجفاف حسبما قررناه ضرورة ان جفافه بمنزلة جفاف النجاسة الاصلية على المغسول وكذلك
على تعليله بانفصال اجزاء النجاسة معه وعلى تعليله بوجوب ازالة نجاسة الغسالة لترتب ثمرة التطهير على المغسول من جواز استعماله
فيما يعتبر فيه الطهارة يكفي الجفاف وكذلك بما اشرنا اليه من تنجس ماء الغسلة الثانية به وخروجه عن قابلية التطهير به وفي شرح اللمعة
عبر في لزوم الانفصال بقوله يكفي الصب مع انفصال ماء الغسالة عن المحل عادة ولو بمعونة صب ماء عليه يزيله انتهى ويشكل بانه على
تقدير ازالته للسابق بدون امتزاجه معه حتى يكون الزائل منهما والباقي منهما فلا يزيل الا بعد الملاقاة والتنجس بناء على نجاسة الغسالة قبل
الانفصال كما هو معروف بها فيكون هو بمكان وبمنزلة الزائل في نجاسة المحل ما دام هو فيه نعم الدق والتقليب والتثقيل يقوم مقام العصر
فيما يعسر عصره لكثرة او ثقله او غيرهما كالحشايا ونحو ذلك ونسبه في المدارك الى الاصحاب واسنده في الروض الى الرواية ولم نعثر فيها ونه
المنتهى لها الى بعض ما ورد في تطهير الحشايا ولا دلالة فيها ولا باس بالاستناد الى دعوى الاجماع المركب بينها وبين العصر وليس المراد
خصوص الدق والتقليب بل الاجتهاد في ازالة بقايا اجزاء النجاسة واخراج ماء الغسالة بمقدار ما يخرج بالعصر المتعارف على تقدير
امكانه بل يقوى كفاية نحو ذلك فيما يمكن عصره كالثياب وما شابهها ايضا لكون الغرض من ايجابه اخراج ما يلزم اخراجه باي جهة ودعوى
وجوب العصر منها تعبدا لا يخفى ما فيها من السماجة وان كان ربما يشعر به الاستدلال عليه من بعض بالنص مع امكان دفعه بتفسير العصر
بمطلق الاخراج كما يظهر من اللغة لتفسير عصر الشيء في كتبهم باخراج ما فيه وعلى تقدير كفاية مطلق الاخراج يلزم مراعاة خروج مقدار من
الغسالة بالعلاج يساوي ما يخرج بالعصر لما اشير اليه من تنجس ماء الغسالة والعفو عن نجاسة المتخلف بعد العصر انما هو المخرج
والوثوق ايضا بمساواتها مع العصر في خروج اجزاء النجاسة ان كانت عينية وليعلم ان العصر ومطلق الانفصال بما يطابق الفور
العرفي ولقد اجاد كاشف الغطاء حيث قال والعصر شرط مع العلم والجهل والنسيان والجبر والاختيار وهو يحصل باللي والغمز والكز
وجميع ما يقضي بالانفصال موافقا للفور عرفا ولا يكفي مجرد الاسم ولا يجب زيادة الاغراق والمبالغة فيهما بل امر بين الامرين ولا يكفي
الاخراج بتجفيف نار او شمس او هواء او طول بقاء انتهى وقريب منه في التصريح باعتبار الفورية العرفية في انفصال الغسل المطهر
عبارة الفاضل القمي في غنائمه والظاهر اعتبار الفورية العرفية في اجزاء الغسل الواحد اذا كان بنحو انفصال الماء بعد صبه على المحل
من جزء الى جزء اخر للتبادر ولشبهه بتحول الماء بالنسبة الى الجزء المنتقل اليه مع البطوء في الماء المتنجس قبل ملاقاة المحل المنقول عنه
قابليته للتطهير به منها ان العصر بناء على وجوبه هل يختص بالغسل بالقليل او يعم الكثير والجاري قضية اطلاق كثير وجوبه هي

العموم لكن صرح جماعة من تأخر بالاول بل في الجواهر لم نعثر على مصرح بخلافه وهو كذلك ولعل الاطلاق من الاولين ليس بحجة الغسل بل
للايكال الى مقتضى الادلة من كون وجوبه فيما يغسل مرة وبعد الثانية فيما يغسل مرتين لازالة نجاسة الغسالة لتطهيرها مرة التطهير وبعد
الغسلة الاولى فيما يغسل مرتين لعدم نجس ماء الغسلة الثانية وشيء منهما غير لازم في الماء المعتصم والحكم بنجاسة ما على المغسول حين
اخراجه من المعتصم تحقيقا للتعدد فيما يتعدد غسله غير ضائر اذ مع بنائه على وجوب التعدد في المعتصم وقد اختار خلافه هو مندفع
باعادة وضعه فيه لعدم انفعال المعتصم به بل ارتفاع نجاسته ايضا به واحتمال تعبدية وجوبه لكونه الفارق بين الصب والغسل غير
في غير بول الصبي قد عرفت ضعفه فلا مقتضى للعصر في التطهير بالماء المعتصم مضافا الى امكان استظهار سقوطه من الرضوي المتقدم
بناء على ارادة مطلق ما لا ينفعل من الجاري ومن الراكد فيه خصوص القليل الذي ينفعل حسبما اشير اليه منها ان ما لا يعصر من الاجسام
الصلبة كالبدن وغيره لا يجب في تطهيره شيء غير صب الماء وانفصال الغسالة وعن تحرير الفاضل ونهاية الشيخ اعتبار الدلك فيهما و
حكاه في الجواهر عن ابن حمزة ايضا لكن في غير المتنجس بشيء الحيوان النجس استنادا الى موثق عمار بعد السؤال فيه عن قدح او اناء يشرب
فيه الخمر والجواب بانه يغسل ثلاث مرات ويستفاد من التقريب المذكور في المنتهى للاستدلال به من قوله يظهر من اطلاقه للغسل ولا
دخوله في مسماه والا كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة ولتبل اخراجه من دخول الدلك في غسل مثله كالعصر في غسل الثياب لكن
تاخير البيان هنا غير ممنوع لعدم ضرره مع اتصال البيان في نفس ذلك الخبر فمع ان العرف واللغة مكذبان لدخوله في معناه
رح فيمكن دعوى ان خلو الغسل اولا عن ذكر الدلك قرينة كون ذكره للتندب مع ان هذا الراوي روى عن هذا المروي عنه في
الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك كرره
ثلثا ثم قال بعده وقد ظهر هذا كالتصريح في عدم الدلك باعتبار وقوع السؤال عن كيفية الغسل وتدخلا الجواب عن الدلك
فهو معارض لو ثقة الاول ومرجح عليه باعتضاده بالشهرة بل ظهور عدم الخلاف من غيره وبسائر الاطلاقات فيحمل على الندب
بتبل والاستظهار في ازالة العين اذ الخمر شديد اللصوق والقدح مظنة للعلوق فيه وفي الجواهر يمكن تنزيل كلام الفاضل على ما يتوقف
ازالة العين على الدلك ثم اشكل اذا قارن الدلك الغسل بناء على نجاسة الغسالة الحكم بطهارة ما على الة الدلك من ماء الغسالة كما هو ظاهر
القول باعتباره منها ان وجوب تعدد الغسل يختص البول ام يجري في سائر النجاسات قولان الاول اختيار المعتبر والموجز وشرحه والروض
والمسالك والدلائل والمدارك والذخيرة والحدائق واللوامع والرياض والجواهر وهو قضية من لم يذكر وجوب المرتين الا للبول خصوصا
مع اطلاق بعضهم الغسل في غيره واولى منه من اطلق الغسل مرة في غير البول لكن بعض هؤلاء قيد الغسل مرة بكونها بعد زوال العين
كما في الذكرى باضافة قوله وروى في البول مرتين وهو محتمل لارادة لزوم التعدد في النجاسة العينية مطلقا احدهما لزوال العين فقد
روى في البول مرتين كما صرح به في الذكرى او اراد كون المطهر هو الثاني مع اعتبار وقوعه بعد زوال العين من غير ان يكون جزء من
المطهر نعم صرح في اللمعة والالفية وجامع المقاصد بوجوب المرتين في سائر النجاسات وعليه بعض من الاول منسوبا في اللوامع الى الاكثر
ولعله الاقوى لتضمن الاخبار الكثيرة الامر بالغسل من مطلق القذر كما لا يخفى على من تتبع ولا يخفى دلالتها على كفاية المرة لتحقق الاسم
واشتملها من غير المرتين في سائر النجاسات بورود نحو هذا الاطلاق في البول ايضا لكنه بعيد بما ورد فيه من وجوب المرتين فيما
مر من النص المعتبر وهو وان لم يصرح فيه بغير البول فمقتضى بقاء غيره على اطلاق الغسل المستلزم لكفاية المرة لكن يتسرى المنصوص
الى غيره بمفهوم الموافقة لاولوية غيره بالتعدد من جهة ثخانته وقوامه كما يفيده قول ابن مسلم في الصحيح الى الصادق بعد ذكر المني فشده
وجعله اشد من البول وبعموم العلة المنصوصة في بعض نصوص البول كرواية ابن ابي العلاء المتقدمة الامرة بصب الماء عليه مرتين
فانه ماء فدل على ان سبب التعدد هو الميعان والمائية لا خصوص البولية مؤيدا بما في بل بعض نسخ رواية الحسين من ان الاولى
للازالة والثانية للانقاء معتضدين باستصحاب النجاسة ولا ريب في انه احوط لكن في لزومه منع لمنع الاولوية القطعية خصوصا مع
ملاحظة عفوه عن قليل الدم دون البول واحتمال الصحيح لارادة الاشدية في ايجاب ازالته تعريضا لبعض العامة حيث يقول بطهارته
لا في كيفية غسله وان لوحظت الاولوية من جهة اصعبية ازالة عينها لثخانة جرمه وقوامه بخلاف البول فغايته الاولوية بالزيادة فيما
يوجب زوال العين والفرك والحت دخل في هذا المعنى من تكرير مجرد الصب واما العلة المنصوصة فظاهر السياق كونها للامر بمجرد
الصب للتعدد اي يكفي مجرد الصب بغير ذلك وعلاج آخر لانه محض ماء فيزول بورود الماء عليه عليه فهو تعليل للخفة في امر البول

يحتمل ايضا كونها للامر بصب الماء دون مزيل آخر تعريضا للعامة المجوزين فيه بغير الماء اي هو من اقسام الماء والماء النجس لا يطهر غير الماء بخلاف النجس
غير الماء فانه قد يطهر بغير الماء وح هو تعليل للشدة في امر البول ولا اقل من احتمالها وهو كاف في قدح الاستدلال خصوصا مع
ترجيحها باقتضاء كون العلة للتعدد انسياد غير البول الى ازيد من مرتين ولا قائل به واما المؤيد فمع ضعفه بمخالفة الاعتبار قد عرفت
عدم ثبوت نسخته واما الاستصحاب المعتضد فمقطوع بمطلقات الغسل المذكورة الا ان يدعى سوق اطلاقها لبيان حكم آخر من مجرد
وجوب الازالة والتطهير توقف صحة العبادة عليه كما ادعاه بعض الفضلاء فلا حجية فيه بالنسبة الى شمول كيفيات الغسل ويبقى
الاستصحاب ح سليما عما يقطعه ويكفي دليلا لعدم الحكم بالطهر في سائر النجاسات الا بعد المرتين ولا يعارضه اصل البراءة من الغسلة
الثانية لورود عليها وانقطاعها به كما في النظائر لكن دعوى السوق في حيز المنع والا كانت هذه الاكثر المطلقات اذ غالبها الى
استدل بها الاصحاب قد تباوحد بشاق جملة من الموارد ولبث بازيد من هذه ويمكن في جميعها دعوى سوقها الحكم مجمل ازيني لو
لم يرد في تطهير النجاسات الا قول اغسل ثوبك وبدنك من النجاسة للصلوة مثلا كان مهملا في نحو الاجزاء بمسمى الغسل وكان يرجع
في كيفية التطهير الى قاعدة الشغل كلا بل هي مخصوصة ببعض المطلقات التي قامت فيها قرائن الظهور في ارادة الحكم الاجمالي دون مجرد
الامكان والاحتمال فان قيل الاطلاق كاف فيما كان دليل نجاسته النص من نحو اغسل ثوبك من كذا دون ما كان دليلها الاجماع ففيه بعد
ثبوت نجاسته بالاجماع يستصحب الى غسله مرتين بناء على حجية استصحاب الحكم المجمع عليه كما فرغنا عنه في الاصول قلنا اولا اشرنا الى
ورود الامر بالغسل من مطلق القذر فهو مع عموم مطهرية الماء خصوصا بانضمام المركوز في اذهان المتشرعة من كون الاصل في كيفية
التطهير ملاقاة المطهر يعطي حجيته للاجزاء بمسمى الغسل في مطلق القذر الثابتة قذارته بالاجماع والنص المخصوص وثانيا اذا تم في
الثابتة بالنص تم في الثابتة بغيره بالاجماع المركب كما استظهره في الذخيرة وساعده التتبع وفي تطهير المتنجس بملاقاة المتنجس بغير
البول من سائر النجاسات يكفي المرة بناء على المختار من كفاية المرة في غير البول لانه من مصاديق النجاسة غير البول وهو موضوع حكم
كفاية الغسل مرة التي افادها الدليل دون العناوين الخاصة حتى يقال انها غير صادقة على المتنجس بها ويجب المرتان على القول الآخر
من وجوبها في سائر النجاسات لمثل ما ذكر على تقدير المختار ومنه يتقدح ما في الجواهر وغيره من الاجزاء بالمرة في المتنجس بالمتنجس
بها على القول بالاجزاء بها في الاصل لعدم زيادة الفرع عليه واما بناء على القول الآخر فيحتمل ذلك للاطلاق وعدم صدق اسم
الاصل والتعدد للاستصحاب وظهور انتقال حكم الاصل فان اول الاحتمالين على تقدير القول الآخر مدفوع بما اشرنا اليه من كون
موضوع حكم التعدد ح هو مطلق النجاسات لا خصوص العناوين بل يتقدح توجيه الاحتمال الثاني بما ذكره لعدم الحاجة الى ما ذكره
بل يكفي لكونه نجسا ومطلق النجس يغسل مرتين الا ان يستند التعدد في الاصل الى الاستصحاب فيتجه استناده في الفرع اليه
ايضا ومن الاحكام المتضمنة لها عبارة المتن ان المعتبر في غسل النجس ما يزيل العين ان كانت عين النجاسة موجودة ولو كانت اجزاء
صغارا فقد تسمى بالاثر فيجب اذهابها من المعقول لعموم ما دل على وجوب ازالة الدم مثلا الموجود على الجسم فانه شامل لجميع اجزائه لان
ازالة الشيء بازالة ابعاضه ولان وجوب ازالته انما هو لثبوت النجاسة له وهي ثابتة لجميع ابعاضها ويجب اذهابها ولو بغير الماء اولا
ثم صب الماء عليه لارتفاع النجاسة الحكمية المعبر عنها بالاثر في بعض العبارات ايضا من قولهم يجب في التطهير ازالة العين والاثر واذا
اذهبت العين بالصب المطهر فلا ابتعد كان يجزي بالماء في صبي البول من صدق الغسل بالماء مع عدم بقاء عين وكذا فيما يتعدد
اذا اذهبها بالصبة الاولى واما اذا ازيلت فيه بالثانية لم يجز على الاقوى واحتاج الى صبة ثالثة حسبما اشرنا اليه هناك ولا يمنع من
الطهارة بعد الغسل كذلك وجود لون او رائحة ذلك النجس وربما يعبر عنها في بعض العبارات بالاثر من قولهم يجب في التطهير ازالة العين
دون الاثر ودعوى ان وجود احدهما دليل على وجود العين لعدم قيام العرض بنفسه غير مسموعة وقدم الكلام في تنقيح ذلك مع
استقصاء بعض الكلمات الظاهرة في قدح بقاء اللون او الرائحة وتشقيق صورها في باب الاستنجاء فراجعه بقي من الاحكام المتعلقة
بالتطهير بالماء القليل امور منها ان لبعض الاجسام المتنجسة كيفيات توجب الشك في قبولها التطهير اما مطلقا او بخصوص الماء
القليل احدها ان يكون في باطن الجسم رطوبات ملحقة بالمضاف وبالمايعات غير المضاف ما عدا الماء كبطون جملة من الفواكه مثل
الرقي وبعض اقسام البطيخ والعنب والاجاص ونحو ذلك والمنع من هذه الجهة يجري في الماء الكثير والقليل الا ان وجه المنع فيه ما تقدم
في محله من عدم تطهر هذه الاجسام الا بعد امتزاجها بالماء المطلق على وجه يصدق الماء على الجميع خلافا للفاضل فيطهر عنده بمادة

في تطهير الثوب المصبوغ بصبغ متنجس

الماء المعتصم وان لم ينقلب المضاف والمايع ماء بل وان انقلب الماء المطلق مضافا وهذا مبني على تلك المسئلة وقد اطلنا الكلام فيها في ماء المضاف نقضا وابراما في توجيه مقالة الفاضل بما رجع حاصله الى ان تطهير المايع بالماء المطلق معتبر فيه بقاء الماء على الاطلاق الى ان يتحقق المزج وهو غير محرز لتعارض اصل تاخر الاكل منهما باصل تاخر الاخر ويبقى استصحاب نجاسة المايع محكما وبه ترد دعوى الفاضل عموم مطهرية الماء الكثير للملاقاة او امتزج به وان الترديدات المذكورة هناك على طولها لم يجد في ازاحة استصحاب نجاسة المايع وثانيهما ان يكون في الجسم المتنجس ما يوجب تغير الماء الذي يغسل به قبل تحقق الغسل به كالثوب المصبوغ بنجس او متنجس خصوصا اذا كان بلل الصبغ كالرطوبة الليلية مثلا لم يجف ودعوى كفاية احراز اطلاق الماء في اول ملاقاته له وان خرج عنه بتحلل اجزائه بعد صدق الغسل بالماء بمجرده ممنوعة خصوصا مع مخالفتها لاستصحاب النجاسة وعلى كل حال اما ان يشك معه في اصل التغير كما اذا غسل في ظلمة لم يتمكن معها من معرفة حال الماء المغسول به فالحكم طهارة المغسول بلا اشكال او يعلم التغير ويشك في سبقه على زمان تحقق الغسل بناء على اعتبار استيعاب الماء فيه مع تخلله الاجزاء وتاخره عنه مع عدم معلومية تاريخ احدهما والظاهر الحكم بالنجاسة لتمامية اصالة تاخر كل منهما بمثلها وبقاء استصحاب نجاسة الثوب سليما وبالجملة اذا كان المصبوغ مبلولا بصبغة النجس فلا كلام في اعتبار غسله بماء يستهلك به اجزاء بلل الصبغ كسائر المغسولات المبلولة بالنجس ومثل غاية عدم استهلاكه بغير قليل من الماء الواصل الى الثوب لا يضر اذا يطهر بالوارد بعده مع انا لنا منع ما نعيه انقلابه مضافا مع الاطلاق الابتدائي بعد صدق الغسل وفيه ان ما ذكره اولا هو المقصود من قول البعض باعتبار غسله بماء يستهلك به بلل الصبغ اي يستمر ايراد الماء عليه حتى يستهلك فان لم يستهلك باول الملاقاة ثم استهلك بعده لم يكن خارجا عما اعتبره وما ذكره ثانيا هو الذي اشرنا الى منع كفايته مطلقا وعلى كل حال اذا غسل المصبوغ جافا فان لم يكن للصبغ عين باق على الثوب اصلا بحيث نزول ذاك الماء عليه فيغسل غسل المتنجس بالنجاسة الحكمية المحضة مما يصدق معه مسمى الغسل وان كان باقيا من الصبغ على الثوب من الاجزاء الصبغية ولم يستهلك بالماء الوارد عليه فليمد باكثار ايراد الماء عليه ليستهلكه لكن في اللوامع تبعا للمعالم طهره بنفوذ الماء في جميع اجزاء الصبغ وان بقيت في الثوب قال بعضهم يغسل حتى يكون الخارج من الماء بالعصر باقيا على اطلاقه اذ قبل ذلك يصير الماء بمجرد نفوذه مضافا فلا يطهر قال ولا ينفع تخفيفه ثم وضعه في الكثير او الجاري حتى يجري الماء الى اعماقه لما ذكر اي صيرورته مضافا بمجرد نفوذه قلت هما مبنيان على انه يمكن مع احاطة الاجزاء الصبغية اليابسة بجسم الثوب وصول الماء اليه غير متغير من المرور على الاجزاء الصبغية ام غير ممكن فان قلنا ممكن اتجه عدم وجوب اختبار الماء لو غسل في ظلمة الليل مثلا تعويلا على استصحاب الاطلاق وعدم التغير وان قلنا غير ممكن فلا بد من غلبة الماء ليستهلك الاجزاء الصبغية وبها اهل التطهير به فيجب الاختبار والنظر ليتكشف بعدم تغير الماء المفصول عنه استهلاك الاجزاء الصبغية فيكون الغسل بالماء المطلق وان كان متغيرا فيشك في سبق التغير على تحقق الغسل وتاخره عنه فيبقى استصحاب نجاسة الثوب سليما فالمهم تحقيق الامكان وعدم الامكان ولا يبعد امكانه معلوما مع وضع المصبوغ في الماء الكثير بغير فرك ونحوه لكن يشكل بان فرض بقاء الاجزاء الصبغية المتنجسة على الثوب بتلك آنها بالماء النافذ الى الثوب يوجب على تقدير تطهير الثوب عوده متنجسا بمباشرة الاجزاء الصبغية والانصاف ان الامكان المذكور وان تحقق فليس بمطرد بل يختلف باختلاف جسم الاجزاء الصبغية الباقية في الرقة والثخانة وسرعة نفضها للصبغ وبطوئه وقلة الماء وكثرته وكيفية وضع الثوب المصبوغ فيه من اشتماله على عصر وفرك وذلك وعدمه ولعله من هنا عبر في المعالم بانه يمكن الطهارة مع بقائها ولا عدم الاطراد وهذا يرجع الى ما في الحدائق من انه ان كان لا ينفصل من الصبغ الذي صار على الثوب شيء في الماء يغيره وقبل الانفصال به فيطهر مع بقائه على الثوب لا نفي الطهارة اشكال فانه باول ملاقاته لم يتغير الماء وعلى كل تقدير لا ريب ان الاحوط اختبار الماء المغسول به المصبوغ من النجس وعدم الحكم بطهارته الا مع كون الماء المفصول منه غير متغير لانه في الجواهر مع اختياره في كيفية تطهير الثوب المصبوغ ما حكيناه عن البعض جعل كيفية الحكم بطهر الليقة المتنجسة بالحبر النجس نحو الثوب المصبوغ وقد اشكل في كون الليقة نحوه في اللوامع تبعا للمعالم بعد اختيارهما ما تقدم في تطهير المصبوغ الجاف من امكان الطهارة مع بقاء الاجزاء الصبغية بالفرق بين الثوب والليقة بان وصول الماء الى جميع اجزاء الليقة يتوقف على تكرر ورود الماء على الحبر فلا بد من ان يتغير قبل تحقق الغسل لليقة بخلاف الثوب وحاصله يرجع بانه في الليقة لا بد فيه من اجتماع اجزاء الليقة وافتراق اجزاء الثوب بضابطة عدم تاثير الحبر في الماء وليس مثلها الصبغ ولذا اختار في اللوامع انهما ان تساويا في الامرين تساويا في الحكم لكن هذه الدقة في الفرق بينهما اشبه بالسفسطة ثالثها ان يكون الجسم المغسول

بل في المقام ان بعد جواز التطهير بالقليل مع

ما يرسب فيه ماء الغسالة ولا يخرج منه ولا يعصر كالكوز والاواني الطينية الغير المغزوة والاراضي الترابية الرخوة ونحو ذلك فان كثيرا من الاصحاب صرحوا بعدم تطهيرها بالقليل لما يرسب فيه الماء وهو المتعارف بين المتاخرين ووجهه ما ذكر من اعتبار انفصال الغسالة ومن هنا نسبه في اللوامع الى اهل العصر واسنده في الذخيرة الى شهرة المتاخرين لكن في المدارك استشكل عدم الطهر بلزوم الحرج والضرر وبان المخالفة مثل الفواكه والخبز والحبوب لا يزيد على المخالفة في الحشايا بعد الدق والتغمز المحكوم بطهرها وبان مطلقات الغسل تحتمله واختار في الجواهر حصول الطهر في ذلك تبعا للاردبيلي والكاشاني وصاحب اللوامع وبعض من عاصره اما بناء على عدم اعتبار العصر وانفصال الغسالة في الغسل المطهر مطلقا او لبعض ما سمعته من المدارك في خصوص نحو هذه الاجسام ولا يخفى ان ما لا ينفصل عنه ماء الغسل صنفان مايع وجامد والاول اما مضاف فقد انهينا الكلام في كيفية تطهيره في باب المياه وكذلك ايضا غير المضاف من سائر المايعات وقد اشبعنا الكلام هناك في مقالة الفاضل مع المشهور وما اذا دمن (?) وقد اربنا هناك تمام الكلام فيه والثاني منهما هو المقصود بالبحث في هذا المقام في انه هل يحكم بطهر ما تنجس منه بمجرد صب الماء على ظاهره وان رسبت الغسالة في باطنه ولم ينفصل ام لا وكلماتهم في المسئلة ذلك مختلفة اشد اختلاف وعلى كل حال الاظهر الحكم بعدم حصول الطهارة لما قررناه في اعتبار الانفصال في الغسل المطهري مع عدم ثبوت العفو فيه بعذر والضرر في مثله غير ممنوع كما لم يمنع في جميع المايعات المتنجسة ولا حرج من الحكم بعدم الطهر كما فيها ايضا والقياس على المخالفة في الحشايا مع بطلانه هو مع الفارق لبقاء بعض الغسالة هناك وجميعها هنا ولا عبرة على المقدار وما عسى ان يستند اليه الحكم بالطهارة في مثلها من عموم طهورية الماء كما في بعض العبارات وغلبة كونه مطهرا وانه لو لم يجز تطهير مثلها بالقليل لاشتهر لعموم البلوى مدفوع الاول منها بعدم الدلالة اولا على قابلية كل شيء للتطهير بل غايته ان ما هو قابل للتطهير هو طهور له وثانيا بتخصيص ما نحن فيه بما اقمنا على اعتبار انفصال الغسالة والثاني بان غايته حصول الظن بكونه مطهرا للغرض ولا حجة في مجرده والثالث بانه قد اشتهر لاشتهار القول بخصوصها بين المتاخرين ثم بناء على عدم التطهير به فهل السطح الظاهر الذي يجري عليه الماء ايضا لا يطهر او يطهر لكنه متى تنجس الباطن بسراية الغسالة اليه وبقائها فيه في الجواهر وجهان ينشئان من احتمال اشتراط الطهارة بالانفصال المتعذر هنا الا ارتسابها في باطن المغسول ولم يخرج وعدمه قال ولعل الاقوى الثاني قلت نعم هو الاقوى نظرا الى بطلان القول بالسراية عندنا لكن لا على اطلاقه بل في المغسول الذي له ثخن زائد بحيث تنقل صيرورة الغسالة في اعماقه انتقالا من ظاهره الى محل آخر فاما الخفيف كالشربة البغدادية المتعارفة في زماننا ونحوها مع ارتساب ماء الغسالة في باطنها فيشكل الحكم بطهارة ظاهرها وان جرى الماء على الظاهر اذ لا يعد في العرف ان ماء الغسل منتقل منه الى محل آخر اما الحكم بحصول الطهارة في الاول فلحصول الشرط من استيعاب الماء المحل المخصوص من السطح الظاهر وانفصاله منه بالانتقال منه الى محل آخر لانه بمرتبة الانفصال عن المحل المنتقل منه وسراية النجاسة من المنتقل اليه المتنجس بالغسالة وهو الباطن الى المنتقل منه وهو الظاهر وان كانا متلاصقين ومتلاقيين من السراية الممنوعة هذا في تطهير ما يرسب فيه ماء الغسل بالماء القليل واما تطهيره بالكثير بحيث انه لم يعتبر فيه انفصال الغسالة لم يكن في تطهيره به مانع ولذا كان المشهور جواز تطهيره به بل ظاهر ما في الذخيرة من قوله في تطهيره بالقليل اذا بني على اعتبار العصر جرى في الكثير الا ان يخرج بالاجماع كونه اجماعا ونحوه في اللوامع والتتبع يساعده ايضا لوقوع التقييد في كلام المانعين بتطهيره بالقليل ولم نقف على الاطلاق عدم قابليته للتطهير الا في عبارة نهاية الاحكام والدروس ففيهما انه انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه وفيه ظهور في عموم القليل والكثير مع احتمال ارادة القليل من التعبير بالغسل وعلى كل حال لظهور الاتفاق هنا على التطهير بالكثير وما بحكمه من الماء المعتصم مع فرض عدم العصر وانفصال الغسالة ما يشهد لصحة ما قررناه سابقا في وجه اعتبار الانفصال في تحقق معنى الغسل من التعذر اذ لو اعتبر العصر في مفهوم الغسل لا بالوجه المتقدم لزم من التزام حصول التطهير لنحو هذه الاجسام بالكثير حصول الطهارة من غير غسل وهو وان كان غير بعيد بدعوى اختصاص وجوب ايجاد الغسل في التطهير بالتطهير بالماء القليل دون الماء المعتصم لان كيفية التطهير بالاول غير وارد فلا بد من الالتزام فيه بما لا يحتمل اعتبار امر وراء من استيعاب الماء وتخلله اجزائه مع انفصاله عنه بخلاف الكيفية في غيره فقد ورد في الغدير التطهير باصابته وفي المطر برؤيته وهما قاضيان بكفاية مطلق الملاقاة لكنها ليست باولى من دعوى ان معنى الغسل في الكثير مجرد الاستيعاب وفي القليل هو مع الانفصال حسبما قررناه بل هي اولى لحصول الامتثال بناء عليها لاوامر الغسل فيما اذا كان بالكثير بخلاف البناء على الدعوى الاولى اذ عليها يكون في الكثير اسقاطها والتزامه في الاوامر الكثيرة

الخارجة عن الغدد والاعصاب بعيدة ثم لا يخفى ان الغسالة التي يمنع رسوبها في المغسول وعدم خروجها مانع من التطهير جميعها او اكثرها
لا مطلقا ضرورة ان غالب الاجسام يجذب شيئا مما يرد من الماء على ظاهرها الى باطنها يختلف مقداره باختلافها في وصف الصلابة
والجمود فالاخشاب يجذب ازيد والخزف لغير المطلي [illegible] بل المطلي ازيد منها وبعد [illegible] فانه لكم مرة يجذب اقل وهكذا فلو بنى على مانعيته
بعينها مطلقا بطل التطهير بالقليل غالبا لا رابعها ان يكون الجسم متنجسا اعماقها والماء المصبوب على ظاهره لا يجري في باطنه كالظاهر
بل يصل الى اعماقه بعض الرطوبة المائية فهل الحكم بطهارة باطنه مطلقا بمجرد الصب على ظاهره وجريان الماء عليه وانفصاله عنه او عدمه
مطلقا او التفصيل فيه بين ما اذا وضع في الكثير فيحكم بطهر باطنه او صب عليه القليل فلا يحكم الا بطهارة سطح الظاهر منه وجوه بل
اقوال وان شك في تحقق الثالث قولا اما الثاني فقد نسبه في الجواهر الى بعض بقوله وما عساه يظهر من بعض ويحكى عن آخر من عدم
قبولها الطهارة اصلا لا ينبغي ان يصغى اليه بل في كثير من الكتب تعميم العبارة المتقدمة عن نهاية الاحكام والدروس من انه انما
يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه لما كانت النجاسة من اصلها سارية في اعماق الجسم كالحبوب المنتقعة في الماء النجس لو نوع
تفريع منع تطهير بواطن نحو هذه الاجسام بناء على عنوان انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع ماء الغسل منه وهذا هو قضية كلام كاشف
الغطاء في شرح القواعد ايضا حيث حكى عن المدارك انه استشكل فيما يرسب فيه الغسالة في الجهة الثالثة قائلا وفي المدارك انه استشكل
الحكم اي عدم الطهر بلزوم الحرج والضرر اولا وبان المتخلف في مثل الفواكه والخبز والحبوب لا يزيد على المتخلف في الحشايا بعد الدق
والتغمير وبان مطلقات الغسل تشمل القليل والكثير انتهى قال وهو مردود باصالة بقاء النجاسة ولان الطهارة بدون العلم بوصول
المطهر الى الجزء النجس على وجه يسمى غسلا لا وجه له وبمجرد وصول الرطوبة الى الباطن من دون جري يسمى غسلا لا يكون مؤثرا ولولا
لزوم الحرج وقيام السيرة على التطهير بالكثير سيما بالنسبة الى الارض لكان القول باطلاق النهاية والدروس قويا يريد بالاطلاق ما العبارة
التي حكيناها في الجهة الثالثة من نهاية الاحكام والدروس وقد سمعت انها عدم تطهير ما لا ينزع منه ماء الغسل ولا يخفى ان رده
ما استدل عليه في المدارك بان المتخلف فيه لا يزيد في الحشايا بان مجرد وصول الرطوبة لا يؤثر غير مستقيم لابتنائه على ان صاحب
المدارك يريد بما استشكل ما يكون النجاسة راسبة من البدو في الاعماق وما ينفذ ماء الغسالة الى الاعماق معا بل في بعض الكتب تفريع
المنع من تطهير المايعات المتنجسة ايضا على عنوان انه انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به منه نظرا الى ان الرطوبة النافذة
من الماء التي تنفذ الى باطن هذه الاجسام لنزارتها لا تنفصل عنها فالجهة الرابعة مستلزمة للجهة الثالثة بل والثانية ايضا مستلزمة
لها لان الغسالة لا تنفصل من باطن الفواكه وكذا من الاجزاء الدهنية التي في الصابون ومن المايعات المضافة اذا تداخلها ومن تلك
العبارات لتفرعه للاشكال في جميع الامثلة المذكورة على العنوان المشار اليه ما في الحدائق قال اعلم ان هاهنا اشياء لا تنفصل عنها
الغسالة بنفسها ولا بالعصر ولا بالدق ولا التغمير قد وقع الخلاف والاشكال في تطهيرها وذلك مثل الصابون والفواكه والخبز والحبوب
وما جرى هذا المجرى ومثل الصابون اذا انتقع في الماء المتنجس والسمسم والحنطة اذا انتقعا فيه ومثل المائع كالدهن المتنجس ومثل
التراب انتهى وقريب منه في الروض وبالجملة صرح جماعة منهم الفاضل والشهيدان والكركي بل في الغنائم معروف المتأخرين بانه لا يطهر
بالقليل ما لا يخرج منه في الماء مكتفين به في المنع من التطهير في جميع الصور المذكورة ولا باس في ذلك فان انفصال ماء الغسل اذا
قلنا انه محقق للغسل حسبما تقرر فكل ما لم ينتزع ما يراد غسله التطهير باي جهة كان جاء مانع التطهير من عدم تحقق الغسل وعلى
هذا يكون القول بعدم التطهير في هذا الفرض هو المشهور بناء على كونه المشهور في الجهة الثالثة المتقدمة واما الوجه الاول فهو مختار
الجواهر تبعا لنهاية الاحكام ومجمع البرهان والموجز وظاهر الذخيرة واستظهره في الاول من كل من قال في الجهة الثانية التي هي عدم خروج
الغسالة وهو ظاهر كشف الغطاء لقوله واما المجهد بعد الانتقاع مما يرسب فيه رطوبة الماء من غير استحالة كالمشوي من المجهدين
مائع الطين ويابس العجين فالظاهر فيها طهارة البطون كالحبوب واللحوم مطبوخة او باقية على حالها جافة او رطبة من غير حاجة الى
تجفيف وتنشيف بماء معصوم لان الظاهر ان اتصال الرطوبة بمثلها مغن في التطهير انتهى كان مراده من الرطوبة الاجزاء المائية الظاهرة
المتواصلة بطريق النشر والسراية دون الجريان لا بمجرد النداوة الخارجة من طبيعة الماء وكان في الجواهر حملها عليها ولذا لم يتصد و
جعله مختار الما اختاره هو من التطهير بالقليل اذا كان النافذ الى الباطن اجزاء مائية كالنافذ مما يصب على الكف الى ما تحت الاظفار
والنافذ الى ما تحت الحاجب من جبائر وعصائب ولطوخ ونحوها مما صرح به ان النافذ مما يصب على يابس العجين الذي في عبارة الكشف

لا يقصر على

لا يقصر عن النافذ الى ما تحت الجبائر واللطوخات الا ان يكون مراده مما اعترف به واختاره في النافذ تحت الجبائر واللطوخات ما كان
ماء واضحا يقينا يتحقق به الغسل بلا تردد وهو بعيد وبالجملة مقصود شيخنا في الكشف هو الذي تعرضه الاصحاب من النافذ مما يصب
على الحبوب والفواكه والآجر والخزف الى بواطنها واعماقها لكنه خالف فيه ما في شرح القواعد من عبارته المحكية سابقا في رد صاحب المدارك
من قوله ومجرد وصول الرطوبة الى الباطن الى آخره فان ظاهره مع ما بعده من قوله ولولا لزوم الحرج وقيام السيرة على التطهير بالكثير
لكان القول باطلاق النهاية والدروس قويا هو اختيار الوجه الثالث بل في الجواهر ان تطهره بالوضع في الماء الكثير متفق وظاهره
دعوى الاتفاق عليه مما عدا الشاذ الذي قال لا ينبغي ان يصغى اليه والمتتبع ايضا يساعده وعليه فالوجه الثالث هو المشهور بناء
على ظهور منع تطهره بالقليل من الاكثر والمشهور وعلى كل حال سند الوجوه الثلاثة واضح فالعدم مطلقا هو دعوى عدم تحقق الغسل
بما ينفذ الى بواطن هذه الاجسام من الرطوبة المائية ودعوى تبعية الباطن للظاهر في الطهارة في نحو ذلك او دعوى ان ما لا
ينفذ الى الباطن شيء اذ المستند فيها اما صدق الغسل في الجملة عرفا ولو في خصوص نحو هذه المغسولات ولا ريب في عدم كفايته
مطلقه وتقييد اطلاقه او لزوم الحرج في خلافه ويمنع من كونه الحرج الممنوع وح لا يتفاوت بين كونها نافذة من القليل او الكثير وح
التطهير به مطلقا هو دعوى تحقق الغسل بنفوذ هذا القدر وان غسل البواطن لا يتوقف على اكثر من هذا كما يستكشف بتحققه
بالنسبة الى ما تحت الاظفار والحاجب والشعور والجبائر واللطوخ ونحوها مضافا الى دعوى الحرج في عدم التطهير به ووجه التفصيل
هو دعوى كفاية مطلق ملاقاة الماء او اصابته في التطهير بالماء الكثير وهو حاصل بالقدر النافذ بخلاف التطهير بالماء القليل
فانه يتوقف على صدق الغسل الذي لا يتحقق بمقدار النافذ في مثلها ولا يخفى ان الادنى بظاهر الادلة هو القول بالعدم مط
لتعلق الامر بالغسل المتوقف على استيعاب الجسم بالماء على ما يشترط العرفية ولا يكفي وصول البلل بطريق النشر والنفوذ ولا يجدي
كون المنتشر منه البلل ماء كثيرا بعد ان لم يكن الواصل منه الا بتقدير الواصل من القليل لكن بعد امعان النظر في الادلة يقوى فيه وجه
آخر ان مقتضى جملة اختصاص تطهيرها بالكثير وهو ذلك لخبر الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر على كفاية مطلق الملاقاة
وان لم يتحقق الغسل في التطهير بماء الغيث وبضم عدم القائل بالفرق بين ماء المطر والجاري يثبت الحكم المذكور في الجاري وكذلك
في الكثير لعدم الفارق بينهما وبين الكثير ايضا ظاهرا مضافا الى الوارد في بعض النصوص مشيرا الى غدير ماء انه لا يصيب شيئا الا
طهره معتضدا بعموم ما تضمن طهورية الماء مع ما هو مركوز في اذهان المتشرعة من ان التطهير بالماء بل بكل جسم استعماله فيما يراد
تطهيره به بما شأنه ممنوع عنه لتمام اجزائه ولذا لا يحكم بتطهير الماء المتنجس به بممازجته معه من غير نص ورد بتلك الكيفية والتشبه
ح من جهة ضعف اتصال الاجزاء المائية النافذة في الاعماق بالماء الخارج المعتصم حتى يكون مطهرا فان النافذ في اعماق الجسم لا يتصل
بماء الخارج على وجه يصدق اتحاده معه عرفا ليصدق على المجموع الكر او الجاري مثلا ولعل من هنا قال في الجواهر في خلال الكلام
له مع امكان منع الاتصال باعتبار حيلولة تلك الاجزاء من الجسم بين الماء النافذ ومادته انتهى بتخيفة لعدد النافذ جزء مما على
الظاهر وعدم علمه بماء آخر منقطعا عنه وغايته الشك فيستصحب في النافذ الحالة السابقة موضوعا وحكما ويحكم بطهارته ويترتب
عليه مطهريته للمحل نعم لو كان الباطن منتقعا ممتليا بالماء النجس يحتاج في شأن طهارة الموجود فيه متوقفة على حصول الاتصال الموجب
للاتحاد ليصدق الماء الواحد وهو مشكوك فمقتضى الاستصحاب فيه عكس المتقدم من البقاء على النجاسة وهذا ينتفع بما
مر في مسائل الماء المضاف ويأتي في الجهة الخامسة وعلى كل حال لا ينافي الاكتفاء بمطلق الرؤية والاصابة المذكورتين في التطهير
بالكثير والجاري ح وقوع الامر بالغسل في كثير من الموارد لمعلومية كون مطلوبيته لحصول الطهر وبما لاحظه كونه الميسور الغالب
لا يقتضي تقييد اطلاق الرؤية والاصابة به خصوصا مع ان موارد الامر بالغسل هي الثوب والبدن وبعض موارد مخصوصة و
ليس ما يتضمن الامر بالغسل في كل مادة بحيث يشمل الاعيان المتنجسة التي هي محل التردد وعلى تقدير استفادة كلية معتضدة بما
ذكر من استقراء تلك الموارد تعيننا عن الدليل على الوجوب في كل جزئي نهي الامر بتطهير كل متنجس لا الامر بغسله والتطهير حاصل في الكثير
بمطلق الاصابة لما ذكر ومقتضى ثاني الوجهين تطهرها بالكثير والقليل وهو دعوى ان غسل الاجسام ظاهرا وباطنا في العرف و
العادة يتحقق بجريان الماء على ظاهرها على وجه ينفصل منه ما ينفصل ويجذب منه الى الباطن ما يجذب فاذا فعل كذلك صدق
انه غسل تمام هذا الجسم ويشهد له صدقه بالنسبة الى ما تحت الاظفار والحواجب والشعور والجبائر والعصائب واللطوخات وما

اشبه ذلك

اشبه ذلك فان الواصل اليها مما يجرى على الظاهر ليس بازيد مما ينفذ الى بواطن تلك الاجسام نعم فى وصول الرطوبة المائية الى تمام اجزا
الباطن مستوعبا الماء بمجرد صب الماء على الظاهر الى زمان الانفصال عنه تامل بل منع ولا اقل من الشك فيه لكن مع ورود مثله فى مجرد
الوضع فى الكثير واخراجه منه لا يوجب المنع كلية فى القليل بل غايته اشتراط العلم بالنفوذ مستوعبا فلا يقتضى الفرق كلية من حيث
كونه ماء ينفصل ولا ينفصل وعلى هذا لا يعرج التعبير عن عنوان محل البحث بما فى بعض الكتب مثل ما فى كشف الغطاء واما الجهة
بعد الانفصال فما يرسب فيه رطوبة الماء الخ لان بعض ما يتنجس منها مما اذا ابتل خصوصا بشوى الطين الناعم اللزج متماسك اجزائه
على وجه يشكل حصول العلم بوصول ما ينفذ الى تمام اجزائه خصوصا فى صب القليل عليه وان نفذ فيه فى الجملة بل الاولى فرض
تنجسها جامدة بنحو نفوذ النجاسة الى اعماقها كما مثل فى جملة من الكتب بالحبوب المنقعة فى الماء المتنجس ولو بعد جفافها حتى لا يتوهم
منع امتلاء خللها وفرجها بالرطوبة النجسة من دخول الطاهرة ومثل بعض الاجسام التى ينفذ فيها النجاسة الى اعماقها اذ يمكن
رفع الشك المذكور فيها بانه حيثما يصل الماء المتنجس يصل الطاهر ايضا لكن يبقى مع التوجيهين امكان منع تطهير بواطن هذه الاجسام
من الجهة الثالثة المتقدمة وهى عدم انفصال الغسالة ضرورة عدم قابلية القدر النافذ من الرطوبة للانفصال ودفعه اما فى الكثير
فواضح لعدم الحاجة فى التطهير به الى انفصال الغسالة واما فى الماء القليل فبان الجرى على الظاهر بوجه ينفصل عنه ما ينفصل
بعد ان يكون محققا لغسل تمام الجسم حسبما ذكروا انفصال ما انفصل غسالة غسل الجميع ومع ذلك كله الاجود فى تطهير بواطن نحو هذه
الاجسام القصر على وضعها فى الماء المعتصم زمانا يقطع معه نفوذ الماء الى اعماقه المتنجسة دون صب الماء عليه اعتمادا على الاولين من
التوجيهين المذكورين لكن المتتبع فى كلمات الاصحاب يجد فى تمثيلهم لما يشك فيه التطهير من الجهة الثالثة والرابعة من الاختلاف
ما لا يكاد تنضبط فى عد بعض الاجسام مما يجرى فيه هذه الجهة وتلك الجهة من الدهن والصابون والعجين والكاغذ والطين
والسمسم والحنطة وسائر الحبوب والاجر والخزف والتراب الى غيرها فبعضهم ذكر هذا من ذاك وذاك من هذا والاخر بالعكس بل الفاضل
فى كتبه اختلف كلامه فى ذلك ونظيره غير عزيز فى المسائل الفقهية ومع ذلك ينبغى التروى والتبصر فى مثلها حذرا من الخبط والخلط والله
العاصم الجهة الخامسة كون الحبوب وما اشبهها مبلولة بالماء المتنجس لان امتلاء خللها وفرجها برطوبة الماء المتنجس يمنع من دخول الاجزا
المائية الطاهرة لامتناع اشتغال حيز ما دام مملوءا بغيرها ولا تعرض لهذه الجهة فى كلام الاصحاب فان ما يوجد فى كلامهم من الحبوب
المنقعة هما مانى المنتهى قال بعد ذكر عدم تطهير العجين المعجون بماء متنجس قال السمسم والحنطة اذا انتقعا قوى تطهيرهما بالقليل بان
يغسل ثلاثا ويترك حتى يجف فى كل مرة فيكون ذلك كالعصر وفرض المنقع بها اليبس ليتحقق به مانع امتلاء خللها بالماء النجس بل هو
لاحراز تنجس الاعماق فانها غالبا بمجرد ملاقاة ظاهرها النجس لا يحرز وصوله الى اعماق باطنها ولو كان ذلك لتحقق امتلاء الخلل فيكون
مانعا من دخول الماء الخارجى لكان يوجب تجفيفها اولا ايضا قبل الغسلات وقد يشهد له فرق الموجز بين الحبوب المنقعة بالنجس
فطهر والمطبوخة به فلا تطهر فانه لو عم عدم التريان بالنقع بخلاف الطبخ ولذا استشكل الفرق شارحه نعم يتوهم كون امتلاء الخلل
بالماء النجس مانعا من حلول الماء الخارجى فيها من ظاهر كلمات بعضهم منها عبارة كشف الغطاء المتقدمة فى الجهة الرابعة حيث قال
جافا او رطبا من غير حاجة الى التجفيف وفى عبارة الجواهر بعد منع تحقق الغسل بنفوذ الرطوبة المائية حيث قال نعم لو كانت فى
حال ينفذ فيها الماء المطهر ولو بتجفيف نحوه طهرت بوضعها فى الكثير وفى عبارة ثالث فى ذكر ما يرسب فيه الماء ويعسر عصره
قال لو كان فيها رطوبة مانعة عن نفوذ الماء او عن العلم به لم يحكم الا بطهارة القدر الواصل اليه الماء علما وفى عبارة رابع فى عدم طهر
الحبوب المنقعة بالنجس قبل الجفاف حيث قال لعدم العلم بوصول الماء الى جميع اجزائه لمزاحمة ما فيه من الماء النجس الطاهر وفى خامس
بعد اختيار التطهير بنفوذ الاجزاء المائية فى الاجسام المذكورة حيث قال نعم يحصل الاشكال فيها لو انتقع الشىء بالماء النجس ودفع
فى الكثير وفرض عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء النجس فيه فح لا يكفى مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما
على اعتبار المزج فظاهر واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا ومقصودنا من نقل هذه العبارات نفى كون منع التطهير
من هذه الجهة قولا معروفا بملاحظة كون المنع فى بعض الاجسام المنقعة فى ماء النجس قول جماعة من زمن الفاضلين فما بعد لان مراد
هؤلاء من فرض التنقع احراز سريان النجاسة الى الاعماق والتردد من حيثية تحقق تغسلها من مجرد وصول الرطوبة المائية اليها
لا التردد من حيثية كون وجود الرطوبة الحاصلة من التنقع مانعا من دخول اجزاء الماء الطاهر فانه عندى فهم سخيف لا يتوهم هؤلاء

من الظاهر بعد انفصال مع

في تطهير الحبوب

الافاضل من اهل تلك العبارات وقد وقفت على من هو موافق لنا فى ذلك قال بعض الفضلاء ولا يشترط تجفيفها او لا ثم القائها فى الكثير
كما اعتبره بعض انتهى ووجه عدم مانعية وجود الاجزاء المائية النجسة فى اعماق تلك الاجسام من تطهيرها قد قررناه فى مسئلة تطهير المضاف
فراجعه ونزيد هنا بيانا ان عمدة الاعتماد فيما قررناه هناك انما هى على الشق الثانى من تسليم كون الموجود فى الخلل والاعماق ماء و
بوضعه فى الكثير يتصل به ويتحد معه وعلى اعتبار المزج يمتزج به ايضا ولو بعد مضى زمان ويطهر به الماء القليل وعلى تقدير كون
المنقع فيه مضافا يستهلك ايضا بعد مضى زمان فما مطلقا وبه ينقدح ما يمنع فى توجيه عدم تطهير المنقع بالماء النجس الا بعد
تجفيفه بما حاصله ان تطهير باطنه انما هو بتطهير ما امتلى به من الماء النجس وهو على اعتبار المزج ممتنع لامتناع دخول الماء من الخارج
فيه وعلى كفاية الاتصال يعتبر صدق الماء الواحد وهو لم يتحقق فيبقى على استصحاب حالته السابقة سادسها كون تماسك اجزاء
الجسم واتصالها بوجه يشك فى تداخلها الماء ويحتمل او يظن ان لا يمس غير سطح ظاهره وان كان مائعا كالفلز المائع وان قلنا بطهر
المايعات المتنجسة لو تخللها الكثير كما بنى عليه فى التذكرة والموجز واحتمله فى الدروس وظاهر البيان يمنعنا من القول به فى الفلز
المائع شدة تواصل اجزائه المايعة بحيث لا يتداخلها الماء كما فى الزيبق وقد صرح بعض اجلاء المعاصرين كما فى مستند النراقى
قال لو تنجس الفلز حال الذوبان والميعان ثم انعقد فلا اشكال فى طهر ظاهره بالغسل واما بجميع اجزائه فالظاهر تعذره لتوقفه
على العلم بوصول الماء الى جميعها وهو غير ممكن ولو مع الذوبان ثانيا انتهى ولعله الفارق فى نظر جدى العلامة حيث انه فى الصابون المائع
النجس احتمل طهره بالانتقاع بالكثير وفى ذائب الفضة والرصاص اذا اصابهما نجاسة قال امتنع تطهير جميع اجزائهما انتهى وكانه لقطع
عدم نفوذ الماء فى باطن نحو هذا الجسم بخلاف نحو الصابون فانه على مذهب الفاضل فى المايعات غير الماء ينفذ فى جسم الماء
ومع يمكن القول بطهره بناء على اصالة الطهر فى كل ما لاقاه الماء او مع المزج به بل حكى كاشف الغطاء فى شرح قواعده انه احتمل بعض
عدم لحوق المايعات للشك فى الاندراج تحت سمها قال وهو بعيد انتهى وعلى ما ذكره من الاحتمال متجه اختصاص موضع ملاقاة
النجس من مايعه بالتنجس دون الجميع لبطلان التراية عندنا وعدم تحقق كونه من المايع المحكوم بنجاسة كله اذا وقع فيه نجاسة وما ذكره
من البعد فى محله لصدق الذائب والمايع عرفا فيتنجس جميعه بالملاقاة كالدهن الذائب الا انه لا ينفذ فيه الماء كما لا ينفذ فى خلال باطن
الزيبق فيمنع من اجله القول بتطهير جميعه داخلا وظاهرا وهل يطهر ظاهره مايعا قد يتراءى من عدم نفوذ الماء فى داخله ان حالة
كحال جموده لكن الصواب عدمه لعموم عدم تطهير المايعات غير الماء المدلول عليه باخبار الدهن الذائب والمرق وغيرهما مما مضى
فى المضاف فيكون وجه ما يشعر به تعبير جدى العلامة بامتناع تطهير جميع اجزائهما من امكان طهر بعضها ولعل الا سطحها الظاهر هو
ذلك لكن بعد الانجماد لا قبله كما يعطيه السياق بعده ويغسل ظاهره حينا بعد حين اذا حك بعض ظاهره وخرج الباطن حذرا عن
المس برطوبة انتهى وما يشك فى تداخله الماء الدهن فلو قلنا بتطهير المايعات اذا تخللها الكر على وجه الممازجة يمنعنا من القول به فى
الدهن المايع المتنجس المنافرة التى فى جسمه عن مجامعة الماء باعتبار دسومته ولا اقل من حصول الشك بملاحظتها فلا يعلم بوصول الماء
الى جميع اجزائه وقد صرح بذلك جماعة فى رد الفاضل حيث امكن تطهيره بامتزاجه بالكثير وان انتشر على وجه لا ينتفع به فيما
يقصد من الدهن لكن ببرودة الماء يمكن جمعه على الحالة الاولى وهذا من خواص جسم الدهن ولذا خص بالتردد وبه ينقدح ما يورد
من ان هذا الفرض كتطهير المضاف بانقلابه مطلقا ليس من التطهير الذى معناه ارتفاع النجاسة مع بقاء المطهر لا باذهابه من البين
قال جماعة ان هذا ان تم فهو على تقدير امكان امتزاج الماء بالدهن كذلك لكنه غير معلوم بل فى الروض جزم بعدم امكانه وان الماء
لا يصيب الا سطحه الظاهر قلنا قلة الشك فالنجاسة مستصحبة وبملاحظة مع ثبوت سراية النجاسة عندنا فى المايعات حكمنا بعدم
تطهير الدهن المتنجس مايعا لا ظاهره ولا باطنه نعم اذا تنجس جامدا بمجرد الملاقاة اختصت النجاسة بالجزء الملاقى وبسطحه الظاهر ولو
كان رطبا غير جاف لبطلان السراية عندنا وطهر بحصول الماء سطح ذلك الجزء ولا بأس بابقائه وصب الماء القليل عليه والغسالة
اولا غير معلوم نفوذها ودسوها فيه كما سمعت ثانيا ودسوها غير مانع من الحكم بطهارة السطح الظاهر مما يصب عليه واذا تنجس بنجاسة
سارية من الظاهر الى الباطن كما اذا انتقع بماء متنجس حار مثلا فان قلنا فيما تقدم بعدم تطهير اعماق الحبوب المتنجسة وبواطنها مطلقا
او بالقليل فبطريق اولى لصب عليه خاصة دون وضعه فى الكثير فعدم تطهير باطن هذا اولى وان قلنا بالتطهير هناك مطلقا او بوضعه
فى الكثير خاصة قلنا المنع هنا للخصوصية المشار اليها المانعة من نفوذ الماء الغزير فى ما يعمه بنحو تخلل اجزائه فكيف بنفوذ مجرد

الرطوبة المائية في جامد خصوصاً من مجرد صب القليل عليه كما في كشف الغطاء فقد صرح فيه بطهارة باطن الطين المشوي كالفخار بمجرد الصب عليه وفي الدهن والشمع المجمد بن مصرح بعدم تطهر باطنهما وان طهر ظاهرهما وبالجملة لا نرى عدم تطهر الباطن في الفرض واما الظاهر فيحكم بطهره بصب القليل فضلاً عن وضعه في الكثير لان مجرد دسومة الشمع غير مانع من تطهيره بالماء والترابية باطلة وقد صرح في الروض بان طهره كسائر الجامد الدسمة وانه لا يمنع لزوجته من تطهره على هذا الوجه كما لا تمنع من ظاهر البدن وغيره الموجود عليه شيء منها اذا لم يكن له جرم وهكذا الحكم اذا تنجس مايعاً ثم جمد فيحكم بطهر ظاهره اذا صب عليه فضلاً عن وضعه في الكثير دون باطنه لعين ما ذكر في الصورة المتقدمة وما يوجد في بعض كلماتهم من ان الدهن اذا جمد بعد الانفعال امتنع تطهيره بالغسل كما في الروض تبعاً للجامع المقاصد مراده تطهر جميعه من الظاهر والباطن كما لا يخفى على من امعن النظر للتصريح فيهما بطهر ظاهر الدهن النجس جامداً بالغسل لا فرق بالنسبة الى ظاهر الجامد بين تنجسه حال الميعان او الجمود والشمع في باب التطهر كالدهن مايعاً وجامداً من غير فرق بخلاف الصابون وان كان مادته الشمع او الدهن لكن بمداخلة ماء الجلو فيه قد انجذبت الدسومة من جميعها وذهبت على وجه يقوى القول فيهما والخاصية المتقدمة الثابتة فيهما كانت من الدسومة وبعد ذهابها تكون كغيرها ذائباً وجامداً في عدم تطهر ذائبه الا بالانقلاب ويطهر ظاهر جامده بغير كلام وباطنه من الرطوبة النافذة فيه على الكلام المتقدم وهذا هو المراد مما حكاه في مفتاح الكرامة عن استاده الشريف جدي العلامة وكانه في الدرس من ان اصابته النجاسة قبل الجمود فهو من المايعات لا يطهر بالغسل وفي الانتفاع بالكثير احتمال فاذا جمد وجفف تاماً قبل التطهير كله واعلاه فيصح بيعه لذلك انتهى فان الاحتمال في طهر ما يعمه بالانتفاع مؤيد بما للفاضل من تطهير المايعات بالكثير وعبر بالانتفاع ليكون بمقام تطويل الوضع الذي اعتبره الفاضل في الدهن وكذا احتمال تطهر كله بعد الجمود مبني على مقالة تطهر بواطن الاجسام المشار اليها بنفوذ الرطوبة المائية فيها من الصب على ظواهرها فتبين ان البحث في ما يعمه عدم التطهر مطلقاً وبعد جموده طهر ظاهره بغير كلام وباطنه كباطن الحبوب على الكلام في الحبوب وكذلك الكلام فيه اذا تنجس جامداً لكن لا يخفى انه اذا جمد بعد التنجس ففي الحكم بتطهير ظاهره وباطنه بمجرد صب القليل عليه اشكال وان قلنا به في مثل الحبوبات والآجر والخزف للزوجة التي في جسمه وملوسته فيشكل ملاحظتها حصول القطع من مجرده بوصول الرطوبة المعهود نفوذها في سائر الاجسام فيه الى جميع اجزائه ومما يشك في تداخله الماء هو الارض المتنجسة ونخبة الكلام فيها ان الارض اما صلبة كالاراضي الصخرية والطينية المعروفة بالرس على لسان اهل عصرنا وهي الشديدة التماسك وبالجملة يجري عليها ما يصب من الماء ولا يرسب فيها وينفصل عنها كلاً او معظمه ولا يعتبر انفصال جميع ما يرد عليه بل موكول الى العرف والعادة في امثال الجسم المغسول ضرورة تفاوته عرفاً بتفاوت الجسم والاغلب الاجسام تجذب اليها شيئاً من الماء الوارد عليها فما تجذبه الارض المجصصة من هذا الباب اذا كانت سرجة يبعد عنها معظم الماء الوارد فتطهر او رخوة كالاراضي الترابية والطينية الرخوة التي تشرب الماء فلا يجري ما يصب عليها ولا عبرة في هذا القسم بما يجري من كثرة توارد الماء عليها يمتلي باطنها ما يرسب فيه فلا جرم يجري منها بل العبرة برسوب المقدار الذي يتحقق به الغسلية والا فالحبوبات التي يشاوا بها ما يرسب فيه لا بد من الجريان والانفصال عنها اذا كثر الماء الوارد عليها لكن يختلف الجري عنها باختلاف الجسم المصبوب عليه صغراً وكبراً اذ لا يعقل ان يتساوى فيه الارض الفسيحة وحبة الحنطة قطعاً ثم على التقديرين المحل المغسول من الارض اما متحدر انحداراً يوجب في العرف والعادة انحدار الماء الوارد عليه الى محل السفل منه او مستوية لا فرق في اجزائها بالنسبة الى قرار الماء فهذه اربعة اقسام وعلى التقادير التطهير اما بالماء المعتصم او بالقليل وظاهر الشيخ تطهرها في الاقسام الاربعة بالقليل فيما المعتصم بالطريق الاولى لقوله في الخلاف اذا بال على موضع من الارض فتطهيره ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويطهره ويزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة المحل وطهارة الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب ولا قلع المكان قاله الشافعي انتهى وظاهر هذه العبارة عموم الارض للاطلاق والماء ايضاً لذلك بل ظاهر في تعليل للتعبير بالوارد وغالبه القليل دون الكثير غايته لزوم الطهارة بالكثير بالاولوية ويؤكد عموم الارض في كلامه مقابلته بقول ابي حنيفة المفصل بين الصلبة والرخوة قال ان كانت الارض رخوة فصب عليها الماء فنزل الماء عن وجهها الى باطنها طهرت الجلدة العليا دون السفلى التي وصل الماء والبول اليها وعموم الرخوة في كلامه للمنحدرة والمستوية بالاطلاق ظاهر قال وان كانت الارض صلبة فصب الماء على المكان فجرى عليه الى مكان آخر طهر مكان البول ولكن نجس المكان الذي انتهى الماء اليه فلا يطهر حتى

في تطهير الارض

حتى يحفر التراب ويلقى عن المكان انتهى واختصاص الارض فيه بالمنحدرة واضح من قوله تجري عليه الى مكان آخر فقضية مقابلته بقول الشافعي الذي اختاره هو عدم الفرق بين الرخوة والمنحدرة فتحصل منهما قولان احدهما للشيخ وتبعه الحلي وجماعة ممن تقدم وثانيهما قول ابي حنيفة وهو المنسوب الى المشهور من اصحابنا في بعض الكتب والى مشهور المتأخرين في بعض وفي المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ ما تقدم ولم يرتضه قال الوجه ان طهارتها بجريان الماء عليها او المطر حتى تستهلك النجاسة ويزول التراب النجس على اليقين او تطلع عليه الشمس حتى تجففه او تغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع آخر فيكون ما انتهى اليه نجساً ثم قال ولو كانت جامدة ازيلت عنها فان كانت رطوبتها باقية على الارض فهي كالمايع فان استهلكت اليابسة العينية في التراب لم تطهر الا بازالته انتهى ولا يخفى مخالفته ظاهرهم مع القولين اما القول الشيخ فواضح صريح واما القول ابي حنيفة المنسوب الى جماعتنا فلاطلاق يغمرها ثم يجري الى موضع آخر تبقى حيث زاد ما زاده وان اجراه بفعله بان يحفر ما تحتها الى موضع آخر الظهور كلامه في بيان مطهر للارض كلما كانت الارض مخصوصة فلا يكون الا بما وجدناه بل في المدارك شمول كلامه للرخوة من غير هذا التفريع فكانه ناظر الى كون هذا الانفصال يجدي مع فرض الرسوب مع ان الحق كون الباقي بالرسوب قادحاً وان انتقل بعضه ترى ان كومة التراب التي هي من قسم ما يرسب فيه الغسالة قطعاً اذا وضعت على الارض منحدرة اذا صب عليها الماء جرى ما تحتها شيء فهل يصلح بذلك مانع الرسوب فيها كلا والا فاكثر ما يرسب فيه الغسالة اذا كثر عليه الصب لا بد وان ينفصل منه الماء لكن مع رسوب ما يرسب منه ايضاً وهو قادح اذ ليس الراسب هو من الرطوبة المتخلفة المعفوة ويشهد لذلك ان الثوب اذا علق وصب عليه الماء فهو من قسم ما يرسب فيه الغسالة مع انه لا ينفك من انفصال الماء ما تحته لكن حيث انه مع بقاء ما يرسب في الثوب فلا يجدي خروجه من عنوان ما يرسب فيه الغسالة ولا بد مع ذلك من عصر الثوب المتوان معه فيما يرسب لا يرسب هو الماء الذي يرد ولا بمقدار ما يستوعب المحل وبه يتوجه تحقق الغسالة فيه فهذا هو الذي اذا رسب لم يخرج كان محل البحث وان خرج ما يرد بعده على المحل ولو متصلاً والمدار في تشخيص امثال المقام وضبطها ليس على الحكميات بل على التحقيقات العرفية والاولى القصر على العمليات العرفية والعادية هذا ويمكن مع ذلك تنزيل كلام المعتبر على ما يوافق المنسوب الى الجماعة بارادته ما يجري الغامر جميعه وعلى كل حال مقتضى قواعد التطهير مع الغض عن النص المخصوص انحصار تطهير الارض بالماء القليل بقسم واحد من الاربعة وهو الصلبة المنحدرة لان غير المنحدرة منها لا تنفصل الغسالة منها والرخوة بقسميها يبقى فيها من الغسالة الراسبة غير الرطوبة المتخلفة المعفوة فقول ابي حنيفة على اطلاقه غير مرضي لحكمه بطهارة الجلدة العليا في الرخوة وهو انما يتم اذا فرض عدم بقاء شيء من الغسالة في الجلدة وخروجها من ذلك السطح الى سطحها الآخر بمنزلة الانفصال عن الجلدة العليا واما لو بقيت فيها كما هو الغالب في الترابية والطينية الغير الرسية فلا ولذا يحكمون بان القطعة من الطين غير قابلة للتطهير بالقليل ولم يفصلوا ما بين جلدتها الفوقانية فتطهر وما تحتها فلا تطهر وكذلك الثوب المصبوب عليه الماء بغير عصر وما ذاك الا لبقاء الغسالة في الجلدة الفوقانية وقد تقدم منا في طهر السطح الفوقاني من قسم ما يرسب فيه الغسالة التقييد بما كان فيه مثل الخزف والآجر والحبوب ونحوها مما يجري الماء على سطحها الظاهر ثم يجذب من الظاهر الى الباطن ويبقى فيه وان خرج منه شيء فقلنا ان انتقاله من الظاهر الى ما تحته فيما كان لجسمه ثخن بمرتبة الانفصال عنه وبالجملة لا بد من ملاحظة هذا فانا نتبع الدليل لكن ورد في تطهير الارض نص ان تم فهو الذي يوجب الخروج عن مقتضى قواعد التطهير وذلك ما رواه الجمهور عن ابي هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا احداً فقال رسول الله (ص) تحجرت واسعاً قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد فكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي (ص) ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا قال الشيخ في الخلاف بعد ان رواه مسنداً الى النبي لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيساً فلزم ان يكون الماء ايضاً على طهارة ولذا افتى فيه بان الارض تطهر والماء ايضاً لا ينجس واستند ايضاً في الخلاف باية الحرج وربما ايد القول بمضمونه بروايتي ابي بصير وابن سنان المتضمنتين لان المصلي في بيوت المجوس يرش ويصلي اذ فيه اشعار بزوال نجاسة الارض بصب الماء والا لم يكن للرش فائدة لانه كالنضح في الثوب يكتفي به دون الغسل كلما لم تتيقن النجاسة كما هو المستفاد من الاخبار في الموارد وربما اضيف اليها صحيح ابن سالم في السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه بتقريب التعليل بأكثرية الماء على البول فيفيد العموم وقريب منه في غيره وايضاً في الاستناد الى الحرج في مثل المقام لاثبات التطهير مع عدم حصول المعر

في الشرع ما لا يخفى وخبر ابي هريرة وسنده ايضا غير خفي وان وصفه الشهيد وغيره في المقام بالمقبولة فكانه نظر الى عمل الشيخ ومتابعيه بل ربما يستظهر من موضع من الخلاف كونه المعروف عند اصحابنا لعدم حكايته الخلاف الا من المخالفين وربما يؤيد بعمل الحلي بها لكن صرح العلامة البهبهاني بعدم حجيتها مع ذلك واما دلالة الخبر فمضمونها حكاية قضية في واقعة فيحتمل جرية الارض وصلابتها بوجه يمنع من نزاحها الى الخارج او بتنشيف الغسالة ويحتمل بلوغ الذنوب كرا او كون المقصود من الصب تطهيرها بالتجفيف بالشمس او المقصود ازالة العين بالماء ليعقبها ازالة الرطوبة بالشمس وعلى تقدير وضوح الدلالة معارضته بما هو اقوى لموافقة الاصل والعموم وفتوى الاصحاب مما روي في هذه القضية من قول النبي صلى الله عليه وآله خذوا ما بال عليه من التراب واهريقوا على مكانه الماء وح لا دلالة وما يقال بدلالته ايضا من ان صب الماء انما هو للتطهير من رطوبة البول الباقية والا كان لغوا مدفوع بان التراب المتيقن النجاسة لعله اخذ وبعد اخذه يبقى محتمل النجاسة وح صب الماء عليه تنزيهي وفي طرق اخر وجدت الامر باخذ التراب من غير امر باهراق الماء مكانه وفي رواية الرش النجاسة غير معلومة فالرش تعبدا ولزوال النفورة وفي الذخيرة مع اعترافه بالدلالة قال هو اشعار والاستدلال بمجرده مشكل ورواية التعليل بكثرة الماء انما هو لبقاء الماء على طهارته وعدم تنجسه بالبول الذي على المحل لا لطهر المحل مع ان الاكثرية معنوية والماء المصيب المفروض في الجزء الغيث لا يعلم معه وجود العلة في القليل وربما استدل لتطهير الارض بالقليل بموثق عمار عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه ييبس الموضع القذر قال لا يصلى فيه واعلم موضعه حتى تغسله باستظهار كفاية غسلها الصادق بالماء القليل وفيه مع امكان دعوى ظهوره في الغسل الاستحبابي بتقريب ظهوره في النهي عن جعله مكانا للصلوة قبل غسله وهو غير تحريمي لعدم قدح النجاسة الغير المتعدية في مكان المصلي ان سبيله سبيل الاطلاقات فالامر بالغسل ولا خصوصية فيه والاستدلال لمحل البحث بتلك الاطلاقات مدفوع بما وقع الاستدلال بها لعدم اعتبار انفصال الغسالة مما تقدم في محله بقي في المقام تصحيح تطهير الارض الرخوة المنحدرة بالقليل بدعوى كفاية ما ينفصل من الماء باغداره الى الموضع الاخر مع عدم قادحية ما يبقى مرسوبا في باطن الارض لان المعتبر في انفصال الغسالة عن كل جسم ما هو بحسبه والا لا يخلو جسم من جذبه من الغسالة شيئا يختلف بحسبه وفي الارض هذا مقدار جذبه ومقدار انفصاله وقد يتجه بما مر من عبارة المنتهى في بيان ما يطهر به الارض وهذا ان تم في الارض الصلبة في الجملة المشربة بالماء النجس والبول مثلا بما ادعاه بعض وحكم بطهارة باطنها بتبعية ظاهرها اذا صب القليل عليه وجرى على ظاهرها وانفصل منها ما انفصل ونفذ منها ما نفذ وان بقي النافذ في داخلها ولم يخرج على نحو بعض الاجسام المتنفذة المتنجسة غاية منها فلا يتم في الرخوة الترابية التي يبقى اغلب الغسالة في باطنها مع انه في الصلبة في الجملة التي يبقى في باطنها ازيد من البقايا المتخلفة في الاجسام التي يخرج غسالتها بالعصر وما بحكمه من الدق والتغميز ونحوها ايضا في حيز المنع نعم لا باس بالحكم فيها بطهر السطح الظاهر الذي يجري الماء فيه واما اذا كانت الصلابة في الظاهر من فرشه ببناء الصخر او الاجر او الخزف والخشب بل ورشق الجص عليه فهو خارج من قسم تطهير الارض لكون السطح الظاهر المحكوم بطهره في مثله انما هو الصخر المتصل بالارض مثلا ولا اشكال في طهره بمجرد الصب عليه وان تطبق على الارض متصلا بها وكذا الخشب والاجر والخزف والجص اللابس الموضوعة على الارض ان انقلت الغسالة من الظاهر الى ما تحت السطح الظاهر كما تقدم وتنقيح الامر فيما تقدمه من الارض الصلبة في الجملة والدعوى المذكورة فيما تقدمها من الرخوة المنحدرة موقوف على بيان تطهير الحشايا لمكان ما ادعي وقع التصريح به من جماعة من ان الباقي من الغسالة في باطن الرخوة وخصوصا في الصلبة في الجملة ليس بازيد من الذي يبقى في الحشايا كالدواشك والفرش المحشية بالصوف ونحوهما التي لا تعصر لضخامة حشوها ومثلها ما لا يعصر لكبره كالخيمة والبساط الكبير ونحوهما فليتبين حكم الحشايا وقد صرح جماعة بقيام الدق والتقليب فيها مقام العصر كما في المنتهى والتحرير ونهاية الاحكام والبيان والذكرى والموجز وشرحه بل في المدارك نسبته الى الاصحاب وفي غيرها قيام الدق والتغميز وفي الدروس الاقتصار على التغميز وكان المراد واحد هو المعالجة في اخراج ماء الغسالة ونسب كاشف الغطاء في شرح قواعده الى المنتهى الاستناد لكفاية الدق والتقليب الى صحيحة ابراهيم بن محمود في الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع به وهو كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في وجهه و اعترض عليه بعدم الدلالة ورواية ابراهيم بن عبد الحميد في الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الاخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه بالماء واعترض عليه بان في دلالتها

تامل لاحتمال ارادة مس الجانب الاخر لتعرف السراية وعدمها بل ظاهر المقابلة ذلك وفي اللوامع نسب الى الاستناد الى الثانية ثم وجه دلالتها باحتمال الفاضل عن مثله قال احتجاج الفاضل به على اعتباره اي الدق والتغميز عجيب كانه حمل المس على التغميز ولا يخفى ما فيه انتهى وفي قول شيخنا الاحتمال ارادة مس الجانب الاخر الخ ايضا يعطي فهم من الفاضل ذلك في وجه استناده الى هذه الرواية وكل ذلك غريب لان كلام المنتهى كالنص فيه اصلا على الاستناد فيها للدق والتقليب انما استند بالثانية وذلك ايضا للزوم غسل الجميع اذا سرت النجاسة الى الجانبين نعم في الروض قال وما تعسر عصره كالثخين من الحشايا والجلود يكفي فيه الدق والتغميز للرواية انتهى ولم نقف كما اعترف به غير واحد ايضا على رواية بكفاية الدق ونحوه الا ان يكون مراده ما تضمن العصر بناء على انه تمثيل لمطلق العلاج او على ان العصر معناه ذلك كما استظهر من اللغة لتفسيرهم عصر الشيء باخراج ما فيه ولذا فسر العلامة البهبهاني بانه فعل ما يخرج به الماء المغسول به تغميزا او ليا او كبسا وبالجملة لم يوجد القول في الحشايا بعدم صلاحيتها للتطهير بالقليل اصلا ولا كفاية غسل ظاهرها عن باطنها مع سراية النجاسة الى الباطن والرواية الاولى التي توهم ذلك محمولة على ما لم يعلم السراية لتصريح الثانية للسراية بغسل الجميع نعم تدبره ترك التعرض فيهما معا للدق وخصوصا الثانية المصرحة بنفوذ البول الى الجانب الاخر المستلزم لتنجس ما بينهما وعدم التعرض ايضا له في رواية علي بن جعفر مع اختصار نص الحشايا بهذه الثلاثة الاكتفاء في تطهير الحشايا بمجرد الغسل من غير لزوم عصر ولا دق وغيره ومن اجله جزم في اللوامع وفاقا لبعض بعدم وجوب شيء من ذلك هنا الا اذا توقف عليه ازالة العين قال اطلاق اوامر الغسل من دون التعرض لغيره من العصر وبدله في النصوص المذكورة ينفي اعتبارها انتهى وجوابه يتبين مما تقدم فانه اولا انفصال الغسالة ماخوذ في معنى الغسل وقد وقع التعبير عن المامور به بلفظ الغسل فهو مقتض لوجوب ما يترتب انفصاله في المقام وان لم يتعرض لخصوصه خصوصا مع امكان دعوى سوق السؤال فيهما عن غسل الجانبين وما بينهما او الاقتصار على غسل الظاهر فلذا لم يتعرض لبيان غيره وثانيا في بعض النصوص المتضمنة للعصر بعد حمله على المثال وكون اختصاصه بالذكر لكونه طريق الاخراج الغالبي المتعارف المذكور هنا كفاية وهو استند رادها بقوله لظهور عدم دخولها اي الامور المذكورة في مفهوم الغسل وانت قد عرفت ثبوت دخولها فيه لكن عدم انجبار الامور المذكورة هنا مبني على عدم اعتباره في اصل المسئلة العصر مع امكانه والا من يوجبه في الاصل لا الظن ان لا يوجب هنا الدق والتغميز وقد اشرنا سابقا الى ظهور الاجماع المركب ثم الظاهر ان دائرة العفو عن البقايا المتخلفة هنا اوسع من المتخلفة فيما يعصر ولذا استظهر بعض عدم القدح في بعض ما يرسب فيه الغسالة مما ذكر في الجهة الثالثة قائلا ان الباقي فيه ليس بازيد من الباقي في الحشايا وبالجملة لا ينبغي التامل بناء على وجوب العصر فيما يعصر وجوب المعالجة الميسورة في الحشايا والاجسام الكبار لاخراج الغسالة اذا غسلت بالماء القليل وهذا الواجب منه هو ما لو بني الامر على وجوب الازيد منه كان مفضيا الى العسر والحرج منها انه يعتبر في حصول الطهر بالقليل ورود الماء على المتنجس في المشهور فلو عكس لم يطهر على المشهور وتامل في هذا الشرط بعض من تاخر وربما مال الى عدم اشتراطه بعض اخر وافتى به ثالث بل نسبه في شرح المفاتيح كما عن الارشاد ايضا الى المشهور ولعل النسبة ناشئة من عدم التعرض لاعتبار ورود الماء لا الوقوف على فتوى المشهور اذ لم يكد يجد المتتبع في الفتاوى مفتيا جازما بحصول الطهر بالقليل المورود فكيف يكون مشهورا بل قد نوقش في الشهرة الاولى من شهرة القول بطهارة الغسالة اما مطلقا او غسالة الغسلة الاخيرة او الغسالة ما دامت في المحل كما صرح بها جماعة اذ لا يسع القائل بطهارتها الحكم بالطهر مع موروديته الماء لاخبار انفعال القليل التي منها الناهية عن ادخال اليد القذرة الصريحة في تنجس الماء به ولو طهر اليد كان الماء غسالة والغسالة عنده لا تكون نجسة فاتضح وجه ما لم يتضح للفاضل المعاصر في غنائمه حيث انه بعد ان حكى عن جماعة ان من قال بطهارة الغسالة اشترط ورود الماء قال وهو غير واضح الماخذ واغرب ما يكون استظهاره من نهي ادخال اليد في تلك الاخبار الادخال لاخذ الماء لا لغسل اليد وانه بقصد الاخذ منه لا تصير غسالة قال فانه قد يتفاوت الحكم بالقصد من اجل صدق الاسم وعدمه وفي حكم غسالة الاواني قال وظني ان الجمع بين الحكم بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان كان في الانية وجواز التطهير به مع اشتراط طهارته قبل الشروع انما يتم في الغالب بملاحظة الفصل البينة ولو صب احد ماء في انية نجسة لا بقصد الغسل ثم اتى اخر بعد زمان فحركه وافرغه فالظاهر عدم الطهارة بل ولو لم يحصل الفصل ايضا وفعله هو ايضا ولو صبه للغسل فحركه وافرغه متتاليا فيحصل الطهارة ويقع الاشكال فيما تركه التعاقب والتوالي في الصورة المفروضة انتهى ضرورة

ان الغسل هو اجراء الماء لغة وعرفا والمفهوم من مجموع الادلة كونه سببا للطهارة كملاقاة الاعيان النجسة في سببيته للنجس فهما كا
الاسباب العادية في عدم ملاحظة القصد في تاثيرهما ولذا قال بعد عبارته الثانية لكن يخدش فيه عدم اعتبار النية والقصد في
الواجبات لكن التوصلية كان ينبغي عدم التردد منه فيه اصلا وعلى كل حال لا يوجد من الادلة الاجتهادية ما يدل على اشتراط الورود
لتحقق الغسل المامور به في الاخبار واردا كان الماء او مورودا لكن مقتضى دليل الفقاهة عدم الحكم بالطهر الا مع ورود الماء
لحصول الشك من ملاحظة بعض الامور فيستصحب نجاسة المغسول ما لم يرد الماء والامور الموجبة للشك فتوى المعظم باعتبار ورود الماء
وملاحظة كونه حال الورود عاملا وقاهرا وغالبا بخلاف العكس والسيرة المستمرة على كيفية الورود في التطهيرات وانصراف الغسل
المامور به اليها وورود الامر بالصب في بعضها مؤيدا باوامر النضح والرش مع الاتمام في غيرها بعدم القول بالفصل وهو بحكم المقيد
لاطلاق الغسل هذا ما يعطي اعتبار الورود وفي مقابلها بعض ما يعطي تساوي الورودين وهو خبرا ابن محبوب ومسلم اللذان
استشهد باولهما في الذكرى وبثانيهما في المكتسف واحدهما صحيح والاخر حسن وفي الاول مصرح بان الماء والنار قد طهراه بعد
السؤال عن الجص المتوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى يجصص به المسجد الظاهر منه في اعتقاد السائل بنجس الجص مع تقرير الامام
عليه السلام بالتصدي لبيان المطهر له وان كان في وجه تنجسه غموض وخفاء لكنه غير قادح في المطلب كاجمال وجه مطهرية النار
متوجه له لا انه لكن بناء على كون الغالب وضع الجص في الماء دون العكس هو غير معلوم يومئذ وفي الثاني ظاهر قوله في المركن
موروديه الماء بناء على ظهوره في المركن الموضوع فيه الماء فيوضع فيه الثوب فان امكن المنع بدعوى اعميته منه ومن وضع الثوب
في المركن وصب الماء عليه ولا حاجة مع امكان هذا المنع في التخلص عن رواية المركن الى ما في الدلائل من ان هذا كما يقال اغسل
الثوب في الطست يراد منه ان تزال قذارته فيه اولا ثم يصب عليه فيه الماء الذي ان سلم التفسير به فهو فيما كان له عين يحتاج
ازالتها الى فرك لا مثل البول ولا الى ما في شرح قواعد كاشف الغطاء من امكان ان يراد اغسله بالمركن اي كما يقال اغسله في
الابريق اي بالابريق الذي مرجوحية احتماله واضح ولا يقدح في الاستدلال المبني على الظهور وملاحظة ان الماء يتنجس على كل حال من
تقديري الورودين فلا ثمرة في اعتبار ورود الماء ثم ملاحظة ان حالة الورود غير باقية في كثير من الموارد الى تمام الغسل كغسل
الاواني وما يحتاج فصل غسالته الى معونة عمل ودعوى كون العبرة بالورود في اول اجزاء زمان الغسل تكون مجدية في التخلص لو
كان اعتبار الورود تعبديا بالكلية لا لملاحظة عامليته وقاهريته بالورود فالعبرة بوجوده في تمام زمان الغسل وهذه الامور من
الطرفين وان لم تسلم من النقض والابرام لكنها تورث الشك المضعف لاطلاق الغسل الذي هو العمدة في تساوي الورودين خصوصا
مع اعراض المشهور عن الاطلاق بالنسبة الى ما كان الماء مورودا ويقضي معه استصحاب النجاسة وقاعدة عدم التطهير بالنجس بالاقتصار
على حالة ورود الماء وهذا فقه المسألة والله العالم بالحقيقة بقي التامل في ان تطهير مثل الاواني من جهة عدم بقاء حالة الورود للماء
فيه الى تمام زمان الغسل فهل هو استثناء من اعتبار ورود الماء في التطهير به كما يقتضيه عبارة الذكرى حيث قال وهذا ممكن اي
اعتبار الورود في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود او ان المراد من الشرط هو الورود معنى هو موجود في الاواني وهو
الوارد في اول زمان اجزاء زمان ملاقاة الماء للمغسول كما احتمله في الذكرى حيث قال الا ان يكتفى باول وروده واليه يرجع ايضا
ما في جامع الكركي من قوله والحق انه لا يراد من الورود اكثر من هذا او ان الشرط ليس ورود الماء بل عدم موروديته وهو موجود
في تطهير الاواني لعدم صيرورة الماء مورودا فيه بل غايته عدم الواردية كما في المعالم قال ومن امعن النظر في دليل انفعال القليل
بالملاقاة راى انه مختص بما اذا وردت النجاسة على الماء لا ورود الماء على النجاسة والفرق واضح فلم يحتج الى استثناء نحو الاواني
ولا التكلف لحمل الورود على ما يقع اولا انتهى وفيه منع اختصاص دليل انفعال القليل بما وردت النجاسة اذ من جملة ادلته الاجماع وهو
عام للورودين ظاهرا وعدة روايات قدمناها في مسئلة الغسالة وانفعال الوارد كخبر العيص وعبد الله بن سنان وغيرهما مما
دل على تنجس القليل الوارد خصوصا مفاهيم اذا كان الماء قدر كر كما ان في البناء على استثناء الاواني سريان الاستثناء الى غيرها من
كثير افراد التطهيرات بل الى جميع ما عدا ما ينفصل الماء منه بمجرد وصوله الى المغسول بنفسه كالبدن ونحوه لمشاركته الاواني في مقتضى
الاستثناء من انقلاب حالة ورود الماء قبل تمامية الغسل بل لو توقف الغسل فيها على عمل يبطل به حالة الورود فالاجود التخلص بان
الشرط هو الورود في اول الملاقاة لعدم اقتضاء الدليل ازيد منه لان المخرج من تحت عموم ان المتنجس لا يطهر الموجب للحكم

في تطهير الاواني

فيه بحصول

فيه بحصول التطهير به هو اقتضاء شرع التطهير بخروج ما هو غالبي في حالة التطهير ولا ريب في غلبة ما يتقلب فيه حالة الورود قبل تمامية
الغسل به فلا احتفاظ حالته وقت الحكم بحصول الطهر به والله العالم منها ان المتنجس كنجس العين في وجوب تطهير ما يلاقيه برطوبة كلية
وان تخلف في مقام فلدليل خاص وهو المعروف من مذهب الاصحاب وخالف فيه الكاشاني صاحب المفاتيح وقال انما يجب غسل ما لاقى
عين النجس برطوبة لوقوع الامر به في الادلة الدالة على نجاسته فان نجاسة الشيء غالبا لم يصرح بها في نص وانما تؤخذ من الامر بغسل
ما لاقاه من ثوب او بدن واما ما يلاقي ذلك الملاقي فغير مشمول لتلك الادلة قطعا ولا دليل اخر على غسله ففيما يقوم عليه دليل
من اجماع او نص قلنا به والا فلا ويكفي له دليلا عدم الدليل فانه دليل العدم ومع ذلك استظهر في دعواه ببعض اخبار ادعى دلالته على
مدعاه منها ما رواه حنان بن سدير قال سمعت رجلا سال ابا عبد الله ع فقال اني ربما بلت فلا اقدر على الماء ويشتد علي ذلك
فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك بتقريب ان الاشتداد عليه من خروج قطرات البول
فان دريرته لا ينقطع غالبا بحسب العادة ما لم يغسل بماء فيتنجس به سائر بدنه ولاعتقاده بان الخارج بول فعلمه الامام ع للتخلص عنه
بان يمسح ذكره بعد التمسح الاستبرائي مكان خروج البول او مطلقا بالريق حتى اذا احس ببلل يحمله على الريق فيقول هذا من ذاك وفيه احتمال
ان يكون المراد الاشتداد من البلل الخارج من مجرى البول وهو الاظهر فيكون تعليم الحيلة لتفسح دليلا على خلاف مدعاه لكونه بحكم التقرير
على نجاسته وعلى تقدير كون الاشتداد عليه من مطلق الخارج يحتمل ايضا كون محل وضع الريق غير مخرج البول فيكون طاهرا ومنها خبر
سماعة قلت لابي الحسن موسى ع اني ابول ثم امسح بالاحجار فيجيئني مني البلل ما يفسد سراويلي قال ليس به باس فتقريبه ارادة تمسح من البول
بالاحجار ولم استنج منه بالماء وان البلل الخارج من مجرى البول الغير المغسول متنجس وزعم السائل الباس فيه فاجاب بنفي الباس وفيه احتمال
ارادة التخلي بالبول والغائط ثم امسح من الغائط بالاحجار فيجيء ما يفسد لزعمه ان الاستجمار عفو غير مطهر والبلل يصيب محل الاستجمار
فيتنجس به سراويلي فاجاب بعدم الباس لطهارة محل الاحجار فلا يفسد ومنها خبر حكم بن حكيم قلت لابي عبد الله ع ابول فلا اصيب الماء وقد
اصاب يدي شيء من الماء فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس به بتقريب
ان عرق اليد بعد اصابتها البول متنجس ونفى الباس عن مسح الوجه والجسد به وفيه احتمال ارادة العرق الغير المتعدي بالرطوبة غير صريح
مع قيام احتمال كون الجزء المصيب من اليد البدن غير الجزء الذي اصابه البول والتراثية في التنجس باطلة فيكون نفي الباس من اجله
ومنها خبر العيص قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره و
فخذيه وسألته عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا بتقريب ان عرق يد الممسوح بها ذكره متنجس لاصابته
الذكر من محل مخرج البول واصاب ثوبه وامر ان لا يغسل منه وفيه مع كون السؤال عن مسح ذكره بيده ولم يصرح بتنجس يده مع قيام
الاحتمال المتقدم بان الجزء الملاقي من اليد للمحل النجس غير الملاقي للثوب فعدم غسل الثوب من اجل احتمال ارادة العرق الغير المتعدي
ولعله الاغلب في عرق الكف على ان فيه امر بغسل فخذيه وتنجسه ايضا من عرق ذكره وهو متنجس الا ان يكون فرض تنجس فخذيه بالبول
فيكون غسله غسل محل النجس وعلى كل حال لا دلالة لهذه الاخبار على مدعاه غير واضحة لتكثر الاحتمالات فيها غير ما ذكر الا انه غير محتاج
اليها ويكفيه عدم الدليل حسبما سمعت لكن اقامة الدليل على ما هو المعروف غير معسورة لاجماعنا على مساواة النجس والمتنجس في حكم
الملاقي ونقله ايضا مستفيض وانتصر بعضهم عليه دليلا وقضية المنع في محل الخلاف ولذا ترى بعض من لم يوافق الكاشاني في
هذه المقالة يتوقف في بعض موارد الخلاف كما تسمعه في بعض مسائل المطهرات خصوصا مطهرية الشمس في الحكم بتنجس الملاقي بعد زوال
العين لكن الدليل قائم على الكلية من الاخبار من عموم مفهوم موثق ابن بكير قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يبول ولا يكون عنده
الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل يابس ذكي باعتبار عدم ارادة كون محل التمسح ذكيا قطعا لاتفاق النص والفتوى من الامامية على عدم
التطهر من البول بغير الماء فالظاهر ارادة عدم تنجس ما يلاقيه من جهة تنشفه بالتمسح فهو بحكم الذكي ومفهومه ان كل رطب ليس
بذكي ولو بمعونة فهم الاصحاب فانهم استدلوا بمفهومه على التاثر بالملاقاة بالرطوبة ومن اخبار واردة في موارد جزئية كادت لا
تحصى ليستفاد من ملاحظة مجموعها بناء الشارع على الكلية كما هو الدأب في كثير من الاحكام الكلية فانها مستفادة من الاخبار الواردة
في موارد جزئية ففي المقام منها الاخبار الدالة على نجاسة الماء القليل بادخال اليد القذرة سواء كان عليها عين النجاسة باقية
ام لا وما دل على غسل الاواني بالولوغ فانها غالبا تنجس بالمايع الذي ولغ فيه وما دل على غسل اواني المشركين الدال على غسل

الثياب التي

على مساواة الكر... والدال ...

ـيت بل لعلها بعض الكفار والدال على غسل الثوب من استعمال ماء البئر المنتن والدال على وجوب غسل اللحم اذا وقعت الفارة في المرق او قطرة مسكر في القدر والدال على ما اصاب الماء الذي ماتت فيه فارة والدال على غسل ما اصابه ماء الغسالة المتقدم في باب الغسالة والدال على غسل الرجل اذا وطئ رضا شيئا فيها الخنزير الخارج من الماء فسال منه الماء على الارض والدال على اعادة الصلوة اذا مسح كفه من البول نسي حتى مس الدهن فمسح به وجهه ويديه فتوضا وصلى وما دل على غسل الجذبة في خبر العيص المتقدم وربما الى غير ذلك ما يقطع منه الفقيه بالبناء على كلية مساواة ملاقي الاعيان النجسة لما يلاقيه في التنجس منها أن تستصحب النجاسة كالنجس المتيقن في الحكم بتنجس ملاقيه فلا يعارض استصحاب نجاسة شيء باستصحاب طهارة ملاقيه كما يقتضيه سند الا انهم في موارد عديدة وهو الطريق المالوف لظاهرهم لكن وقع من بعضهم خلاف ذلك وقد وقفت على كلام شارح المفاتيح وصاحب الرياض وولده صاحب المناهل في الكتب الثلاثة في موارد عديدة عارضوا فيها استصحاب النجاسة باستصحاب طهارة الملاقي منها في الرياض في كفاية غسل الاناء من سائر النجاسات مرة واحدة قال عملا فيها بالاطلاق وفي نفي الزائد بالاصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة المعارض بمثله في الملاقي وكذلك فيما ياتي من بعض المطهرات كاشراق الشمس ومر الارض في الرياض وفي شرح المفاتيح التصريح بذلك بل هما مشحونان به لا يخفى على المراجع وكذلك كلام هؤلاء في غير النجاسة من احكام اخر تكليفية ووضعية ففي المناهل في مواضع عديدة يعارض اصالة صحة العقد باصالة عدم بعض احكامها المترتبة عليها كمعارضة صحة البيع باستصحاب عدم حل تصرف المشتري وظاهرهم المخالفة في المسئلة الاصولية من تعارض استصحابين يكون الشك في احدهما ناشئا من الشك في الآخر بحيث لو قدر الشك في الثاني يعتبر الشك في الاول باعتبار كون الثاني من جملة احكام الاول ولوازم اثره عنه فهم يعارضون بينهما ويسقطونهما من البين ويرجعون الى ما وراءهما من الادلة ففي المقام المرجع عموم كل شيء طاهر ونحن نحكم بالاستصحاب الثاني ووجه مقالة الجماعة انهما استصحابان متعارضان لاقتضاء استصحاب النجاسة في الاول نجاسة ملاقيه اذ كل ما لاقى نجسا برطوبة فهو نجس ومقتضى استصحاب طهارة الملاقي عدم نجاسته اذ لو كان نجسا النجس هو بملاقاته وكل منهما حجة في نفسه فهما من معارضة الدليلين ووجه ما نقول ان من احكام متيقن النجاسة تنجس ملاقيه برطوبة فيجري هذا الحكم متى عرض الشك في بقاء نجاسته بموجب حديث لا تنقض اليقين بالشك الذي علمنا كون المراد منه عدم نقض حكم اليقين لان نفس اليقين منتقض بعروض الشك لا محالة وليس من احكام متيقن الطهارة تطهير ملاقيه برطوبة حتى يجري هذا الحكم اذا شك في طهارته والمفروض ان الشك في طهارة الملاقي بالكسر ونجاسته هنا ليس الا بملاحظة ملاقاته لمشكوك النجاسة الذي امر الشارع بنجاسته حال الشك ونجاسة ملاقيه فكيف يبقى هذا الشك مع ملاحظة هذا الامر حتى يصير مجرى للاستصحاب الذي معارضته فرع جريانه ومن الغريب مع هذا التقرير تخيل المعارضة بين كل استصحابين هذا شانهما لان ما ذكرناه جار فيه كلية ففي الشك في صحة بيع المستصحبة نقول من احكام صحة البيع المتيقنة حل تصرف المشتري فيجري هذا الحكم متى عرض الشك في بقاء صحته بعموم لا تنقض والمفروض ان الشك في حل التصرف الذي يراد استصحاب عدمه ليعارض به استصحاب الصحة ليس الا من الشك الواقع في الصحة لا من امر خارج كرهانة ونحوها وقد امر الشارع باجراء حل التصرف حال الشك في بقاء الصحة فكيف يبقى الشك في حل التصرف مع ملاحظة هذا الامر حتى يصير مجرى لاصالة عدمه الذي معارضتها فرع جريانها وهكذا في النظائر واني لفي عجب من هؤلاء كيف ذهبوا الى ذلك وربما تسمع لهذا بقية كلام فيما ياتي من مسئلة تطهير الشمس للارض منها انه متى حكم بنجاسة شيء فلا يرتفع الا بالماء او ما قام مقامه مما ثبت مطهريته عنها ولا يرتفع بمجرد ازالة عينها واثرها من اجزائها الدقيقة من الاجسام الصقيلة كالحديد والمرآة والقارورة ونحوها كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من غير خلاف الا عن شاذ كالمرتضى من المتقدمين وقد يعطي عبارة الخلاف كونه مذهبا منسوبا الى غيره ايضا النقل فيه من بعض اصحابنا ثم قال وعزي للمرتضى اختياره وعلى كل حال ذهب بعض الى ارتفاع النجاسة من الجسم الصقيل بالمسح المزيل للعين والاثر وربما نسب الى المفيد من المتقدمين ايضا واختاره الكاشاني صاحب المفاتيح وهذه المقالة مبنية على ان الواجب الاصلي في النجاسات ازالتها وقلعها تماما لئلا تنفع العبادة والغاية المقصودة مقرونة بوجودها وفي غير الاجسام الصقيلة لا يحصل العلم بانقلاعها على الوجه المذكور الا باعانة الماء او ما يشبه الماء كماء الورد وسائر المياه المضافة ولذا صرح المرتضى بجواز التطهير بها دون التمسح اذ لا يؤمن معه من بقاء شيء من اثره في خلال الجسم لعدم صقالته ونزول النجس فلعل ما يبقى في خلله من اثر النجس واجزائه الدقيقة جدا شيء بخلاف الصقيلة فانها لمكان صقالتها وعدم وجود الخلل

في جسمها يمكن مسح النجس منها على وجه يقطع بانقلاعها عنها راسا على وجه لم يبق فيها من اثره شيء فيحصل المقصود من الامر بالغسل بالماء والجواب منع الاناطة بذلك لتعبدية الاحكام وقد وقع الامر بغسلها الحقيقية في الازالة بالماء بل صرح في بعض الاخبار بغسلها بالماء دون بعضها بصب الماء عليها والحكمة غير معلومة على وجه القطع وتعبدية الاحكام قاضية بالاقتصار في الحكم بارتفاعها عليه مع ان ملاقاتها للنجس برطوبة موجبة لتاثرها بنجاسة حكمية محضة كما يدل عليه الامر بالغسل كالبول الجاف على المحل فعلمنا ان المقصود بالغسل ليس مجرد النظافة والنزاهة العرفية ولا محض انقلاع جسم النجس بل هناك اثر من رطوبة العين اكتسبه ملاقيها وهو باق فيه مع انقلاع العين ايضا راسا ولا يرتفع الا بالغسل بالماء او ما صرح الشارع بجعله عدل الماء في المقام وقد اشرنا في بعض تنبيهات الغسل من البول ايضا الى ان المقصود منه رفع النجاسة الحكمية دون زوال العين وقد وقع في الجواهر هنا التحقيق ببقاء الاثر المذكور من ملاقاة النجس الذي هو حقيقة النجاسة الشرعية دون مجرد النظافة العرفية من اعيان النجاسات وتاكيدا لهذا المطلب بما يقضي بالعجب قال ولقد اجاد المرتضى في جواب لما سئل عن بيع نجس العين ونجس الحكم بان الاعيان ليست بنجسة لانها عبارة عن جواهر مركبة وهي متماثلة فلو نجس بعضها لنجس سائرها ولانتفى الفرق بين الخنزير وغيره وقد علم خلافه وانما التنجس حكم شرعي ولا يقال نجس العين الا على المجاز دون الحقيقة انتهى ولا اعرف الجودة التي في هذا الكلام فانه مطلب حكمي لا يوافق مذاق الفقيه اصلا اذ يصح اطلاق نجس العين على وجه الحقيقة لكن الحقيقة العرفية وكون الجواهر متماثلة لا يمنع من اطلاق النجس على هذا العين الشخصي الموجود الخارجي المكتنفة بالكيفيات الخاصة الموجبة في العرف لاطلاق النجس عليه وان كان جوهره العنصري الحكمي متماثلا عند الحكيم مع عنصري الشاة لكن الشاة مكتنفة بكيفيات خاصة اخرى موجبة في العرف باطلاق الشاة عليه وقد انتصر للمرتضى في المعالم مرة بان رد الشيخ عليه باستصحاب النجاسة وهو لا يعول على الاستصحاب في مثل المقام ولا يحسن ان يحتج عليه بما لا يقبله ومرة بان توقف الطهارة بعد زوال العين على استعمال مطهر مخصوص من ماء ونحوه مخصوص بالثوب والبدن والآنية لان النصوص بذلك مقصورة على الثلاثة كما يشهد به الاستقراء والتتبع والاستناد فيما عداها للتوقف المذكور الى الاجماع واكثر ما يكون الاستصحاب مردود فيما يكون ثبوت الحكم بالاجماع ووافقه في الذخيرة وفيه ان قد قررنا حجية الاستصحاب فيما كان مدرك الحكم اجماعا ودعوى مقصورية التوقف على المطهر من الماء على الثلاثة غريب اذ ذاعها في خلال الكلمات المتقدمة مما اطلع فيه كون الثلاثة مثالا خصت بالذكر لانها الغالب فيما يقع من الفرض ولقد اجاد في رده صاحب الحدائق حيث قال كلاما ان كان مقصورا على هذا الموضع ومخصوصا بهذا الحكم فهو تخصيص من غير مخصص وان كان مطردا فيما جرى هذا المجرى مما وردت النصوص في خصوص بعض الافراد دون بعض يحكم بما وردت به الروايات فلا نراه يلتزم وما اخذ يذكر له نظائر عديدة وذكر منها اعادة الصلوة الواقعة عمدا في النجاسة فقد وردت في نجاسات مخصوصة ولم يقل باختصاصها احد قال ومن هذا القبيل اختصاص ذكر القميص باصابة النجاسة في اعادة الصلوة مع عدم اختصاص الاعادة باصابته الى ان ذكر من قبيله اختصاص ذكر الرجل في كثير من الاحكام مع اشتراك المرأة قطعا الحكم الخامس انه اذا علم موضع النجاسة تخصص غسله بذلك الموضع الشخصي واقتصر على غسله في تحصيل طهارة ثوبه او بدنه مثلا للصلوة ولا يجب غسل غيره واما ان جهل تشخص الموضع النجس فلا يخلو اما ان يشتبه فيما لا ينحصر اما سعة كجزء ارض نجس بين ارض وسيعة جدا او عددا كثوب واحد نجس بين ثياب عديدة غير منحصرة وح اذا خوطب بالسجود على الارض او ستر العورة بثوب يسجد على اي جزء من الارض ولبس اي ثوب كان ولا يجب عليه الاجتناب من شيء منها اتفاقا او يشتبه فيما ينحصر كسجد جبهته في قطعة صغيرة من الارض او ثوب بين ثوبين وثلاثة ونحوهما واراد تطهير المتنجس غسل كل ما يحصل فيه الاشتباه على الاقوى لوجوب غسل المتنجس الواقعي الموجود بين المشتبه عليه لان متعلق التكاليف هو الموضوعات النفس الامرية والتوقف على العلم انما هو للتمكن من طريق الامتثال الذي بدونه يقبح التكليف بالواقعي النفس الامري والمفروض امكانه بغير عسر بالجمع بين المشتبهات في الغسل فلا يخرج من عهدة وجوبه الا بغسل جميع ما اشتبه فيه وهو ميسور وهو الحجة بعد الاجماع المستفيض والنصوص المستفيضة التي منها قول ابي جعفر ع في حديث طويل رواه عنه زرارة في الصحيح قلت فاني قد علمت انه قد اصابه اي اصاب الدم الثوب ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك وفي قوله حتى تكون على يقين دلالة على تمامية ما استدل للنائب او لامر القاعدة المذكورة لتعليله الحكم بما يحصل تلك القاعدة فاحتمال بعض كفاية غسل شيء مما اشتبه فيه لا ينقص قدره عن المتنجس وهو نظر الى غسل مقداره من المشتبه يوجب ارتفاع العلم الاجمالي بوجود النجس في

في الثاني بنعم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واذا لم يعلم بعد غسل تلك المقدار انه قذر لكنه في غير محله بملاحظة التقرير الذي قررناه لانا
كلفناه بغسل المتنجس الواقعي الموجود قطعا في البين ولا يتيقن امتثاله الا بغسل الجميع وقد مضى الكلام فيه مفصلا في الماء النجس المشتبه
بالمحصور فان المسئلة كلية سارية في موارد ها الجزئية بنمط واحد ومنه تبين انه لو نجس احد الثوبين ولم يعلم عينه وانحصر
فيه لعدم وجود ساتر غيره وعدم التمكن من الغسل والتطهير صلى الصلوة الواحدة في كل واحد من الثوبين لخاطبته بالصلوة في الثوب
الطاهر الواقعي الموجود فيهما ولا يتيقن امتثاله الا بالصلوة في كل منهما وقيل كما عن الخلاف حكايته عن قوم من اصحابنا واختاره ابن ادريس
وسعيد انه يجب ان يطرحهما ويصلي عريانا مراعاة للجزم بالنية في العبادة بكون المقربة حاصلة بها وعلى تقدير اعتبار نية الوجه الجزم
بانها واجبة عليه ومحل النية عند الافتتاح بالصلوة فلا يجدي حصول الجزم بعده بانه تقرب بالفعل بوجوب ما عليه وفيه منع وحيث
انه لنا شرح ما يتعلق بلباس المصلي بل هذا المقام بسطنا الكلام فيه بما لا مزيد كما هو عادتنا في الكتاب من السابقة الى ذكر المسئلة
بادي ملاقاة لعدم الوثوق بفسحة الاجال الى بلوغ محله الا نبؤ مع انا رأيناه الا نبؤ ولذا لا نطيل باعادة الكلام ومن اراد فليراجع ذلك
المقام الحكم السادس انه اذا لاقى الكلب والخنزير او الكافر ثوبا او جسدا وهو اي الثوب والجسد او احد الثلاثة اذ المقصود الرائحة
الحاصلة بكل منها رطب رطوبة مسرية تنتقل من احد المتلاقيين الى الآخر تعين عليه غسل موضع الملاقاة من الثوب او الجسد المتنجس
وجوبا باتفاق النص والفتوى الا من الصدوق في كلب الصيد كما في الغنية في رطبه بالرش وهو مع مخالفته للاجماع لم نعرف له
مستند كما اعترف به غير واحد وانما خص الكلب واخويه بالذكر مع ان سراية النجاسة مع الرطوبة ثابتة في ملاقاة كل عين نجسة او متنجسة
نوطئة للحكم الثاني الاستحبابي وهو انه ان كان ما فرض طاهرا يابسا او لو ندبا نداوة غير مسرية ومنتقلة من احدهما الى الآخر رش الثوب
بالماء استحبابا وفي الجواهر ان ظاهر الغنية نفي رجحان الرش بملاقاة كلب الصيد يابسا والدليل على استحباب رش الثوب بملاقاة
كلب الصيد يابسا والدليل على استحباب رش الثوب بملاقاة الثلاثة مع اليبوسة هو النص المعتضد بالاجماع المحكي في عدة كتب منها المعتبر
قال بعد الحكم وهو استحباب الرش من الثلاثة مذهب علمائنا اجمع والنص في كل من الاولين متعدد وفي الثالث قال في الرياض
لم اقف لحكمه فيه على نص الا انه لا بأس بالمصير اليه للتسامح في مثله مع انه في صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله عن الصلوة في ثوب المجوسي
فقال يرش بالماء يخرج منه صورة الرطوبة بالاجماع على وجوب غسله ولعل السيد يحمله على الرش لاحتمال اصابة النجاسة دون
تيقنها الذي هو سبب آخر لاستحباب الرش كما يأتي ذكره لا على ما علم الاصابة ولم يعلم كونها برطوبة ويعلم كونها مع اليبوسة كما
هو محل البحث هنا لو توقع انكار النص به من جماعة بعيد مدم وقوفهم على هذا الخبر وفي الاجماع المحكي كفاية دليلا خصوصا مع كون الحكم
ندبيا ثم ان الامر بالرش في النصوص وان كان ظاهره الوجوب لكن الاجماع المستفيض بل المحصل على عدم الوجوب صارفه وان ظهر الوجوب من
شاذ كابن حمزة فانه صرح بوجوبه بملاقاة الكلب والخنزير والكافر والفارة والوزغة والثعلب والارنب وربما يتعين بعض مع الاقتصار
على بعض المذكورات لكن لا يقدح ذلك بالاجماع ولا يخرج عن الشذوذ خصوصا مع ظهور شواهد الاستحباب من امور عديدة منها
ملاحظة ان وجوبه اما لمحض التعبد بفعله وهو في غاية البعد او للتأثر والتأثر الواجب فعله للغايات المخصوصة ليس الا التنجس و
مقطوع بعدمه مع اليبوسة وان مقتضاه ما تسمعه من عبارة الوسيلة والمراسم فليس الا لرفع تأثر دون النجاسة بندب دفعه للغايات
وهنا امور ينبغي التعرض لذكرها منها ان في عبارة جملة من الاصحاب اثبات الرش لماسة بعض الحيوانات غير الثلاثة المذكورة فعن
المراسم انه قال ازالة النجاسة على اربعة اقسام الى ان قال والآخر رش الماء على ما مسه كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر
وعن الوسيلة انه قال ما يجب ازالة قليله وكثيره اربعة اضرب الى ان قال فالاول والثاني والثالث وهي في عبارته ما يجب غسله
وما يجب رشه وما يجب مسحه بالتراب لسبعة اشياء الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمي والكافر و
الناصب وفي السرائر انه قال بعض اصحابنا واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب وفارة او وزغة وجب غسل الموضع
الذي اصابه الى غير ذلك وان كان ظاهر بعضها كصريح ما حكاه ابن ادريس وجوب الرش بل في بعض الكتب استحبابه لكل نجاسة
اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة منها ما عن المبسوط ان كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب
غسلها وانما يستحب مسح البدن بالتراب ونضح الثوب بالماء بل عن المقنعة والمراسم والنهاية ان من ظن ملاقاة النجاسة ولم يتيقن
ذلك يرش الثوب ظاهر الاولين وجوبه وصريح الثالث استحبابه وتبعه جماعة ولعل وجه اثباته لجملة من الحيوانات المخصوصة

فيما لو نجس احد الثوبين ولم يعلم منه

وجود نص بهو لا بأس بالفتوى به بملاحظة التسامح المعهود في السنن التي ورد نص بها يقصر عن النهوض باثبات الوجوب فيحمل على الندب
ووجه اثباته لكل النجاسة نعم عدم الخصوصية لما ذكر في تلك النصوص وكون المدار على ملاقاة كل نجس يابس وهو غير بعيد ووجه
اثباته لمظنة ملاقاة النجاسة نصوص وردت به في ظن ملاقاة نجاسات في موارد عديدة يفهم منها عدم الخصوصية وكون المدار
على الملاقاة الغير العلمية منها رواية عبد الرحمن بن الحجاج سألت ابا ابراهيم عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه فلا يستيقن
فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف
قبل ان يتوضأ وخبر الحلبي اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه فان ظن انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه
بالماء وخبر ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله
فعليه ان يعيد ما صلى وان كان يرى انه اصابه شيء فلم ير شيئا فقد اجزأه ان ينضحه بالماء وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا بأس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل بناء على كون وجه السؤال
هو مظنة اصابة نجاسة المني مع التبلل بالعرق نظرا الى ان الغالب تلوث بدن الجنب به كما هو الاظهر وربما احتمل كون السؤال
من جهة اصابة عرق الجنب فيخرج عما نحن فيه ثم ان الامر بالرش والنضح وان كان في كل ذلك وكما فيه ظاهرا في الوجوب لكن
اعراض الاصحاب عن الايجاب به يمنع من القول بالوجوب فيحمل على الندب مع اشعار قوله في خبر ابي بصير ان احب ان يرشه بذلك
منها ان الاخبار وفتوى الاخبار تضمنت مرة الرش واخرى النضح فقد يعطي وقوع التعبير بهذا مرة وبذاك مرة مع اتحاد
موضوع الحكم بناء منهم على ترادفهما وهو غير بعيد بل ظاهر كما يعطيه تفسير احدهما بالآخر في جملة من كتب اللغة كالقاموس والصحاح
والمصباح لكن في عبارة بعض الفضلاء اتحاد المراد منهما مع لفظ الصب هنا ايضا بل احتمال ترادف الثلاثة كما قد يؤيد بوقوع
التعبير في بعض اخبار بول الصبي بالنضح بل وبالرش ايضا مع معلومية كون الوظيفة فيه الصب ووقوع التعبير في ملاقاة الكلب بالصب
كما في الصحيح وان مسه جافا فاصبب عليه الماء مع معلومية كون الوظيفة فيه الرش لكنه بعيد ويشهد له عدم التعبير في كلمات
الاصحاب هنا بلفظ الصب بل بالرش والنضح نعم وقع التعبير به في اخبار بول الصبي ولعله لاخصية الحكم هنا منه فان الصب اقوى
منهما وبالجملة الظاهر ان بينهما وبين الصب فرقا باعتبار عدم تقطع اجزاء الماء الوارد في الصب بخلاف الرش والنضح كما يعطيه
قوله في القاموس الرش نفض الماء والدم والدمع ورششت السماء امطرت وقال في الصب صب الماء يصب صبا وعبارة ان سكب ع
الفاضل في النهاية تعطي التفاوت بين الرش والنضح ايضا فضلا عما بينهما وبين الصب قال مراتب ايراد الماء ثلاث النضح المجرد ومع
الغلبة ومع الجريان لا حاجة في الرش الى الدرجة الثالثة وهل يحتاج الى الثانية الاقرب ذلك ويفترق الرش والغسل بالسيلان
والتقاطر انتهى لكن الظاهر ترادف الرش والنضح ولا اقل من كون المراد منهما هنا معنى واحدا هو كفاية ورود الماء متقطع الاجزاء
لا ينفصل عنه كما اذا ابعد بماء في فمه وبناء على كون الوظيفة هنا اعم منها ومن الصب المراد هنا ما يقابل الغسل كما قد يعطيه
ترتيب ما يقابله معه في الاخبار وعلى هذا يتحد الموظف هنا مع ما في بول الصبي لكن الاظهر كون الموظف هنا الرش والنضح
اتحادهما معنى دون الصب اذ المعتبر فيه عدم تقطع الماء الوارد فالحكم هنا اخف من بول الصبي لكفاية التقطع هنا دون البول نعم
يشتركان في عدم اعتبار الغسل لعدم اعتبار انفصال الماء في المقامين منها ان الظاهر من الاخبار هنا كفتاوى الاخيار كون
الرش والنضح رخصة لا عزيمة فلو تكلف الغسل في مقامهما فضلا عن الصب بناء على مغايرته مع الرش والنضح اجزء عن الوظيفة ضرورة
كونهما ابلغ فيما هو المقصود من الرش والنضح كما قد يشعر به التعبير في بعض الاخبار بانه قد اجزأه ان ينضحه بالماء وان كان ربما
او هم الاقتصار في جميع هذه الاخبار الكثيرة على الامر بالنضح والرش ارادة تعيين خصوصهما وعدم حصول الوظيفة بغيرهما كما هو
مقتضى القواعد اللفظية لكنه مدفوع بوقوع الامر في جميعها في مقام توهم الحظر وعدم الكفاية فلا يفيد ازيد من الرخصة فتفطن
الشارع التوسعة بالاكتفاء بما دون لا خصوصية غير حاصلة بما فوق وظاهر الجواهر عدم الاجزاء هنا بالصب على تقدير مغايرته
لهما مع احتمال الاجزاء هنا في تحصيل الوظيفة بكل منها اي الصب والرش بل قد يدعى اولوية الصب باعتبار ابلغيته في المراد الا انه
يبعده اتفاق عبارات الاصحاب حتى معقد الاجماع على عدم التعبير به اي الصب في المقام وانه كالمطلق بالنسبة للنضح والرش واستحسانه
من جهة الابلغية لا مغلبة له في الاحكام الشرعية التي يقصر العقل عن ادراك بعض حكمها او مصالحها انتهى وقضية عدم الاجزاء

بالابلغ البالغ درجة الغسل بالطريق الاولى ولا يخفى بعده بل هو مناف لما افاده واجاد من عدم تعقيبة الرش بل المقصود منه ارتفاع
اثر حاصل بملاقاة النجس اليابس كاثر النجاسة فى الجملة ومن قبيله لكنه لم يصل الى درجة وجوب الازالة ضرورة كون الغرض منه ذلك بناء على
عدم حصوله بالماء الابلغ فى الرفع والازالة قطعا نعم يتجه العدم على تقدير كونه تعبدا محضا وبالجملة لا شك فى ان الرش والنضح
مرتبتان فى ايراد الماء على الجسم اخف من المرتبة المحقق معها الصب والغسل فى العرف لغلبته وتواصل الاجزاء وجريان الماء و
انفصاله ومع فرض كون الغرض من الامر به ازالة الاثر كالنجاسة غير معقول عدم حصوله بالمرتبة الابلغ العليا وهذا بنفسه اقوى شاهد
على كون الامر بالاخف للتوسعة دون التعيين مع قطع النظر عن وقوعه فى مقام توهم الحظر فكيف مع ملاحظته ايضا ومنه يفهم
ايضا ان المقابلة والتقسيم الواقع بينه وبين الغسل فى الاخبار انما هى بالنسبة الى التوقف على الغسل وعدمه دون الاجزاء به وعدم
الاجزاء به ومنها ان الفتاوى تضمنت جملة منها كون الحكم فى الثياب الرش والنضح بالماء وفى البدن المسح بالحائط او التراب كما هو فى الشرائع
حيث قال اذا لاقى الكلب والخنزير والكافر ثوب الانسان رطبا غسل موضع الملاقاة وان كان يابسا رشه بالماء استحبابا وفى البدن
يغسل رطبا وقيل يمسح يابسا ولم يثبت وفى المبسوط كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب
مسح البدن بالتراب ونضح الثوب وفى المقنعة اذا مس ثوب الانسان كلب وخنزير وكانا يابسين فليرش موضع مسهما منه بالماء و
كذا ان مس واحد مما ذكرنا جسد الانسان او وقعت يده عليه ان كان يابسا مسحه بالتراب الى ان قال واذا صافح الكافر المسلم
ويده رطبة وساق الى قوله وان لم يكن فيهما رطوبة مسحها ببعض الحيطان او التراب فى بعض العبارات الاقتصار على ذكر الثوب
من حكم الثلاثة من غير تعرض لغيره كالمتن ومثله فى المعتبر والقواعد وظاهر هؤلاء المقتصر من عدم ثبوت الحكم اصلا فى ملاقاة
البدن لانه على تقدير جريان الحكم فيه هو غير المسح وبعضهم تعبير المصنف فى الشرائع بما تقدم وكذا الفاضل فى المنتهى حيث قال بعد
ذكر الحكم عن المفيد فى الفرق برش الثوب ومسح البدن واما مسح الجسد فشىء ذكره بعض الاصحاب ولم يثبت فانه يعطى كون الحكم على
تقدير ثبوته فى الجسد هو المسح ومنه يتبين ايضا ان اقتصاره فى القواعد على رش الثوب لما اشرنا اليه من عدم ثبوت الحكم اصلا
فى البدن لانه على تقدير الثبوت هو غير المسح واصرح فى الفرق المذكور عبارة الوسيلة قال ما يجب ازالته قليله وكثيره اربعة اضرب
ثم عددها وقال الثانى رش الموضع الذى مسه يابسا بالماء ان كان ثوبا والثالث يجب مسحه بالتراب ان مس البدن يابسين
لكن فى المراسم طلوع رش ما مس النجس يابسا قال وازالة النجاسة على اربعة اقسام ثم فى تعدادها قال والآخر برش الماء على ما مسه
كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغ وجسد الكافر اذا كان كل ذلك يابسا فان رش ما مسه شامل لمس الثوب والبدن وعن القاضى
تخصيص اليد بالمسح وسائر البدن بنضح بالماء كالثوب الى غير ذلك من العبارات التى يحصل منها التردد فى موضعين احدهما ان اصل
الحكم من ثبوت وظيفته بملاقاة النجاسة اليابسة مخصوص بملاقاة الثياب وثابت لملاقاة البدن ايضا ولان ظاهر من العبارات
المتقدمة ناشئان من الاقتصار فى الاخبار الواردة هنا على ذكر الثياب والحكم تعبدى ليس من باب التنجيس حتى يعلم عدم التفاوت
بين الملاقى وسهو مبنى على عدم ارادة الخصوصية كما فى اكثر الاخبار المتضمنة للتنجيس بالملاقاة فانها مقتصرة على ذكر الثوب والبدن
مع ذلك الاتفاق واقع على التعميم وهو الاظهر لورود النص بملاقاة البدن ايضا من خبر القلانسى قال للصادق عليه السلام الغى الذمى فيصافحنى
قال امسحها بالتراب وبالحائط قال فالناصب قال فاغسلها والحكم استحبابى يكفى الخبر خصوصا مع العمل به من المشهور بغير فرق بين
الكافر وغيره من الاعيان النجسة مؤبدا او معتضدا بالاولوية بتباعد المصلى عما يتعلق بالنجاسة والطهارة فى بدنه من لباسه ولعل
من طفحت كلماتهم باقتران البدن فى هذا الحكم بالثوب وقف وعثر على غير هذا الخبر ايضا ثم خفى علينا مع ان فيه بلاغا ولعل
القاضى فيما يحكى عنه من اجله خص اليد بالمسح والحق سائر الجسد بالثوب فى النضح لكن التعدى الى غير البدن من ملاقاة سائر آثارها
لها مع اليبوسة على نحو اقتضاء ملاقاة سائر الاعيان النجسة برطوبة التنجس وغسل ملاقيها فيقتضى ملاقاة ما يلاقى هذه الحيوانات
بيبوسة الرش والنضح والمسح فى غاية الاشكال بل لا يبعد ان يكون مخالف الاجماع الاتفاق كلماتهم على الاقتصار على الثياب و
الجسد مع عدم خلو الحكم من التعبدية ان لم نكن التعبدية المحضة لكن ليس من باب التنجس الحقيقى ايضا حتى يدخل تحت عموم
كلما لاقى نجسا برطوبة فكان مقصورا على ما يستفاد من اخباره من الاقتصار على المكلفين بدنا ولباسا كما انطبق عليه فهم
الاصحاب واتفقوا عليه فى الظاهر بناء منهم فلا ينبغى مجاوزتهم الموضع الثانى انه بعد البناء على تعدى الحكم من الثوب الى البدن فهل

فرع اذا صافح الكافر المسلم

هو فى البدن ما فى الثوب من الرش كما فى بعض العبارات او انه فى البدن هو المسح بالتراب ارضا او حائطا معينا كما فى بعض آخر بل
اكثرها وقد تبين مما سمعناه ان كلماتهم مختلفة ويتحصل منها وجهان وكانهما ناشئان من الاقتصار فيما ورد فى الثوب على ذكر
الرش والنضح وفيما ورد فى الجسد من خبر القلانسى على ذكر المسح والحكم تعبدى فليحكم بموجبه فى النص ومن دعوى مفهومية الغاء
خصوصية الثوب مما ورد فى الثوب فيشمل البدن ايضا ولا يخلو من قوة واما العكس بمسح الثوب بالتراب فلم اجد فى كلماتهم احتماله مع
اتيان دعوى الغاء خصوصية البدن فى خبر القلانسى فيشمل الثوب نظير ما ادعى فى العكس ولعل وجهه معهودية الارض والتراب للبدن
دون الثياب فلا يتبادر الغاء الخصوصية اذ اختص البدن بالذكر فى نصه والله العالم بالصواب الحكم السابع ان من علم وجود النجاسة
فى ثوبه او بدنه ومع ذلك صلى عامدا من غير نسيان وذهول عن نجاسته اعاد الصلوة ما دام هو فى الوقت وفيما خرج الوقت ايضا
والنقل الى ما بعده اجماعا والاقتضاء مادل على شرطية الطهارة فى صحة الصلوة بل الاعادة هى مضمون اخبار الشرطية فان شرطية
نحو هذه الامور لم يصرح بها فى النص وانما المصرح به فيها هو لوازمها من اعادة الصلوة التى وقعت فاقدة لها والمتضمن لذلك
من الاخبار فوق حد الاستفاضة والاعادة فيها شاملة للفعل فى الوقت وفى خارجه منها صحيح ابن سنان سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه قبل ان يصلى ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى الى غيره و
دعوى اختصاص الاعادة التى فى النصوص بالفعل فى الوقت دون خارجه المسمى بالقضاء فى غير محلها لان هذا اصطلاح الاصوليين
غير جار فى اللغة والعرف والشرع ثم ان الاعادة فى هذه الصورة واجبة وان كان جاهلا بالحكم الشرعى من شرطية الطهارة او كون
العصير مثلا حكمه النجاسة لعموم النصوص المذكورة وعدم معذورية الجاهل بالحكم اذا كان ملتفتا بل هو مخاطب بالصلوة الجامعة
للشرط المجهول فعلا لعدم قبح تكليفه به مع فرض القدرة على تحصيل معرفة الشرط والمفروض التفاته الى هذه المرحلة والا لم يكن
الكفار مكلفين بالفروع اذ لا يعرف الا اليسير منهم اليسير من احكامنا واذا ثبت مخاطبته بالصلوة مع الطهارة فى ثوبه وبدنه فما
لم يتحقق منه لا يرتفع الخطاب فان تحقق منه الفاقد للشرط وهو قاض بوجوب ايجاد الجامعة للشرط فى الوقت بالضرورة وفى خارجه
ايضا وان قلنا القضاء فرض جديد لتجدد الفرض فى الصلوة بحديث من فاتته فريضة الصادق بعدم فعل جامعة الشرط فى
الوقت لانه فوت وما فى المدارك هنا تبعا للشيخ من اعترافه بوجوب الاعادة فى الوقت لعدم حصول الامتثال المقتضى لبقاء التكليف
تحت العهدة وانكار وجوب القضاء لانه فرض مستانف فيتوقف على الدليل واضح الاندفاع بما سمعته من اتيان الدليل للفرض
المستانف بحديث من فاتته وبعد اعترافه بعدم الامتثال فى الوقت هو محقق الفوت الذى موضوع لوجوب القضاء فى الحديث
لكن هذا الكلام منه مبنى على ما هو المعهود منه عدم تمامية هذا الحديث عنده فى اثبات القضاء وثبوت القضاء عنده فى
الصلوة مع فوتها فى الوقت انما هو بالاجماع ولا التفات منه الى مثل هذه الاتفاقات التى نحن نستظهر بل نحققها من الاصحاب
واوضح من ذلك اندفاع ما عسى يتوهم من انه اذا اعتقد بجهل مركب صحة الصلوة فى الثوب النجس كان مامورا بفعلها كذلك اذ
نرى انه يعاقب على ترك الصلوة بالمرة فهو دليل على ان ما عرفه من الصلوة مامور به فهو يقتضى الاجزاء ولا قضاء مع الاجزاء
ضرورة ان عقابه ليس على ترك شخص ما عرفه بل على تحقق الجرأة منه بترك ما اعتقد ايجابه من السيد واما ما يعتقده بجهله
المركب فلا مطلوبية له ولا امر به اصلا ثم ان هذا الحكم ثابت للجاهل بالحكم الشرعى وان كان غير ملتفت الى شرطية الطهارة وعدمها
كالغافل المحض لعموم النصوص بالنسبة اليه ايضا اذ لا فرق بينه وبين الجاهل الملتفت الا فى ارتفاع العقاب على ترك الاداء من
الغافل ضرورة قبح تكليفه بتنجز ما هو المطلوب واقعا وهذا لا ينافى وجوب ايجاد الجامعة للشرط فى الوقت ان ارتفع منه الغفلة
فيه وفى خارجه ان ارتفعت بعد خروجه اذ لا ملازمة بين عدم العقاب مع الغفلة وسقوط الاعادة والقضاء عند ارتفاعها
وما فى المدارك من ان الجاهل الملتفت ايضا غير معاقب على ترك ما هو مجهول عنده قال لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف
بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر فيما ثم به كما لا يترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى واضح خلافه فان تكليفه بقيد جهله به
بما لا يطاق لا حال جهله المقدور له دفعه وتمكنه من المعرفة به ولو نسى النجاسة التى علم وجودها فى ثوبه او بدنه فى حال الصلوة
ففى وجوب الاعادة عليه وعدم وجوبها روايتان عمل بكل منها جماعة اشهرهما كما صرح به فى المعتبر ايضا انه عليه الاعادة فى الوقت
وخارجه وهو للشيخين فى المقنعة والمبسوط والخلاف والحلى فى السرائر بل فيه نفى الخلاف فى الاعادة وفى ظاهر الغنية ويحكى شرح الجمل

للقاضي الاجماع عليها والاخبار بها فوق حد الاستفاضة منها ما استدل به لاعادة العالم العامد مما تقدم فانها شاملة للعالم الناسي
حال الصلوة ومنها ما ورد في خصوص الناسي وهو ايضا فوق حد الاستفاضة منها صحيحة ابن ابي يعفور قلت لابي عبد الله ع
الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته
الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وصحيحة زرارة الطويلة فيها قلت له وفي العلل لابي جعفر ع اصاب
ثوبي دم رعاف وغيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم
اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الحديث وحسنة ابن سنان وموثقة ابي بصير وصحيحة محمد وخبر ابن مسلم وصحيحة ابي
بصير وموثقة سماعة وصحيحة الجعفي وخبر الحسن بن زياد وخبر ابن مسكان وصحيحة زرارة الاخرى وصحيحة علي بن جعفر وموثقة ابن بكير
جملة منها في ناسي غسل الاستنجاء من البول بناء على اتحاد الحكم فيه مع ناسي غيره من النجاسات ودعوى عدم تمامية الاستدلال بما
ورد فيه لامكان استقلال ناسيه بحكم غير حكم ناسي غيره خالية من الدليل لعدم الفرق والاعادة المامور بها في النصوص قد عرفت
شمولها عرفا وشرعا للفعل في الوقت وخارجه مع ان في بعضها التصريح بالقضاء كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل احتلم او
اصاب ثوبه دم فلم يعلم حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان راه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا
ينقص منه شيء وان كان راه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة ثم ليغسله وموثقة سماعة المعلل للاعادة بانها عقوبة لنسيانه كي يهتم
بالشيء اذا كان في ثوبه فانه كالتصريح بالشمول للقضاء كظهور بعض اخر منه من حيثية اطلاق لفظ الاعادة فيه والرواية الثانية من
الروايتين المشار اليهما في المتن المتضمنة لعدم الاعادة مطلقا من حيثية الوقت وخارجه عمل بها الشيخ في بعض اقواله ونقله الفاضل
في التذكرة ومال اليه في المعتبر واستظهره في المدارك وجزم به في اللوامع وهي رواية الحسن بن محبوب عن العلا قال سألت ابا عبد الله ع
عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله ويصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت
صلوته وكتبت له وقد وردت روايات في عدم اعادة ناسي الاستنجاء ولم يوردها الاكثر هنا في عداد ما يستدل به هنا لعدم
اعادة الناسي للنجاسة كخبر هشام بن سالم وعمرو بن ابي نصر وموثقة عمار وصحيحة علي بن جعفر ولهذا لم يذكر في المعتبر مع شدة ميله للتقوية
عدم اعادة الناسي هنا غير خبر العلا ولعله للبناء على عدم اتحاد المسئلتين كما مر الاشارة في الاحكام المتعلقة بالوضوء الى عدم خلوه
من قوة وجزم هنا في اللوامع بعدم اتحادهما واستظهره في الحدائق وعلى تقديره يضعف سند القول بعدم الاعادة جدا لاختصاصه
بخبر العلا الوارد في المقام ووضوح عدم مكافئته وحده للاخبار المتضمنة للاعادة هنا من غير ما هو ناسي الاستنجاء مع الغض عن
اعتضادها بالكثرة جدا فضلا عن ملاحظة اعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماع المستفيض ولكن على تقدير اتحاد المسئلتين وان
ناسي تطهير المخرجين من جزئيات مسئلة من صلى ناسيا للنجاسة وابتناء الحكم في احديهما على الاخرى وان كان يصير القول بعدم الاعادة
مستنده اقوى لانضمام الاخبار الاربعة الباقية المشار اليها الى خبر العلا في الدلالة عليه الا انها ايضا لا تكافؤ اخبار الاعادة
لزيادتها ايضاح بنفسها فضلا عن ضم الاخبار المتضمنة لاعادة ناسي الاستنجاء كصحيحة ابن ابي نصر قلت لابي عبد الله ع ابول واتوضا
وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وخبر الحسن بن زياد وخبر ابن مسكان
وصحيحة زرارة وموثقة ابن بكير خصوصا مع اعتضادها ايضا بالشهرة العظيمة فاذا هنا محققة في المسئلتين على الاعادة كحكاية الاجماع
فيهما عليها والشيخ في الاستبصار جمع بين اخبار الاعادة وخبر العلا النافي للاعادة بحمله على التذكر بعد خروج الوقت ففصل هذا
التفصيل في المسئلة بين الاعادة في الوقت فاوجبها وفي خارجه فنفاها وجعل شاهد الجمع مكاتبة ابن مهزيار قال كتب اليه سليمان
بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل فاصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله
وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه وراسه ثم توضا وضوء الصلوة وصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك
فليس بشيء الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منها
في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان
جنبا او على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله تعالى
وحكي عن الفاضل موافقته على هذا التفصيل في بعض كتبه بل في الحدائق حكي شهرته بين المتاخرين ولعله محط في النسبة واي شهرة

بل لا ريب في شذوذه وسقوط سنده لان الجمع فرع المكافئة وهو لم يذكر غير خبر العلا وهذا مع وحدته وضعف سنده كما قيل
بجهالة سليمان الكاتب وان دفع بكون العبرة بالقاري ابن مهزيار الثقة والجهال ولا له بل اشكاله كما لا يخفى من الحكم فيه بالاعادة
مطلقا اذا كان على غير وضوء ونسيان تطهير كفه لا ينفك عن فوات الوضوء لاشتراط طهارة اعضاء الوضوء في صحته قطعا و
لذا قال في الوافي يشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ كيف يكافئ الاخبار الكثيرة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة و
الاجماع المحكي ولذلك عرفنا الشيخ في غير استبصاره بذلك وقال بعد ايراده ان هذا خبر شاذ لا يعارض به الاخبار التي ذكرناها
ويجوز ان يكون مخصوصا بنجاسة معفو عنها لكنه نابه في الاستبصار ببيان صورة الجمع مهما امكن فبعد له ذلك قولا وفتوى وهو
قد لا يكون راضيا به واما اعتضاده في المعتبر بالاصل المقرر له بقاعدة الاجزاء حيث قال لانه صلى صلوة مشروعة مامورا بها فيسقط
بها الفرض كما صرح بالاستدلال بها في اللوامع وكذا بما يبدله بخبر عفي لامتي الخطاء والنسيان وتبعه عليه في المدارك وحمل الامر
بالاعادة في اخبارها على الاستحباب فهو باطل اذ لا امر بالصلوة في هذا الثوب بل هو تخيل الامر به وانما هو مامور في الواقع بها
بالصلوة في الثوب الطاهر فلا مورد لقاعدة الاجزاء هنا غايته المعذورية في عدم امتثال الامر الواقعي حال النسيان لان النسيان
يحقق له امر اخر وحديث العفو لا يثبت ايضا ازيد من ذلك ولا ينافي عدم العقاب ما دام ناسيا وجوب الاعادة اذا تذكر وقتا و
خارجا كما لا عجب من صاحب المدارك ان قوى هذا القول المعروف فيه مذاقه ووطن نفسه وانما العجب من مثل المحقق كيف يقوى العمل
بهذا الخبر فيقول عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها وتؤيدها قوله عفي عن امتي ومن الفاضل الموافق له في
بعض كتبه وكيف يرتضي الفقيهان يعارض بخبر واحد هذا شانه الاخبار الكثيرة المعتضدة وان قال المحقق اخيرا لكن القول الاول
اكثر والرواية به اشهر وهو عدول عن ميله الاول وعلى كل حال لا معدل عن العمل بالاخبار الامرة بالاعادة مطلقا مع النسيان في
الوقت وخارجه واما لو لم يعلم بوجود النجاسة في ثوبه او بدنه حتى صلى وخرج الوقت فلا قضاء اجماعا كما عن السرائر والمهذب و
مستظهر الحدائق وان كان التعبير عنه في المنتهى بانه قال به ربيعة ومالك واكثر علمائنا مشعرا بوجود الخلاف منا في القضاء و
اصرح منه في وجود الخلاف عبارة الخلاف بل جعل القضاء وعدمه قولين ولكن مصرح بنفيه اتفاقا في عبارة غير واحد من كتب
اصحابنا وهل يعيد لو علم النجاسة بعد الصلوة مع بقاء الوقت ام لا فيه قولان لاصحابنا اشبههما انه لا اعادة وهو المشهور
كما استفاض نقله والقول بوجوب الاعادة في الوقت للشيخ في مبسوطه وفي باب المياه من نهايته والحلبي في الكافي وابي المكارم
في الغنية واختاره الفاضل في جملة من كتبه كالقواعد والمختلف والنهاية وفي جامع المقاصد والروض والمسالك والمهذب و
الاول اقوى لقاعدة الاجزاء والنصوص الكثيرة منها قوله في حديث زرارة الطويل فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت
فلم ار شيئا ثم طلبت فرأيته بعد الصلوة قال تغسله ولا تعيد قال قلت ولم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت
فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث وهذا حديث شريف يعطي كلية حجية الاستصحاب وقاعدة الاجزاء وهو نافع
في موارد عديدة عليك بحفظه وورد بمضمونه من عدم اعادة جاهل النجاسة غيره ايضا فوق حد الاستفاضة كصحيحة ابن مسكان وصحيحة
ابن مسلم وصحيحة ابن سنان وصحيحة ابي بصير وموثقة سماعة وصحيحة الجعفي وصحيحة عبد الرحمن وصحيحة العيص وصحيحة ابن مسلم الاخرى
ولا اعادة فيها قد عرفت عمومها للفعل في خارج الوقت وللقول بوجوب الاعادة في الوقت صحيحة ابن عبد ربه في الجنابة تصيب الثوب
ولا يعلم بها صاحبه فيصلي ثم يعلم بعد ذلك قال يعيد اذا لم يكن علم خرج القضاء بالاجماع بقي الاعادة في الوقت بالجمع بينه وبين
الاخبار الماضية بحمل الماضية على عدم الاعادة في خارج الوقت وهذا الصحيح على وجوب الاعادة في الوقت وان كان الجمع بحمل الامر
في هذا بالاعادة على الندب ايضا ممكن لكنه تجوز والاول تقييد بحكم التخصيص وهو خير من المجاز وقد يستدل ايضا برواية ابي
بصير عن رجل صلى في ثوبه بول وجنابة فقال علم به او لم يعلم عليه الاعادة اعادة الصلوة اذا علم بحمل الاعادة فيه على الوقت جمعا
هذا مع منافاته لقاعدة الاجزاء من الكلام المقرر في محله والجواب اولا ان هذا الجمع مما يحتاج الى الشاهد ولا شاهد عليه مع قوة
دعوى كون التعارض بينهما بنحو التباين الذي يتعين فيه الترجيح وهو للاولة قطعا وذلك بدعوى ظهور الاخبار الاولة خصوصا
رواية ابي بصير منها على ارادة عدم الاعادة في الوقت واختصاص الاخيرين بعد قيام الاجماع على نفي القضاء بالاعادة في الوقت
ايضا وثانيا ان الجمع فرع التكافؤ واني مكافئة لرواية ابن عبد ربه فيما روى الشيخ او مع الثانية ايضا فيما روى غيره لتلك الاخبار

فرع لو علم بالنجاسة في اثناء الصلوة

الكثيرة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة خصوصا مع احتمال كون تعبد في ولها بنحو الانكار نعم في الفقيه متى وجد بعد الصلوة على ثوبه نجاسة وكان علم تقدم بها وقد نسي الحال قبل الصلوة حتى دخل في الصلوة اعادها على كل حال وان لم يكن تقدم اعادها ان كان الوقت باقيا ولم يعدها بعد خروجه للاجماع المذكور انتهى وقد يدعى ظهوره في دعوى الاجماع على تفصيل الشيخ لكنه يحتمل لكون دعواه لعدم الاعادة بعد خروجه مع احتمال كون مفروضه معلومية النجاسة في صورة جهلها وتذكرها في صورة نسيانها بعد الدخول في اثناء الصلوة كما هو ظاهر جعله الغاية الدخول وان بعد الاخير لكنه على تقدير دعواه على نفي التفصيل هي موهونة بالشهرة على خلافه فانها محققة على عدم الاعادة مطلقا بقي هنا تفصيل آخر للشهيد في الذكرى والدروس وقواه في الحدائق واستظهره فيه من عبارة الشيخين والصدوق في المقنعة والتهذيب والفقيه ومال اليه في الجملة في الجواهر وان ركن منه الى قول المشهور ففي الذكرى بعد حكايته عن المعتبر تاييد عدم الاعادة بقول الصادق ع في رواية ابن مسلم وهذه عبارة المعتبر ويؤيد ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول قال ولو قيل بعدم الاعادة على من اجتهد قبل الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق ع في المني تغسله الجارية ثم يوجد يومي به الى رواية ميسر امر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله فاصلي فيه فاذا هو يابس قال اعد صلوتك اما انك لو كنت غسلته انت لم يكن عليك شيء وكان دلالته تقريب الفرق بين غسله وغسل الجارية بالاعادة لغسل الجارية وعدمها على غسله لمباشرته هو فيبالغ وهو اجتهاد ولا ايكال الى الجارية اهمال قال ولا يكن احداث قول ثالث وفي الدروس بعد ان حكى القول بان الجاهل بالنجاسة يعيد في الوقت قال وحملناه في الذكرى على من لم يستبرء بدنه وثوبه عند المظنة للرواية انتهى ويدل عليه ايضا رواية ميمون الصيقل قلت لابي عبد الله ع رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة وما ارسله في الفقيه قال وقد روي في المني انه ان كان الرجل جنبا قام فنظر فطلب فلم يجد شيئا فلا شيء عليه وان كان لم ينظر فعليه ان يغسله ويعيد صلوته لكن لعل مراده به احدى هذه المسندات المذكورة وفي كلام الشهيد اجمال من جهتين احديهما هل مراده الاعادة في الوقت وخارجه ما لم يفحص عن النجاسة او الاول خاصة ظاهر الذكرى هو الاعم وعبارة الدروس الاعادة في الوقت وثانيتهما ان التفصيل هل هو مطلق ولو صلى في ثوب من غير التفات الى امر الطهارة والنجاسة فتبين انه نجس او بخصوص الملتفت مع الشك في النجاسة او بالملتفت الظان ظاهر الذكرى خصوص الاخير لكن في الدروس خصصه بصورة المظنة للنجاسة مع الاعتراف فيه بان المراد مما في الذكرى وعلى كل حال تفصيله ضعيف بحسب القاعدة وبملاحظة خصوص النصوص اما الاول فلان هذا الثوب الذي لا يشعر المكلف مثلا وهو في الواقع نجس طاهر ما لم يعلم بنجاسته لقوله كل شيء طاهر حتى يعلم فاذا لكان يكون مامورا بالصلوة في ثوبه وهو يقتضي الاجزاء واما الثاني فلعموم الاخبار الكثيرة التي سمعتها لاطلاق عدم الاعادة فيها من غير فرق بين ان يفحص ام لا وهي معتضدة بالشهرة العظيمة المقاومة للاجماع بل بالاتفاق ما عدا الشهيد ره وقد صرح في اللوامع بانه احداث قول ثالث ولعله كذلك لان الاصحاب غيره ما بين موجب للاعادة عليه فحص ام لا وبين نافيها عنه كذلك وما قيل فيه بالنظر الى الفحص غيره كاف لمعاندا وسندا ومعتضدا مع الغض عما في دلالته من ان الشرطية التي تضمنتها رواية ميسر هي مباشرته هو للغسل والجارية ولعل الاعادة فيها للايكال الى مجرد فعل الجارية فيما يتعين كونه تحسبا بل ولا ظهور في اخبار الجارية بحصول الطهر ايضا فلم يكن اتيا للمامور به على وجهه ورواية ابن مسلم المراد من قوله فيها وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه مطلق الجهل بالنجاسة والشرطية فيها واردة مورد الغالب لان غالب من يعلم ينظر في ثوبه وبدنه فليس ملحوظا فيها معنى الشرطية ليكون لها مفهوم واما مرسل الصدوق فمع تبين كون المراد منه غير المسندات يبقى خبر الصيقل ودلالته على التفصيل لا باس بها لتصريحه بالتعبير من الاعادة ان لم ينظر في الثوب وعدمها ان نظر وان نوقش في جعلها الشامل لذلك ايضا في الجواهر بالقصور عن افادة تمام الدعوى من تعميم الحكم لسائر النجاسات نظرا الى كون موردها المني او هو والبول وتعميمه لما قام معه شاهد يورث الظن او الشك بحصول النجاسة وما لم يقم لكن الثاني مدفوع بما عرفت من اختصاص دعواه بصورة مظنة النجاسة والاول باسكات فهم التعميم من الابتداء بقوله لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا اذ لم يبين لغير المني حدا غير ذلك فيظهر ان ذلك حد جميع النجاسات مضافا الى ما اعرفت

هو به من ظهور

هو به من ظهور عدم الفرق وهو كذلك فان كثيرا من احكام النجاسات مستند الى نصوص متضمنة لاصابة بول او دم ونحو ذلك ويفهم منها العموم لكن هذا الخبر الواحد الذي سنده غير واضح كما ينبغي كيف يقاوم الاخبار الكثيرة المشتملة على الصحاح المتعددة والحسن والموثق المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع خصوصا ممن تقدم الشهيد اذ لم يعرف قبله التفصيل واما استفادة موافقة الشيخين والصدوق له من عباراتهم المتقدمة فهو خيال لصاحب الحدائق ولو كان كما تخيله لم يهمل الشهيد التنبيه عليه ويتخوف في التفصيل بذلك من الانفراد واحداث قول ثالث هذا مع ان في الفقيه ليس غير قوله وقد روي في المني الى اخر الحديث وليس بذلك الدلالة على الفتوى في المقنعة الا انه بعد ايجاب الاعادة على من صلى بظن الطهارة الحدثية قال وكذلك من صلى في الثوب يظن انه طاهر ثم عرف بعد ذلك انه كان نجسا ففرط في صلوته من غير تامل له اعادة الصلوة وفي التهذيب الا انه بعد ايراد الحكم من المقنعة قال يدل عليه خبر الصيقل وليس بذلك الصراحة بان غير المفرط لا يعيد خصوصا مع المعهود منه من الشيخ القول باعادة الجاهل في الوقت مطلقا فلا محيص عن ترجيح فتوى المشهور فرعان احدهما اذا كانت النجاسة من مصاديق فضلات ما لا يؤكل لحمه فهل يحكم بعدم الاعادة نظرا الى وجود سببه من جهالة النجاسة او بالاعادة لوجود مانع اللبس من عدم الماكولية وجهان بل قولان ظاهر الجواهر الاول تنظيرا له بما تقدم في عفويته دون الدرهم من دم ما لا يؤكل وقد رجح فيه شمول المعفو له تعميما لدليل عفو الدم له ومنه يستظهر اضمحلال حيثية عدم الماكولية وحكي عن كشف الغطاء الثاني ولعل الاول اقوى لنظير ما تقدم في عفويته ما دون الدرهم من دم نجس العين او دم ما لا يؤكل من تعارض العمومين بينهما من وجه هما عموم ما دل على ان الجهل بالنجاسة سبب سقوط الاعادة وعموم ما دل على شرطية ما يؤكل واما القاضي بوجوب اعادة ما يقع من الصلوة فيما يؤكل وفي مثله يطلب المرجح وهو هنا العموم سقوط الاعادة بجهل النجاسة لظهوره من فتوى الاصحاب بل لا يوجد التصريح بخلافه غير ما حكاه عن كشف الغطاء فان من تتبع وجد كلماتهم متفقة على عدم اعادة من لم يعلم بنجاسة ثوبه من دم شاة كان او بول انسان بغير ملاحظة خصوصية نجاسته كما دل عليه ايضا من النصوص المتقدمة صحيحة عبد الرحمن عن الرجل يصلي في ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة الحديث مؤيدا بكون الموجود في اخبار عدم الاعادة هو الدم او الجنابة من الانسان وهو مما لا يؤكل ثانيهما اذا كان الجهل بالنجاسة ناشئا من الجهل بالموضوع كمن زعم ان ما اصاب ثوبه مذي فتبين بعد الصلوة انه مني هل هو كالجهل بنفس الاصابة في سقوط الاعادة ام لا وجهان بل قولان اذ حكي في الجواهر عن كشف استناده قوة الفساد والاعادة في جميع ما كان الجهل من الموضوع وهو قد تامل وتنظر في بعضه بل المنع جار في الفرق مطلقا لصدق ما جعل موضوع الحكم عدم الاعادة في جملة من اخبار المسئلة بكل من الجهلين كالذي في صحيح عبد الرحمن المتقدم لصدق لا يعلم في ثوبه عذرة انسان على ما زعم انه فضلة ما يؤكل وفي موثق ابي بصير عن رجل يصلي في ثوبه جنابة ودم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شيء عليه لصادق على من صلى يزعم ان ما اصابه مذي فتبين بعد الفراغ كونه جنابة وصحيح ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما (ثم صلى فيه صح) صلى وان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة لصدق لم يعلم انه اصاب ثوبه جنابة على من زعم مذيا فتبين بعد الفراغ انه جنابة الى غير ذلك ولا سيما مع ملاحظة التعليل في صحيحة زرارة حيث قال فيه قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه بعد الصلوة قال تغسله ولا تعيد قلت لم ذاك قال لانك على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الا ان المنة سقوط الاعادة يجري استصحاب الطهارة وهو متحقق بجهل اصابة البول وعدم الاصابة وجهل كون المصيب طاهرا او بولا ولو راى النجاسة في اثناء الصلوة ازالها في الاثناء من غير ابطال الصلوة ولا تشاغل بشيء من اجزائها وبعد الازالة اتم باقي الصلوة او طرح عنه الثوب المتنجس حين علم من غير ازالة النجاسة عنه ثم اتمها بعد طرحه الا ان يفتقر في ذلك الى شيء من الازالة عن الثوب وطرح نفس الثوب المتنجس الى وقوع ما ينافي الصلوة من استدبار القبلة او فعل الكثير ونحوهما مما يبطلها اي الصلوة بالرؤية للنجاسة هذا هو حكم النجاسة المرئية في الاثناء اذا كانت مجهولة كما لعله ظاهر عبارة المتن ايضا لا منسية فان الجهل بعد ان يكون عذرا في الجميع ففي البعض اما كذلك او اولى بل مع الغض عن دعوى الاولوية والمساواة عبارة جملة مما ورد بعدم اعادة الجاهل بالنجاسة شاملة للعالم بها بعد الفراغ وفي الاثناء وعلى هذا الاجزاء الماضية تصح لمكان الجهل بالنجاسة المرئية و اللاحقة تقع بعد تدارك النجاسة وارتفاعها فلا موجب للفساد واما اذا كانت منسية فتبطل الصلوة برؤيتها بناء على ما تقدم من وجوب

اعادة الناسي

اعادة الناسي المتذكر بعد الفراغ لدلالة الاخبار هناك على عدم عذريته النسيان في شرطية الطهارة وبقائه على عموم قاعدة اقتضاء انتفاء
الشرط انتفاء المشروط لاختصاص ما ورد في المعذورية بالجهل وهو للنسيان مضافا الى ما صرح فيه بالاعادة وعدم المعذورية مع النسيان
ومن المعلوم ان قاعدة اقتضاء الشرطية انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يتفاوت بالنسبة الى جميع المشروط وبعضه فان شرط الكل خصوصا
في العبادة شرط الاجزاء فالاجزاء الماضية حين تذكر النجاسة لوقوعها مع النجاسة تقع باطلة وهو موجب للاستيناف مضافا الى شمول
التعليل الذي ورد فيما تذكر بعد الفراغ في موثقة سماعة من ان الاعادة عقوبة لتهاونهم بالشيء اذا كان في ثوبه بل بعض نصوص المتذكر
المستدل به لما بعد الفراغ شامل للاثناء لوقوع السؤال فيه عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي بناء على شمول
حتى يصلي للداخل في الصلوة قبل فراغه ولعل في الاخبار وغيره ايضا ما يشمل الداخل غير الخارج ولذا في الكشف جعل حكم المتذكر
في الاثناء تابعا للمتذكر بعد الفراغ لكن في العالم بالنجاسة في الاثناء حكى عدم الاستيناف عن كتب الشيخ القائل فيهما بالاستيناف
في الوقت وعلى كل حال النصوص ايضا مفرقة بين الجاهل الذي يعلم في الاثناء والناسي المتذكر ففي خبر ابن محبوب المروي عن كتاب المشيخة
عن عبد الله بن سنان الصريح فيه حيث قال ان كنت رأيت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رأيته قبل ذلك فاتم صلوتك وان كنت
رأيته قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وفي صحيح علي بن جعفر عن الرجل يذكر وهو
في صلوته انه لم يستنج من الخلاء ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة وبمثله عدة روايات وردت في ناسي الاستنجاء اذا تذكر
في اثناء الصلوة انه يعيد وبالجملة من رأى النجاسة في اثناء الصلوة حكمه مبني على ما تقدم من رؤية النجاسة بعد الفراغ وفي بعض
العبارات اطلاق الابتناء عليه من حيثية الناسي والجاهل وفي بعضها التصريح بالعموم للصورتين وفي بعضها الفرق بين المتذكر
في الاثناء فيتبع المتذكر بعد الفراغ والعالم في الاثناء فغير مبني على ما بعد الفراغ بل قد يقال بمقالة الشيخ من اعادة العالم بعد
الفراغ ولا يقال في الاثناء بالاستيناف بل يوافق المشهور من الحكم المذكور في المتن بل في بعض العبارات دعوى ظهور الاتفاق
في الجاهل العالم في الاثناء على البناء في الصلوة ان امكن التطهير بغير مبطل وقد عرفت ان الاقوى كون المتذكر في الاثناء كالمتذكر
بعد الفراغ في وجوب الاعادة والعالم في الاثناء كالعالم بعد الفراغ في صحة الاجزاء الماضية وتدارك النجاسة فيما يأتي ويبقى
ثم بناء عليه في عمومه للعالم في الاثناء مع فرض العلم بسبق النجاسة على الدخول في الصلوة واختصاصه بما لم يعلم السبق واما
فيما علم السبق فالاستيناف الاختلافات الثلاثة ايضا ففي بعض العبارات اطلاق الحكم بالبناء وعدم الاستيناف وفي بعضها
التصريح بالعموم للصورتين وفي بعضها التصريح بالاختصاص بما لا يعلم السبق وبالجملة العالم بالنجاسة في الاثناء اما يعلم سبقها
على الصلوة او لا يعلم السبق ففيما لا يعلم السبق عند معظم القائلين بمعذورية الجاهل لا خلاف في كونه عذرا بالنسبة الى ما مضى
منها وبعد العلم بالنجاسة يتداركها ويجري في رفعها بالنحو المذكور ولا يبطلها الا اذا توقف فيها على المبطل وكذا لم يحك
الاستيناف فيه الا على تقدير قول الشيخ بل في المعتبر جزم بانه على تقدير قول الشيخ الثاني فيما بعد الفراغ يستأنف هنا في الوقت
وفي الذكرى حكاه عن المعتبر مشعرا بتمريضه بل صرح بعدم تماميته بناء الاستيناف عليه في المدارك والذخيرة واللوامع وفيها او
للشيخ ان يوافق المشهور في صورة العلم في الاثناء واختصاص قوله باعادة الجاهل في الوقت فيما علم النجاسة بعد الفراغ وعلى كل
حال لم يحك الاستيناف هنا على غير مذهب الشيخ واما فيما علم السبق فعند المعروف من اهل القول بمعذورية الجاهل الذين هم
مقابلوا الشيخ ان الحكم كذلك ايضا من عدم الاستيناف الا اذا توقف تدارك النجاسة على المبطل لاقتضاء معذورية الجاهل ذلك
ولذا في الذكرى جزم في هذه الصورة بان الاستيناف مبني على مقالة الشيخ لكن شرذمة منهم كالسيد في الرياض قيل تبعا للمفاتيح
وهو مختار اللوامع حكموا بوجوب الاستيناف مع بقاء الوقت وان امكن تدارك النجاسة ورفعها بغيره لما تمسك به في الرياض
للفرق في بعض نصوص غير واضح الدلالة على الفرق بين معلومية السبق وعدمها وظني ان عمدة ما حداهم الى الفرق ما في حديث
زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته
رطبا قطعت الصلوة اي قطعتها للتشاغل بها وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي
ان تنقض اليقين بالشك فانه قيد النقض والاعادة بما اذا شك في موضع من الثوب في اصابة المني مثلا وعدمها ولم يتحقق
الاصابة قبل الدخول وفي اثنائها رآه اي فيما شك فيه اصابة او مصيبا اي تحقق الاصابة في تلك الوقت وتحقق ان المصيبي ذلك

بل حكى جماعة عنه الموافقة في الاثناء صح

الوقت بنجس فيدل على كون المعتبر في النقض وجود النجاسة من قبل الدخول ثم اكد التقييد به بالتصريح بالمفهوم فقال وان لم تشك اي
لم يحصل الحالة التي ذكرها قبل الدخول بل رأيته اي ما فرض في القضية السابقة مشكوكا رؤيته محققة ابتداء ورأيته رطبا كناية
عن قرب عهده وعدم سبقه على الدخول في الصلوة قطعت اي التشاغل بالصلوة وغسلته ثم بنيت من غير نقض لانك بقرينة
الرطوبة تحتمل عروضه في الاثناء وحيث انك لم تحرز ما يجب تحمله وقوعه عليك وارتفاعه من غير وقوع جزء من الصلوة في حال
النجاسة فلا ينبغي نقض حكم يقين الطهارة السابقة الماضية بالصحة بمجرد وجود النجاسة مع الشك في التشاغل معها بشيء من
الصلوة ليفسد ما فهذا التعليل كاشف بان مناط الاعادة وعدم الاعادة فيما يعلم النجاسة في الاثناء باحراز وقوع التشاغل مع
النجاسة وعدم احرازه ولا يحرز بمجرد العلم في الاثناء لا قراع من المبطل لامكان حدوثها حيث لم يصادف التشاغل نعم لو فرض معه
العلم بسبق النجاسة بجزء معه وقوع التشاغل معها واما دعوى او لو تم عدم الاعادة مع العلم بالنجاسة في الاثناء ولو مع سبق
النجاسة من العلم بعد الفراغ لوقوع بعض الاجزاء مع النجاسة في الاول وتمامها مع النجاسة في الثاني يمكن منعها كما قال في المدارك
وتبعه في اللوامع لا ملازمة بينهما ومن الجائز ان يكون الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم مثله في البعض انتهى
قلت ولعل بناء فرق هؤلاء الشرذمة بين العلم بالسبق وعدمه على استلزام ذلك وقوع التشاغل بشيء من الصلوة بخلاف ما لم
يعلم ويكون نظرهم في هذا الفرق الى قاعدة الاجزاء وان في الفراغ من العمل والعبادة اثرا في المضي كما يظهر من صحيح ابي بصير في رجل
صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسألته عن رجل صلى في ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من
صلوته ثم علم قال مضت صلوته الحديث لكن قضيته الحكم بالاعادة اذا علم الحدوث في الاثناء مع احراز وقوع التشاغل بشيء مع
النجاسة مع ان ظاهر هؤلاء الجماعة الحكم فيه بالبناء بعد تدارك النجاسة ورفعها وعلى كل حال لولا هذه العبارة من حديث زرارة
لما ذهب الوهم الى هذا الفرق من بعض اخبار آخر استند اليه في الرياض لان غايته ظهور مفروضه فيما يعلم السبق لكن لا على وجه
التقييد به من حيثية العلم بسبق النجاسة حتى يقيد ما اطلق فيه عدم اعادة الجاهل بالنجاسة او يخصصه بما لم يعلم سبق النجاسة بل
ان كان فيه معارضة لما دل على معذورية الجاهل وعدم اعادته وامكن التزام تقييده بالاختصاص بالاثناء وعموم ذلك لما بعد
الفراغ ان لم يكن ظاهرا فيه فهذا على اطلاقه من حيثية العلم بالسبق وعدم علمه به يلزم تقييده لا في خصوص ما علم السبق واما
حديث زرارة فهو وان كان بصيغة الشرطية الظاهرة في التقييد لكن ليس بذلك الوضوح في ارادة كون النقض لرؤيته ما قد شك فيه
حتى يستلزم العلم بالسبق ثم لا دلالة فيه على كون النقض والاعادة لمكان العلم بسبق النجاسة بل يحتمل كونه لوقوع التفريط منه والاهمال
كما احتمله في الكشف فكان مراده الدخول في الصلوة مع الشك بغير تحري وتثبت فهو وان جاز لكن قد يقتضي الاعادة اذا انكشف وجود
النجاسة كما نبه عليه الشهيد ره فيما تقدم بل ربما ذكر الحديث مستندا له في التفصيل المتقدم وجزم في الحدائق بارادته من عبارة الحديث
وعلى كل حال هذه الدلالة الضعيفة غير صالحة لتقييد المطلقات بعدم اعادة الجاهل على وجه استفيد منها كلية كون الطهارة
من الخبث شرطا علميا فلا يفرق فيه بين الكل وبعض الاجزاء وجزم شيخنا كاشف الغطاء في شرحه بعدم نهوضه للتقييد فقال بعد
ايراده سندا للفرق لكن في دلالته تأمل اذ الظاهر بناؤه على التفريط والاهمال وفي مقابلته روايات مطلقة لا تصلح للمقابلة انتهى
فلعل الاجود التعويل على الاطلاق في معذورية الجاهل والحكم بصحة الصلوة وان علم بسبق النجاسة وفاقا للمعظم فيما لم يعلم بل لعل
لم يقع الا في ثوب طاهر بناء على ما يحصل مما تقدم من كون الطهارة الخبثية شرطا علميا لعدم العلم بالنجاسة فيما مضى والمفروض رفعها
بعد العلم بها ولا اقل من التمسك بما ورد في خصوص من رأى النجاسة في اثناء الصلوة وحكم فيه بالمضي في الصلوة كموثق ابن سرحان
والصحيح المتقدم عن ابن سنان غير مقيد بمن لم يعلم سبق النجاسة وعدم مكافئة ما ورد حاكما بالاعادة مطلقا كخبر ابي بصير فيمن صلى
ركعتين في ثوب ثم علم فيه جنابة قال عليه ان يبتدئ الصلوة وصحيح ابن مسلم ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة
لاعتضاد الاول بالشهرة العظيمة بل في الجواهر من غير خلاف يعرف مع امكان الجمع بينهما بحمل اطلاق الثاني على ما لم يتيسر التخلص
من النجاسة بعد العلم الا بفعل المنافي والاول على ما تيسر بغير منافي ويخرج حسنة ابن مسلم المتقدمة في الدم دون الدرهم خصوصا
على نسخة الكليني المثبت للضابط شاهدا للجمع حيث قال فيها بعد السؤال عن الدم يكون في الثوب وانا في الصلوة ان رأيته وعليك
ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم قال واذا كنت قد رأيته

وهو اكثر من مقدار الدرهم فنسيت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت واذا علم فى الاثناء لكن مع العلم بعروضها فى الاثناء حيث وقع التشاغل معها بشئ من الصلوة فظاهر المعظم القائلين فيما تقدم بالبناء على صلوته بالتفصيل المتقدم فى المتن هو البناء هنا ايضا المعذوريته فى الاجزاء الماضية ورفع النجاسة للاجزاء اللاحقة فلا يوجب الاستيناف وعلى مقالة الشيخ فى الجاهل العالم بعد الفراغ يتوجه وجوب الاستيناف بناء على الملازمة التى سمعتها عن المعتبر ولذا بنى فيه الاستيناف هنا على مقالة الشيخ وان قال فى الجواهر لا صراحة فى عبارة المعتبر بوجوب الاستيناف على مقالة الشيخ لكنه فى غير محله لتصريحه به كما يعرف بالمراجعة لكن مع اتيان مناقشة صاحب المدارك على دعوى الملازمة مضافا اليها ما يحكى عن الشيخ فى خصوص الفرض من موافقة المعظم فى البناء ونقله فى الجواهر ايضا وكان منشأ الحكاية عنه ذلك كونه مقتضى اطلاق بعض كلماته بل فى الجواهر استظهار الاجماع على البناء فيه واما عند الشرذمة المفصلين بين العلم بسبق النجاسة على الصلوة وعدم العلم فيحتمل كونه كصورة العلم بالسبق بناء على كون المدار عندهم هو التشاغل بشئ من الصلوة مع النجاسة وعدمه حسبما اشرنا اليه لكن البناء عليه فى المدار عندهم غير متعين مع اقتضاء ظهور اطلاقهم بفساد الصلوة وعدم الاستيناف اذا لم يعلم السبق هو قولهم بالبناء الصلوة فى الفرض وهو الاظهر من مراجعة كلامهم وعلى كل حال مستند البناء فيه اطلاق الحسنة الامرة بالطرح والعبارة المتقدمة مع صحيح زرارة وخصوصا مع عموم التعليل المذكور فيها بانه لعله شئ وقع عليك والاطلاق ما ورد فى خصوص العلم بالنجاسة فى الاثناء المتضمن لعدم الاستيناف كخبرى ابى حمزة وسنان المشار اليهما والى تنزيل اطلاقها على ما مر للشاهد المتقدم هذا فى غير ما عرض النجاسة فى الاثناء وعلم حين عروضها ولم يتشاغل بعد عروضها واما فيه فينبغى القطع بعدم وجوب الاستيناف بل اذا امكنه الازالة بغير وقوع مبطل فعل وبنى على صلوته لعدم مقتض فيه للفساد ضرورة عدم كون الخبث كالحدث من المبطلات طروه وللمستفيضة الواردة فى الرعاف التى منها صحيحة معوية بن وهب سأل الصادق عليه السلام عن الرعاف ينقض الوضوء فقال لو ان رجلا رعف فى صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فيتناوله فقال براسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها وصحيح ابن مسلم عن الرجل باخذه الرعاف والقئ فى الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود فى صلوته فان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيح ابن عبد الخالق عن الرجل يكون فى جماعة من القوم يصلى بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد وليبن على صلوته الى غيرها معتضدة بالاجماع المستفيض ففى المنتهى لا يقطع الصلوة رعاف ولو جاء رعاف ازاله واتم الصلوة ما لم يفعل المنافى عند علمائنا وشك فى التذكرة قائلا بعده وهو اجماع سنادا لاطلاق بعض نصوصه من حيث العفو والبناء حتى لو وقع منافيه الكلام كالاستدبار مقيد بالاجماع وبما دل على بطلان المبطل من الاستدبار وغيره وكذلك اذا راى النجاسة بعد الفراغ محتملا حدوثها بعد الصلوة لاصالة الصحة بل لدخوله بحثا دلة عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ وقد صرح فى المعتبر بالاجماع على الحكم بالصحة وظاهر المنتهى انه اجماع اهل العلم ثم ما ذكر من انه اذا لم يتمكن من الازالة او من طرح ما هى فيه الا مع حصول المبطل ينقطع ويستانف بعد التطهير انما هو مع سعة الوقت لها واما اذا ضاق فمدار الامر بين اتمامها مع تلك النجاسة فى الوقت او بعد التطهير وفعلها فى خارج الوقت فظاهر المعظم تعيين الاتمام فى الوقت مع النجاسة بل هو ظاهر الجميع تقديما للوقت على الشرط وفى الحدائق الاجماع عليه بل فى الجواهر انه ضرورى المذهب قال ولا يقاس على فاقد الطهورين او من ضاق عليه الوقت من المائية على انك قد عرفت التحقيق فى الثانى انتهى ولعمرى انه من اوضح الضروريات التى لا يتامل فيه من له ادنى مؤانسة بمذاق الشرع لانه على المختار من المواسعة فى القضاء ان لم يجب الاداء فالذى يتعين عليه التشاغل بالتطهير فى الوقت فان وجوبه ليس الا مقدمة ولا وجه لوجوبها مضيقا الفريضة موسعة واذا لم يكن مامورا فى الوقت المضيق بالتشاغل بالصلوة كما هو قضية هذا القول والمفروض عدم تعين التشاغل فيه بالتطهير فيجوز له ان لا يتشاغل بشئ حتى يخرج الوقت ترى يلتزم به ومسكه فان قيل تعلق الخطاب بالصلوة ومقدمتها منافى التعذر وغايته الامر سقوط الامر بالصلوة بعد التضيق فيبقى الامر بالتطهير المقدمة على حاله استصحابا قلنا مع معلومية كون الامر بالتطهر مقدميا محضا لا يبقى مضيقا متعينا فى الوقت قطعا فلا يستصحب هذا الكلام جاريا فى سائر الشروط اذا دار الامر بين شئ منها مع اداء الصلوة فى الوقت نعم قد يتامل فيما اذا دار الامر بين ذلك وكشفه من الوقت مع طهارة الثوب او تمام الفريضة فى الوقت مع فقد الشرط مع ان الاظهر ايضا ترجيح الثانى ووجهه يتضح فى مسئلة التيمم لضيق الوقت ومن

هذا البيان يتضح ان لا فرق بين حصول دوران الامر بين فوات شرط الطهارة او الوقت وهو فى الصلوة كما فى الفرض من العلم فى الاثناء بالنجاسة الى الوقت المضيق او حصوله ابتداء لمن لا يتمكن الا من ساتر نجس وامكن تطهيره لكن مع خروج الوقت فينافى التردد فى انه هل يتشاغل به ويقضى عملا باطلاق الشرطية وما تضمن اعادة الصلوة مع النجاسة عالما عامدا او يسقط عنه الامر بتحصيل شرط الطهارة ويصلى فيه اداء تقديما للوقت على الطهارة ويتفرع على القول الثانى من سقوط الامر بتطهير الثوب انه اذا سقط ذلك فهل يتعين الصلوة فيه او يتخير بينه وبين الصلوة عاريا او يتعين الصلوة عاريا وهى المسئلة الاتية فى الحكم التاسع لكن قد يمكن الفرق بين حصول الدوران فى الاثناء وبين حصوله قبل الدخول بان يقال ان التشاغل بالتطهير فى فرض الاثناء اذا استلزم قطع العبادة فقد يرجح ذلك المضى فى الثوب النجس لحرمة الابطال ودعوى كونه بطلانا لتبين فوت الشرط قد يمنع بمنع شمول شرطية الطهارة لهذا الفرض النادر فتامل وعلى كل حال مع ما انضم من تعيين الصلوة فى النجس فى فرض ضيق الوقت فقد استشكل فى المدارك فى الاتمام مع النجاسة اذا كان الفرض فى اثناء الصلوة من اطلاق النصوص المتضمنة لاعادة الصلوة مع النجاسة المتناولة لهذه الصورة ومن ان وجوب الصلوات الخمس فى الاوقات المعينة قطعى واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه غير معلوم فلا يترك لاجله المعلوم انتهى وقد يظهر منه الميل الى وجوب الازالة وان خرج الوقت لنظيره المسئلة بمن ضاق وقته عن المائية وقد اختار هناك وجوب التشاغل بالمائية وان خرج الوقت وقد يناقش فيما ذكره هنا لتقديم الوقت بان قطعية وجوب الصلوات انما يجدى مع حصول الطهارة فمسلم لكن لا يجدى فى المقام لان ازالة النجاسة المبحوثة هى من الشرائط وان اريد مطلقا فممنوع بل هو محل البحث وكذلك فيما ذكره فى الرياض ايرادا على الاطلاق ما تضمن اعادة الصلوة مع النجاسة من دعوى عدم انصراف ذلك الاعادة الصلوة الواقعة مع النجاسة الى مثله من الافراد النادرة لان نحو هذا التشكيك اللاحق من مجرد فرض ضيق الوقت من التشكيكات البعيدة التى لا عبرة بها هذا مع ان فى المدارك قد اغرب من وجه اخر وهو انه قد اورد بما ذكره من اطلاق النصوص بالاعادة مع النجاسة على ما حكاه عن الذكرى من ميله الى الاتمام اذا ذكر النجاسة فى الاثناء فى ضيق الوقت معللا له الشهيد ره باستلزام عدم الاتمام القضاء المنفى قطعا ووجه الغرابة ما عرفت سابقا من ان ميل الشهيد ره فى الذكرى وتعليله المومى اليه انما هو فيما لو علم بالنجاسة فى الاثناء بعد خروج الوقت فانه بعد ان جعل حكم صورة العلم بسبق النجاسة من البناء فى صلوته او استينافه لها مبنيا على قولى المعظم والشيخ فى اعادة الجاهل بعد الفراغ بالنجاسة وعدم الاعادة قال ولو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس فى الصلوة امكن عدم الالتفات مصيرا الى استلزام القضاء المنفى قطعا والظاهر كون مراده انه امكن الاستمرار على الصلوة على تقدير مقالة الشيخ فى الجاهل من وجوب الاستيناف ووجهه ان سقوط القضاء عند الشيخ انما هو لصحة الصلوة الواقعة مع النجاسة عنده الا اذا علم بالنجاسة فى الوقت دون ما اذا علمها فى خارج الوقت فاذا علمها فى الخارج ينبغى القضاء عنده بقاعدة اجزاء ما وقع فى الوقت فاذا علمها والوقت قد خرج كما فرضه فاذا لم يمض فى صلوته استلزم فعل الصلوة فى خارج الوقت وهو القضاء المنفى عند الفريقين فى مسئلة المصلى مع جهل النجاسة وانما لم يجزم به بل امكنه لامكان ان يقال المنفى انما هو قضاء ما وقع فى الوقت من الصلوة مع النجاسة لانه لو علم بها فى الوقت عاد ومعه لا مورد للقضاء واذا علم بها بعد خروج الوقت كانت صحيحة ومعها الاقضاء دون ما اذا لم تقع الصلوة فى الوقت كما فرضه بقوله لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس فى الصلوة فعلى كل حال فسبيه ما حكاه فى المدارك عن الذكرى مما تقدم فى فرض الوقت المضيق فى غير محله جدا بل لعله فى الوقت المضيق مذهبه ما فى بيانه من الجزم بالاستمرار لما ذكرناه من تقديم مراعاة الوقت على مراعاة الشرط ولا ينافيه ما امكنه فى فرض خارج الوقت وبالجملة الاستناد لوجوب الاتمام فى الوقت المضيق الى مفهومية ترجيح الوقت فى نظر الشارع على سائر الشروط من الطهارة والساتر والقبلة وغيرها مما عرفته وح يتضح تمام الوضوح ان لا فرق بين الدوران بين الطهارة مع الصلوة قضاء او الاداء مع الصلوة فى النجس هذا قبل الدخول فى الصلوة وهى المسئلة الاتية او الدوران بينهما فى اثناء الصلوة كما فى هذه المسئلة من فرض العلم بالنجاسة فى اثناء الصلوة فى الوقت المضيق عن تدارك النجاسة مع فعل الصلوة والظاهر ان الصلوة مع النجاسة المحمولة جهلا او نسيانا بناء على اشتراط طهارة المحمول كالنجاسة فى الملبوس فى صورتى الجهل والنسيان اما فى الاولى فلا ولوية المعذورية فى المحمول من الساتر واما فى الثانية فلان الاعادة فيهما على عدم المعذورية بل على قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ويتساوى فيه الملبوس والمحمول لانتفاء الشرط فيهما الحكم الثامن من الاحكام العشرة هو ان الامراة امة او اجنبية المربية للصبى اذا لم يكن لها من الثياب ملكا او اجارة او عارية او مباح التصرف

في حكم المربية للصبي

الا ثوب واحد اجزأت في نجس ثوبها ببوله تغسله في اليوم والليلة مرة واحدة وهذا الحكم مجملا مورد اتفاق النص من رواية ابي حفص عن الصادق عليه السلام سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة المنجبرة لاشتراك ابي حفص وضعف محمد بن يحيى المعاذي في رجاله بالشهرة العظيمة والفتوى بلا خلاف كما في الدلائل والحدائق وتبائه التتبع اذ لم يوجد حكاية الخلاف فيه ممن تقدم او تاخر الى زمن مولانا الاردبيلي فظهر منه التوقف لضعف الرواية ومن بعده من صاحبي المدارك والمعالم والذخيرة ومعلوم طريقتهم في عدم التتبع بمسائل الاصحاب فلا ينافي تحصيل الاجماع فلا ينبغي التامل في الحكم بالعفو بما تضمنه الخبر وقد يؤيد برواية عبد الرحيم القصير الاتية في تكملة التنبيهات اللاحقة نعم ينبغي التامل في هذه المسئلة في بعض القيود من مورد الخبر منها ان مورده امرأة فهل يقتصر عليها كما عبر بها في اكثر الفتاوى من مربية الصبي ام يعم المربي الرجل ومنها ان مورده انه ليس لها الا قميص واحد فهل يقتصر عليه ام يعم من كان له ثياب متعددة مطلقا ام المحتاج الى لبس جميعها ومنها ان مورده لها مولود فهل يقتصر عليه ام يعم ما اذا كان لها اولاد متعدد دون وظاهره الذكر فهل يعم الانثى ام لا بل ظاهره كون المولود لها فهل يعم مربية ولد الغير ام لا ومنها ان مورده يبول عليها فهل يقتصر عليه ام يعم الغائط ومنها ان مورد غسل قميصها مرة فهل يقتصر عليه ام يعم غسل بدنها اذا تنجس ببول الصبي فيكفي المرة فيه ايضا ومنها ان ظاهره تعيين الغسل مرة فهل يعم الصب مرة اذا كان ذكر المربية بالطعام حيث يكفي الصب فيه ومنها ان مورده المرة في اليوم فهل يقتصر عليه ام يكفي الغسل مرة في الليل المتصل به اما الاول فاستظهر في الجواهر من الاكثر القصر على المربية وحكاه عن صريح جماعة وعليه لا عفو في ثوب الخنثى وصرح في القواعد بالتعميم كذا عن التذكرة والبيان والذكرى والمسالك وسند القولين المشاركة في العلة من مشقة تكرير الغسل لكل صلوة وعدم ثبوت كونها العلة فيجب الاقتصار فيما خالف الاصل والعموم على مورد النص وقد يرجح القصر على المربية بان العلة لو كانت المشقة نفي نوعيه وما خوذة فيها الحالة الغالبية والغالب التزام المراة بحال الطفل دون الرجل فليرجع النادر الى مقتضى العموم وان ادعى فيه ايضا المشقة الحرجية الا ان الرخصة اللاحقة من اجلها غير هذا العفو المخصوص المختلف مع الرخصة الحرجية في احكام ذكرناها في عفو دم الجروح وفي الام الغير المربية للولد اشكال من صدق لفظ النص من امرأة لها مولود ومن عدم صدق عنوان الفتاوى من المربية وفي الثاني قوة الظهور وملحوظية المشقة اللاحقة من التزام حال الطفل ولذا عدل الاصحاب عما عبر في النص بالمربية واما الثاني ففي شرح كاشف الغطاء ان اشتراط وحدة الثوب هو المعروف بين الاصحاب الا اذا اضطرت الى لبس الجميع دفعة كما صرح به الشهيد قلت بل ظاهر الشرايع ومن عبر بنحوه اشتراط الوحدة من غير فرق بين الاضطرار المذكور وعدمه ولعل الاجود هو الفرق لان لبس الجميع المضطر اليه بحكم الوحدة وهل يجب استعارة ثوب اخر او استيجاره ان امكنها ام لا وجهان كما في شرح كاشف الغطاء وعن المعالم القول بوجوبه عن جماعة من المتاخرين وقال في الاول من اصل البراءة وصدق ولها ليس لها الا قميص واحد ومن الاحتياط واصل عدم العفو وانتفاء المشقة قال في الكشف واحتمال كونها ممن لها اكثر من ثوب انتهى والاقوى عدم الوجوب لصدق ليس لها الا قميص واحد وينقطع به اصالة عدم العفو واما انتفاء المشقة فمدفوع بان المشقة هنا غير المشقات الحرجية كما سمعته في دم الجروح وقد عرفت هناك ان من جملة تفاوتهما عدم وجوب المعالجة في ازالتها وان تيسرت فالعفو يثبت بمجرد وحدة القميص ولا يجب تحصيل الاخر واما الثالث ففي الروض والمسالك والكشف تعديته الى المتعدد للعموم المستفاد من حال الخبر ولحصول الحكمة واستوجهه في المعالم واحتمل في الاول ونسخ الذخيرة والحدائق الاقتصار على مربية الواحد كما هو ظاهر الرياض لتكثر النجاسة بالتعدد فلا يقطع معه بالمساواة في العفوية مع ظهور الوحدة من المذكور في النص وعلى كل حال فلعل الاقوى ثبوت العفو في مربية المتعدد لعدم ظهور ارادة وحدة المولود شرطا وان سلم كون تنوينه للتنكير دون التمكن بل هو نحو بيان واقعية القضية فغايته بعد تنزيل الجواب على مفروض السؤال خلو منطوقه من شمول المتعدد ولا ينافي الدلالة عليه بمفهوم الموافقة لاولويته بالمشقة ولا ينافي الاولوية تكثر النجاسة من المتعدد كما توهم في الرياض بل يؤكدها لان المشقة الملحوظة مظنة تجدد النجاسة كلما غسل الثوب في وقت الصلوة وهو ان لم يكن اكد مع تعدد الولد فمساو واما كثرة البول الموجود في الثوب واثره وقت الصلوة وقلته فلغاة قطعا ويشهد له عدم وجوب التخفيف الميسور مع ان اكثرية مع التعدد غير مطردة فلعل ما يتفق حال الصلوة من الواحد اكثر بل قد يكون الحاصل من الواحد يساوي الحاصل من الاثنين ولا يغير الحكم قطعا هذا مع احتمال كون التعبير بالوحدة من باب المثال والا لها

الغالب لعل هذا وجه جزم جماعة بالمساواة منهم كاشف اللثام معللا بعموم الخبر وان لم يعم المولود فكانه يريد بتعليله ما ذكرناه واما اذا تعددت المربية لطفل واحد ففي الجواهر لا يبعد جريان العفو في كل منها بعد فرض الصدق على كل منها لكن في كشف الغطاء المنع مع الاتحاد للواحد والتعدد للمتعدد مع موافقة العدد ومساواة العمل ولعل مراده من موافقة العدد نفي اكثرية المربية ليقع لكل مربية من التربية مقدار ولد واحد ولذا اعتبر مساواة العمل لكن ما في الجواهر مع احراز الصدق لعله اجود واما تعميم المولود للانثى فقد صرح به جماعة كالشهيدين وغيرهما بل في المعالم نسبته الى اكثر المتاخرين وفي الذخيرة الى المتاخرين وفي المدارك ينبغي القطع لكن في نهاية الفاضل والمعتبر والتحرير الاقتصار على الصبي ونسبه في الكشف الى الشيخ والاكثر وفي جامع المقاصد الى فهم الاصحاب وسند القولين الاشتراك في العلة التي هي المشقة وكون بول الصبية اغلظ نجاسة لعدم كفاية الصب فيه فلا يقطع بالمساواة فليقتصر على ما في النص من تذكير لفظ المولود ولعل الاول اقوى لارادة جنس المتولد من المولود فلا يختص الذكر ويؤيده منع ضير اغلظية نجاسة بول الصبية لان ضيرها اذا اريد به الالحاق بدعوى المساواة لا مع دعوى شمول النص بارادة الجنسية وعلى القول بالاقتصار على الصبي يخرج بول الخنثى عن العفو واما كون المولود متولدا منها فلم اجد من اقتصر عليه بل ينبغي القطع بان المنشاء التربية ولا خصوصية للام ولذا عبر في الفتاوى بلفظ المربية لكن بشرط اتخاذ التربية فلو غصبت له غيرها فالظاهر عدم الرخصة واذا ربت ولد الذمي نفي العفو اشكال والتعميم اظهر لشمول النص الا ان يدعى ظهور ارادة الحيثية وهي البولية ونجاسته حيثية اخرى تمنعه من النجاسة الكفرية نظير ما مر في دم نجس العين ولكن في كشف الغطاء وفي جري الحكم في المسلمين غير المؤمنين مربين او مربى بحث انتهى واما الرابع ففي الروض ان مورد الرواية البول فيقتصر فيما خالف الاصل على المنصوص وربما احتمل شمول البول للغائط بناء على ما هو المعروف من قاعدة العرب في ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به وعموم البلوى به كالبول ومثله في جامع المقاصد بالجملة بالاقتصار صرح جماعة وبالتعميم اخرون واستشكل بعضهم ولعل الاقتصار اجود لتوقف ارادة الكناية على القرينة ومنع دعوى المساواة والاشتراك في العلة لعدم القطع بها ما لم يقطع بالمساواة في غلبة الوقوع واما المتنجس بغير البول والغائط كالدم فينبغي القطع بعدم العفو فيه وكذا المتنجس بما هو متنجس ببول الصبي من قيح او عرق او بعض رطوباته ودعوى انتقال نجاسة البول الى ملاقيه وهي عفوية فينتقل العفو ايضا كما انتقل به كالمتنجس ببوله لعدم زيادة الفرع على الاصل كلام شعري لان نجاسة بوله كبول غيره وانما رخص المبتلا به بلا ازمه عن غسله غير مرة وهذا غير قابل للانتقال خصوصا الى غير الملازم فمن الغريب في الجواهر في طي كلام له احتمال ثبوت هذا العفو في نجاسة بدن المربية اللاحقة لها بملاقاته مع الرطوبة ثوبها المتنجس بالبول بناء على عدم الحاق بدنها بثوبها في اصل العفو وفي شرح المفاتيح ان بدن الطفل المتنجس ببوله اذا اصاب ثوب المربية برطوبة كان بحكم اصابة بوله في كفاية المرة وكان خصوصيته من بين سائر المتنجسات ببوله هي شاركته في بوله في ابتلاء المربية بمزاولته على حد مزاولة البول وفيه ان تعدية الحكم مانعه من تشريك كلما يساويه في المزاولة ولعله لذا قال بعده على اشكال واما الخامس ففي الروض والمعالم التصريح بالاقتصار على الثوب واستظهره في مفتاح الكرامة تبعا لشيخه كاشف الغطاء في شرحه من اللباقين الاقتصار ايضا على المنصوص فيما خالف الاصل وحكي في الجواهر عن بعض المتاخرين قال ولعله السيد حسن من مشايخ الشهيد الثاني الالحاق بالثوب كانه لغلبة تعديته من الثوب الى البدن بل يشق التحرز عنه مع خلو الخبر عن الامر بتطهيره انتهى ولعل الاجود الاقتصار على الثوب لمنع المساواة في البلوى لحجز الثياب وكثيرا ما لا ينفذ الى البدن ويشهد لعدم ارادته في الخبر اختصاص ذكر الغسلة بالقميص ودعوى الاكتفاء عنه بذكرها للقميص كان حسنا للاعتذار لو كان ارادة البدن ثابتة واستظهارا رادته من قول يبول عليها لرجوع الضمير المجرور الى المرئية الحقيقية في جسمها ممنوع لصدق بال عليها بالبول على ثيابها التي عليها وهو الغالب وقوعا فالاطلاق منصرف اليه ودعوى ان الواصل الى الثوب غالبا ما نفذ الى البدن فينصرف اليه ممنوعة بوجه يوجب التصرف لما مر انه كثيرا ما لا ينفذ اليه ولا يخفى ان اطلاق كلامهم قاض بالعفو في مطلق الثياب مع ان الموجود في الخبر القميص وغايته دعوى المثال لكن لكل ما يشاركه من الثياب في العلة وقياسه في غلبة وقوع البول عليه واما ما لم يكن كذلك اما لان محل لبسه ليس في معرض ملاقاة البول غالبا كالخمار والقناع او لان لبسها له ليس غالبا بل في بعض الاوقات كالازار المعد لوقت الخروج من البيت فلا يشمله دليل العفو ولا ما فصل في الثوب لكن ينبغي البناء عليه واما السادس فصرح جماعة بتعيين الغسل وان كان المربي صبيا لم يتغذ بالطعام بل في الحدائق الاتفاق عليه وفي الكشف احتمل كفاية الصب مرة في اليوم اذا كان المربي صبيا غير متغذ وقواه في الجواهر وشرح المفاتيح

قلت نص كفاية الصب معارض مع هذا الخبر في حكم مربية الصبي الغير المتغذي تعارض العموميين من وجه لقضاء عموم هذا الخبر بتعين غسل
ثوب المربية مرة سواء كان الطفل متغذيا ام لا وعموم ذلك بكفاية الصب في بول الصبي الغير المتغذي سواء كان في ثوب المربية ام غيره و
دعوى سوق اطلاق هذا الخبر لبيان كفاية المرة من دون ملاحظة كونها غسلا في صورة وصبا في اخرى فيبقى من هذه الحيثية موكولا
بيانه الى غيره من الادلة فلا عبرة بعمومه لا طلاق بخلاف اطلاق خبر كفاية الصب لسوقه في بيان الفرق بين الصبي والصبية مؤيدا
بالتعليل الظاهر في الشمول والدوران مع العلة فلا معارضة بين الخبرين بل يجتمعان بكفاية الصب مرة في الصبي الغير المتغذي ولزوم
الغسلة في غيره وان تمكنت بل قواها في الجواهر وجعلها منشاء احتمال كاشف اللثام لكنها مبنية على كون المراد من الغسل الاعم من
الصب هذا البين او على ابقاء الغسل على المعنى الاخص المقابل للصب كما هو الاظهر بل المتبادر منه عند الاطلاق ورفع المعارضة بان
الحكمين في الخبرين فان خبر كفاية الصب مسائل لرفع النجاسة المتقدمة على الصب وخبر كفاية الغسلة للمربية لاستباحة الدخول في الصلو
مع النجاسة المتجددة المتاخرة عن الغسلة قبل الدخول في الصلوة وان قلنا باشتراط الغسلة في صحة الصلوة المتقدمة عليها كما تسمعه
فني ايضا استباحة لها وبالجملة الحكمان احدهما التطهير برفع النجاسة والاخر استباحة الدخول في العبادة مع وجود النجاسة وهما غيران
ولا دلالة للاول على الثاني ثم لا استبعاد في عدم حصول الاستباحة الا بالغسل فلا منافاة بين النصين ولعله لذا لم يتامل في تعيين
الغسل لهذا الحكم احد بل لم يحتمل كفاية الصب هنا غير من سمعت وهو في غير محله لظهور النصين فيما ذكرناه جدا ومحصله بعد الجمع
بينهما تخيير المربية للصبي الغير المتغذي بين الصب والصلوة بعده قبل تجدد البول وبين استباحة الدخول في كل خمس فرايض بغسلة
واحدة واما التاسع فينبغي القطع باستباحة الخمس فرايض اليومية والليلة لصراحة الخبر من جهة السؤال عما تصنعه والجواب بانها تغسل
مرة في عدم شيء عليها غير الغسلة مرة ولو لم يستبح بها الفرايض الليلية لكان عليها غيرها كما ان الظاهر الاتفاق على كفاية ايقاع الغسلة
في النهار مع تجدد البول بعدها للصلوات النهارية كما عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والروض والبيان والدروس وغيرها التصريح
بها بدعوى صحة اطلاق اليوم على النهار مع الليلة وهو المراد هنا كما عن ثاني الكتب ولتبعية الليل للنهار كما عن بعض اخر او بدعوى
كون المراد من الغسل مرة في اليوم الاكتفاء به لخمس فرايض متواصلة ولو من قبله ومن بعده او زمانا من بعد الغسلة ليساوي يوما وليلة
كما احتملها في الجواهر لا لا كما هو ظاهر من اقتصر على ذكر الغسلة في اليوم مرة كما في الشرايع والقواعد وجملة كتب لان المنصوص فيجب
الاقتصار عليه والدعاوي المذكورة كلها ممنوعة حتى ارادة الليل والنهار من اليوم اذ لا ريب في كونه حقيقة في بياض النهار والحمل
على ما يعم الليلة المتصلة محتاج الى قرينة وكذلك بتبعية الليل في الحكم انما تاتي من خصوصية في الحكم مستلزمة لها كالخيار المستمر
ثلاثة ايام فان استمراره مستلزم لدخول الليل الذي في البين ونحو ذلك ونحو هذه الخصوصية هنا موجودة لكن في جانب الصلوة
الليلية فانها تدخل تبعا لكون الحكم عدم شيء عليها الى اليوم الاخر لا في جانب وقت الغسلة واقرب شيء يدعى لتبعية الليل للنهار في
زمان الغسلة ومساواته له في عدم وقوع الغسل فيه هو دعوى فهم مبدا امتداد اثر الغسلة اربعة وعشرين ساعة فلا ينافيه وقت الساعات
الشخصية فاي ساعة انفقت الغسلة يستمر اثرها الى تمام الاربعة والعشرين ولكن تعبدية الحكم مانعة من القطع بهذه التسويات و
الاجود الاقتصار في زمان الغسلة على النهار لكن يتخير في ساعاته ولا يتعين تاخيرها الى اخر النهار كما هو قضية اطلاق الاكثر و
في المنتهى لو قيل باستحباب جعل الغسلة اخر النهار لتوقع الصلوات الاربع في الطاهر كان حسنا وفي التذكرة يتخير في وقت غسله
والافضل ان يؤخره الى ان يجمع الصلوات الاربع عند الصبح فتردد في وجوبه اشكال ينشاء من الاطلاق ومن ادلة تمم طهارة الاربع
على طهارة واحدة وفي جملة من الكتب التصريح باستحباب التاخير كما في التحرير والبيان والكشف وسكت اكثر الاصحاب عن هذا الحكم
قلت ينبغي الاعتراف بافضليته لا ولوية وقوع الاربع في الطاهر من عدمه قطعا كما ينبغي عدم التامل في عدم وجوبه لبعد ارادة
خصوصه مع اطلاق غسله في اليوم مرة ودعوى حوتهم لمجرد بيان كفاية المرة الواحدة حتى لا يعتبر فيها عدداه وايكاله الى القاعدة
القاضية بوجوب احراز الطهارة مهما امكن لاكثر الصلوات في حيز المنع لاصالة ارادة الاطلاق ليوم كما انه في الظاهر مطلق وبه
تنقطع القاعدة وفي جامع المقاصد ان الظاهر اعتبار كون الغسل في وقت الصلوة لان الامر بالغسل يقتضي الوجوب ولا وجوب
في غير وقت الصلوة انتهى وفيه ان عدم تعقل ايجاب المقدمة قبل وقت ذيها ان سلم فهو في غير مقدمات الدخول واما فيها فاما
فالتقديم ثابت بالقطع ثم لا تفاوت في الازمان المتقدمة خصوصا مع ورود امر مطلق مستقل غير التبعي به كما هنا والكلام فيه

تتعلق باحكام تربية ما لهن

التليلية وانما التردد في العكس من كفاية الواقعة لبلامع تجدد البول بعدها للصلوات صح

في الاصول وربما انتهى في وجوب الغسل للصوم وهل الغسلة معتبرة في صحة الفرايض الخمس الظاهر ذلك لظهور الوجوب في المقامات
كما اشرنا اليه غير مرة في الحكم الوضعي للغسالة على ارادة استباحة الفرايض الخمس بالغسلة الواحدة فظاهره اشتراط جميع ما يقع
في هذا الزمان بوقوعها وغاية الامر كون تاثيرها فيما تقدمها من الصلوة كتاثير بعض اغسال المستحاضة في صحة العبادة
المتقدمة بنحو الكشف والتزامه بعد ورود الامر الظاهر فيه غير ضائر مع امكان جعل الغسلة شرطا فيما تاخر من فرايض خمس دون ما تقدم
فاذا تادت بها الخمس او تم دور الاربعة والعشرين ساعة توقف صحة ما عداها على تجديد الغسلة وهكذا وقد يظهر من الجواهر عدم
الباس بالتزامه لكن كان حسنا لولا اشكال التزامه بعد ورود الامر بالمربية فان قضيته عدم صحة الصلوة منها مع التلبس بعنوان المربية
قبل الغسلة مع اقتضاء اطلاق الخبر الحصر بالتلبس بالعنوان مع فعل الغسلة بعد الصلوة ودعوى سوق اطلاقه لمجرد بيان كفاية
المرة فلا عبرة به في غيره في حيز المنع كما اشير اليه فلا مناص من كون الغسلة بالنسبة اليها شرطا متاخرا وتاثيره في المشروط المتقدم من
حين وقوعه لا يكون الا بنحو الكشف ومن هنا يتعين الحكم فيما اذا تخلفت الغسلة في يوم بوجوب قضاء الفرايض الخمس جميعا كما قواه كاشف
الغطاء وولده في شرحيهما وشيخنا في جواهره لان تحقق عنوان الفائتة موقوف على تعيين ما هو شرط فيه خلافا للمدارك والذخيرة
فلا يجب الا قضاء الفريضة الاخيرة وقواه ايضا كاشف الغطاء في شرحه ولم يتبين المراد من الفريضة الاخيرة على هذا القول هل هو اخر
الفرايض اليومية حتى تكون فريضة العصر او اخر الخمس حتى تكون فريضة العشاء الاخرة وعلل في الاولين بان الاخيرة هي محل التضيق لجواز
تاخير الغسلة الى ذلك الوقت وكان مرادهما ان المتقدمة بملاحظة جواز تاخير الغسلة عنها انعقدت صحيحة حين فعلها فلا تنقلب فاسدة
والاخيرة بملاحظة عدم جواز تاخير الغسلة عنها توقف صحتها عليها فهي الفاسدة خاصة وهو مرجح الى عدم شرطية الغسلة لغير الفريضة
الاخيرة وعلى هذا فان اعتبر تعين وقوعها في بياض النهار كانت الاخيرة فريضة العصر والا كانت العشاء الاخرة لكن يجاب عما علل
به بانه بعد استظهار شرطية الغسلة لجميع فرايض اليوم بالتقريب المتقدم تثبت للمتقدمة عليها صحة مراعاة بحصول الغسلة بعدها
كما هو شان كل شرط متاخر ولا استبعاد في الصحة المراعاتية ربما حكم بصحة المتقدمة منجزة مع العزم على فعل الغسلة بعدها وعدم الصحة
بغير العزم وهو خال من الدليل ولا يساعده شرطية نفس الغسلة في الخبر فلا مناص من البناء على الصحة فيما يتقدم بنحو الانكشاف وقضيته
الحكم بالبطلان مع العزم على عدم فعل الغسلة بعدها في الزمان المتعين وهل يقتصر في الصلوة المستباحة بالغسلة على الفرايض الخمس
ام يلحق بها رواتبها ام مطلق النوافل ام يعم القضاء الواقع في اليوم عن نفسه ام ولو عن غيره باجارة ملزمة او ولو بالتبرع من ولي او وجهين
الاجود التعميم لكل ما يقع في اليوم والليلة من الصلوات المحتومة وغير المحتومة لاطلاق النص بل لم يذكر فيه الصلوة حتى يدعى انصرافها
الى المعهودة مع المشاركة في العلة ايضا وما في غاية الفاضل من الاستشكال ولا فيما لو صلت قضاء ثم استقرب الجواز غير ظاهر في
المخالفة لقوة او ادة من القضاء غير الفرايض الخمس وفي شرح كاشف الغطاء هل يجب ايقاع الصلوة عقيب الغسل ان امضت اللماء
بحاسة بالتاخير احتمال انتهى وهذا محتمل البناء على وجوب ايقاعه في وقت صلوة ومع ذلك يعتبر عدم الفصل بتجدد النجاسة حيث
يعلم بتجددها كما جزم به ولده شارح النخبة حيث قيد الغسلة بقوله تقع في اليوم لا في الليل عند وقت صلوة بحيث لا يعلم بتجسه
قبل الدخول فيها ويحتمل الارادة بمجرد اتصال الصلوة بالغسلة ان امضت العادة بتجدد النجاسة وان كان الغسل قبل الوقت و
الصلوة بعدها متصلة والجميع لا دليل عليه وهل تستبيح غير الصلوة بهذه الغسلة من طواف وجهان من عدم المساواة في شدة الابتلاء
لعدم تكرر وقوعه ولزوم الاقتصار في الحكم المخالف من عموم المشتبه بالصلوة وفي الثاني قوة او دخول مسجد بناء على حرمة ادخال
الغير الملوث والاقوى المنع والوجه الاخر هنا ضعيف لعدم المساواة بالندرة فيه مع ملاحظة الاحترام المنوط بارتفاع النجاسة
ومنه يتبين قوة عدم استباحتها مس كتابة القران ايضا بناء على منعه من النجاسة الغير المتعدية تكملة روى الشيخ عن عبد الرحيم
القصير وكذا الصدوق في الفقيه انه قال كتبت الى ابي الحسن الاول اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل
فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة ونسب العمل بمضمونها الى جماعة في الذخيرة وفي الذكرى تبعا للتذكرة والمنتهى الحكم
بالعفو عن خصي يتواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار قال وان ضعفت الرواية عن الحاظ للحرج قلت لا يخفى ضعف سند الرواية
بما بعد عبد الرحيم كما سمعته عن التذكرة ولا جابر له لعدم شهرتها في البين ولا نقل اجماع منقول بل العامل بها قليل كما نطقت عبارة
المعتبر حيث استضعفها واستضعف العمل بها ثم قال وربما صير اليها دفعا للحرج بناء على ظاهر قوله صير من ارادة احتمال وجوب العمل

بمضمونها دون ما احتمله في المعالم بل استظهره واختاره من ارادة كونه مائلا الى العمل بمضمونها لان التعبير عن الثاني يقع بها ايضا
اليها بل وفي ولا انها حتى احتملها في الحدائق قال لاحتمال بول لنية البلل المذكور فيه فيراد بالامر بالوضوء فيه ح غسل الثوب مرتين من البول
الخارج منه معتدلا وبالنضح غسله من ذلك البلل فيكون من قبيل المريئة واحتمال البلل المشتبه الذي لم يعلم كونه بولا فيكون الامر بالنضح
فيه دفعا للنجاسة المحتملة على ما سمعته من المقامات التي يستحب فيها لك لاحتمال النجاسة بل يحتمل الامر بالنضح فيه ارادة احداث رطوبة لئلا
يتمكن من اعتقاد البلل انه يكون من الحبل الشرعية انتهى وان ضعف بعض احتمالاته كما اعترف به في الجواهر وربما يعطيه فهم كل من عمل
بها فانه جعل مضمونها كثير البول وحكم بغسل الثوب في النهار مرة وانما حصل التردد وجاء القدح فيها من السند لا الدلالة لكن مع ذلك
لا يخلو ولا انها من شيء لمكان التعبير بالنضح دون الغسل والمقصود من العمل بها الثاني كما وقع من عمل نفذ تنزله على الغسل وكانه لمكان
التصريح بانه يبول الظاهر في ارادة تواتر بوله ومع ذلك لا معنى لخلو الجواب من الحكم بالغسل اصلا وحمل الوضوء عليه كما سمعته من الحدائق
بعيد فليس الا حمل النضح عليه فيتحد مع حكم المربية ولذا ساوى بينهما في الموجز والدروس والذكرى فعبر فيها بانه عفي عن نجاسة ثوب
المربية اذا غسله في اليوم مرة وعن خصي متواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار بل كاشف الغطاء في شرحه قال وربما يلتحق بها اي المربية
الخصي المتواتر بوله مع غسله مرة في النهار وعلى كل حال بعد ان كان هذا حال الخبر في الدلالة وذاك شانه في السند ولم يتم له جابر من
عمل المشهور لا ينبغي التعويل عليه في الحكم المخالف للاصل والعموم ولذا جعلناه فيما مر مؤيدا لرواية المربية الحكم التاسع هو ان من لم
يتمكن من تطهير ثوبه بغسل او ابدال ولم يكن عليه الا الثوب النجس القاه وصلى عريانا على المشهور واما لو كان عليه غير النجس ايضا من ساتر
طاهر القى الثوب النجس قولا واحدا والمراد انه اذا دار الامر بين الصلوة فيه نجسا وعريانا ما الذي يجب عليه ان يفعل المشهور انه
يصلي عريانا متعينا بل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب جماعة من الفاضلين ومن تاخر الى التخيير بين الصلوة عريانا وفي الثوب النجس
وهو محكي عن الاسكافي ممن تقدم وعلى هذا فالصلوة عريانا متفق عليها وانما الخلاف في اجزاء الصلوة في الثوب النجس ايضا وعدم اجزائها
لكنه مع الغض عن القول الشاذ والا فاختار صاحب المعالم تعين الصلوة في الثوب النجس وقواه في الكشف والمشهور هو الاقوى للمستفيضة
الآمرة بالصلوة عريانا في مثل الفرض منها موثقة الحلبي في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد فاصاب ثوبه مني
يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي ويومي ايماء ومثلها في الحكم مضمرة زرعة عن سماعة لكن مع اختلافهما في تضمن الصلوة قاعدا
يومي كما في اوليهما او قائما يومي كما في ثانيتهما وفي الجواهر انهما موثقتان سندا والامر كذلك لو كان من جهة زرعة عن سماعة وعلى
كل تقدير منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المحكي المؤيد بالتتبع لاتفاق ما عدا الشاذ القائل بتعين الصلوة في الثوب النجس على العمل بها
ثم المستفيضة معتضدة بعدة قاعدة شرطية الطهارة الخبثية في مطلق الملبوس الذي منه الساتر العاضية بسقوط الامر بالستر اذا لم يتمكن
من الشرط بالاطلاق ما تضمن النهي عن الصلوة في النجس وفي مقابل هذه المستفيضة اربع روايات متضمنات للصلوة في الثوب النجس
هي صحيحتا الحلبي وثالثة لعلي بن جعفر ورابعة لعبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي الثالثة عن رجل عريان حضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه
دم او كله دم يصلي فيه او عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومن جهة كونها اكثر عددا واقوى
سندا واكثر معتضدا لاعتضادها باطلاق اوامر الستر والقيام والركوع والسجود الاختياريين رجحها القائل الشاذ على الاخبار الاولة
وعمل بها وقال يتعين الصلوة في الثوب النجس كما هو ظاهر الصحاح لكنه مثل صاحب المعالم الذي مذاقه عدم الوقوف دون فتوى
الاصحاب صاحب المدارك الذي على مذاقه في ذلك ايضا ولم يرجحها الجماعة بل من جهة ما ذكر بل قدمها للاولة فقالت بالتخيير والمخبر هو القول
بعدم مكافئة الصحاح المذكورة للمستفيضة الاولة لكونها موثقات وهي حجة كالصحاح مع ضم رابعة اليها هي مفهوم الموثق الذي سمعته شاهد
الجمع فتساويان عددا ولا عاضد مثل معاضد المستفيضة من الاجماع على روايته الخبر خصوصا مع ضم الاجماع الفتوائي بمضمونها المنقول
عن الشيخ المؤيد نقله بتحقق الشهرة العظيمة موافقة لمضمونها وخصوصا ايضا مع امكان المناقشة في عواضد الاخيرة اما في الامر بالستر
فتقييده بعد اشتراطه بالطهارة بالساتر الطاهر فلا امر واما في الامر بالقيام والركوع والسجود فبانه غير واجب مطلقا
بل فيما يصلي متسترا فوجوب تلك الامور مشروط بمصادفة كيفية الصلوة التي يجب فيها تابعة لكيفية الصلوة متسترا او عاريا فلا ترجيح بشيء
منها بوجودها وبالجملة مع اتصاف المستفيضة بالاجماع على روايتها والعمل حسبما عرفت فيها لا ياتي بشيء من المرجحات المذكورة للاخيرة
ودعوى من هذا الاجماع بالشهرة المتاخرة المدعاة على التخيير فاسدة لمنع انعقادها على التخيير اولا وان ذهب اليه جماعة وثانيا ليس المراد بهذا

[illegible] عريانا

الاجماع اتفاق الفتوى حتى يوهنه فتوى الجماعة بخلافه بل الاتفاق على نقل الخبر بصدوره من الامام والعمل به من الجميع ولو على اختلاف بينهم
في فهم المراد بها اوجب اختلافهم في الفتوى بالحكم فانه غير قادح في الاذعان بالصدور وترجيح الاخذ بها من اجله على الاخذ بغيرها ثم
على تقدير تسليم المقاومة الجمع بالتخيير ليس اولى من الجمع بتقييد الاخيرة بصورة ضرورة اللبس بل الثاني اولى لكونه بحكم التخصيص الاولى
من التجوز اللازم على ارادة التخيير ولكون التخيير تاويلا في قسمي الاخبار والتقييد تاويلا في احدهما هو الاخيرة واما الاولة فباقية على
ظاهرها من كون الواجب الصلوة عاريا فان قيل تلك ايضا مخصوصة بما لا تدعو ضرورة الى لبسه قلنا هذا غير قادح لتخصص جميع الاوامر
بضرورة تقييد كل واجب بالقدرة وعدم الضرر والمشقة ونحو ذلك ولان الجمع بالتقييد المذكور له شاهد صحيح عن الحلبي قال سالت
ابا عبد الله عم عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه بناء على كون الاضطرار فيه نحو عروض
برد وشبهه لا اضطرار الانحصار المفروض في السوال كما حمله عليه في المعتبر لظهور القضية الشرطية في التقييد لا التقرير والتاكيد باعتبار
فرض السائل بخلاف الجمع بالتخيير بل ينافيه بعض الاخبار الاخيرة من قوله في خبر صحيحة علي بن جعفر ولم يصل عريانا ضرورة منافاة نهيه للتخيير
الا ان يحمل على كراهة الصلوة عاريا مع التخيير ولا منافاة بينهما لكن لم نجد قائلا بكراهتها وان قال الجماعة باستحباب الصلوة في
الثوب وهو غير كراهة الصلوة عريانا وقد جمع الشيخ بحمل الصلوة في الاخبار الاخيرة على صلوة الجنازة مرة واخرى بحمل الدم في الرواية
الثالثة على دم طاهر كدم السمك ولا يخفى بعدهما وما سمعته تبين سند القول بتعين الصلوة في الثوب النجس من ترجيح الاخبار
الاخيرة بما سمعت فيتعين العمل بها وطرح الاولة وكذا الجواب من عدم امكان الترجيح عليها فضلا من طرحها مع الاجماع المشار
اليه على روايتها فلا يسع القول به لا سيما مع الاجماع المذكور ولذا قال في المدارك بعد ما اشتهر في الجمع انه لولا الاجماع لوجب القول
بتعين الصلوة في النجس معلوم من مذاق صاحب المعالم لدى الممارس بكلماته عدم ثبوت هذه الاتفاقات عنده ولذا افتى هنا
بتعين الصلوة في الثوب النجس مع انه لم يفت به من قبله كما صرح به فيه في الدلائل قال ولعله لم يذهب احد من علمائنا الى وجوب الصلوة
في الثوب انتهى فما قويناه تبعا للمشهور من تعين الصلوة عاريا فيما فرض انما هو فيما لم يكن مانع من نزعه واما لو منعه من طرحه مانع
من برد ونحوه صلى فيه باتفاق النص من صحيح الحلبي المتقدم واية الحرج والفتوى اذ لم نجد فيه مخالفا بل الاجماع مصرح به من غير واحد
فلا ريب فيه وانما التامل في انه لو صلى فيه للضرورة فهل عليه الاعادة ولو في خارج الوقت بعد رفعها ام لا اعادة وقتا وخارجا
قولان الاول مذهب الشيخ والاسكافي والثاني مذهب الحلي ونقل الشهرة عليه السبزواري في كتابيه بل وفي الجواهر بعد نقلها
قال بل لم نتحقق فيه خلافا من غير الشيخ وابن الجنيد لكن في المدارك صرح بنقله عن جمع من الاصحاب سند الثاني قاعدة الاجزاء و
الاول ما استند اليه الشيخ من موثق الساباطي في رجل ليس عليه الا ثوب لا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال
يتيمم ويصلي فاذا وجد ماء غسله واعاد الصلوة ورواه ايضا الصدوق مرسلا والظاهر ثبوت القولين لو صلى في الثوب مطلقا ولو
اختيارا على القول بالتخيير كما هو قضية ما في المعتبر فانه بعد ان اختار التخيير قال فاذا تقرر هذا فلو صلى عاريا لم يعد ولو صلى فيه
هل يعيد اذا امكن غسله فيه قولان احدهما يعيد ذكره الشيخ وهو رواية عمار الى ان قال والاشبه انه لا اعادة لانه صلى صلوة مامورا
بها والامر يقتضي الاجزاء فمن قوله يعيد ذكره الشيخ يثبت القول بالاعادة فيما لو صلى لضرورة لان الشيخ لم يجوز الصلوة فيه اختيارا
ومن قوله اذا تقرر هذا فلو صلى عاريا لم يعد ولو صلى فيه قولان يثبت القول بالاعادة فيما لو صلى فيه اختيارا على القول بالتخيير
وعلى كل حال الاقوى من القولين اذا صلى في الثوب النجس واشباهها انه لا اعادة لما اشرنا اليه من قاعدة الاجزاء وخلو الاخبار المتضمنة
للصلوة في الثوب مما اعتمد عليه القائل بالتخيير كالروايات الاربع وما اعتمد عليه المشهور من صحيح الحلبي المستخرج شاهد الجمع من ذكر
الاعادة بعد التمكن من الماء ولو وجبت الاعادة كان ترك ذكرها تاخيرا للبيان من وقت الحاجة خصوصا مع التعرض في بعضها الحكم
ما بعد التمكن من الماء كالصحيح الاول من الاربعة المشار اليها فيما تقدم ولا يصلح رواية عمار بانفرادها المقاومة جل الاخبار الخالية من
الاعادة فان تم ظهورها في عدم وجوبها وان لم يتم فلا تنهض بانفرادها لاثبات الحكم المخالف للاصل والعموم وقاعدة الاجزاء المتفق
عليها من اقتضاء الاتيان على الوجه المامور به بالامر الواقعي خصوصا مع اعراض المشهور عما تضمنته ومع ضعف الدلالة لاحتمال
كون الاعادة من جهة فعلها مع التيمم او انه لم تخليته في الاعادة كما تقدم عن الشيخ في بعض مسائل التيمم فتذكره بل هذا القول بالاعادة
هناك محكي عن الشيخ في فروع احكام التيمم وقد فهم الكركي منه ذلك ايضا كما حكيناه سابقا عن جامع المقاصد فراجع هناك غاية

الامران لا اعادة من جهته خلاف الفتوى المعروفة من الاصحاب في الاعادة من جهة النجاسة ايضا كذلك وشذوذ القول من هذه الجهة المبحوث عنها خصوصا مع انحصار القول بها هنا بالشيخ والاسكافي كما سمعت عن الجواهر وعلى هذا اصل القول بالاعادة من جهة النجاسة من الشيخ غير ثابت وعلى كل حال الاولى حمل الموثق على استحباب الاعادة بعد عدم نهوضه باثبات ما فيه كما حكي عن جماعة اخراجا له عن الشذوذ هذا واما على تقدير الصلوة عاريا فلا اعادة اتفاقا كما نطقت به العبارة المتقدمة عن المعتبر وصرح بالاتفاق عليه كاشف الغطاء في شرحه حاكيا للوفاق فيه عن المنتهى ايضا الحكم العاشر ان الشمس اذا جففت رطوبة البول او غيره من النجاسات والمتنجسات ايضا التي لا جرم لها او بعد ازالة الجرم عينها عن الارض والبواري والحصر بل بما اشبههما مما لا ينقل جازت الصلوة عليه من غير خلاف والمشهور شهرة تقارب الاجماع بل من غير خلاف يعرف الا من الراوندي ومع الخراساني في الوسيلة كما صرح به في اللوامع انها تطهر بل الطهارة معقد اجماعات في كتب متعددة كالخلاف وكشف الحق والسرائر ومع ذلك اغرب شيخنا البهائي ووالده فتابعا الراوندي وكذا الكاشاني في مفاتيحه وليس بغريب عن الاخير والكلام هنا في موضعين احدهما في ثبوت اصل هذا الحكم اجمالا وثانيهما في اطرافه من عين النجاسة التي يثبت فيها الحكم ومن المتنجس الذي يجري فيه ومن كيفية الاشراق المعتبر في ثبوت الحكم وغير ذلك اما الموضع الاول فخلاصة الكلام فيه ان المعروف من مذهب الاصحاب حسبما عرفت هو حصول الطهارة من الاشراق المجفف وذهب الراوندي وشاذ ممن تبعه الى ان النجاسة لم تزل وانما يعفى عن استعمال المتنجس في السجود عليه وتوقف في المدارك ويقرب منه تردد في المعتبر لانه استجود ما نقله عن الراوندي ثم ذكر وجوها ومؤيدات للطهارة وفهم منه في اللوامع رجوعه الى القول بالطهارة لكنه غير معلوم بل ولا ظاهر منه ولذا قال في المعالم هذا الاحتجاج من المحقق بعد اختياره مذهب الراوندي يدل على التردد في الحكم او ترجيح الطهارة وعن ابن الجنيد انه قال الاحوط تجنبها اي الارض المجففة بالشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الاعضاء يابسا وهو محتمل لكل من القولين ولعل موافقته للمشهور اظهر ويظهر ثمرة خلاف الراوندي في ملاقاة شيء برطوبة متعدية للارض المجففة بالشمس فعلى قوله يجب غسله بخلافه على قول المعظم وعلى كل حال المعتمد هو قول المعظم للتصريح به في النص المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المحكية من رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال قال لي يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر ودلالتها واضحة واما سندها ففي تحفة ابوان للعلامة في المختلف ردّ هذه الرواية بضعف السند وهو عندي غير مرضي ولا معتمد هذا مع انجبارها بالشهرة والاجماع المحكي وفي الوسائل بعد ايرادها قال وبهذا الاسناد عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما اشرقت عليه الشمس فهو طاهر ونحوها رواية اخرى عن الباقر عليه السلام وعدهما شيخنا كاشف الغطاء في شرحه روايتين لانه بعد ايراد الاولى قال وقريب منها الرضوي ما وقعت عليه الشمس من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسة مثل البول وغيره طهرتها واما الثياب فلا تطهر الا بالغسل وصحيحة زرارة سئل ابا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح او في المكان الذي اصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ورواية الدعائم قالوا في الارض تصيبها النجاسة لا يصلى عليها الا ان تجففها الشمس وتذهب بريحها

فانها اذا صارت كذلك ولا يوجد فيها عين النجاسة طهرت

وقوله في خبر زرارة فهو طاهر بحكم التعليل لتجويز الصلوة عليه فيصلح قرينة لارادة الطهارة مما اقتصر فيه على تجويز الصلوة مع امكان طريق آخر للدلالة بان يقال بتجويز الصلوة عليه لكذا وكذا رواية وكون وجه تجويز الصلوة فيها هو طهارة المحل لهذه الرواية وظهور موثق عمار فيه قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا تصل عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك واصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك وهذا الخبر من قوله وعن الشمس الى قوله جائزة بملاحظة كون السؤال فيه عن عنوان التطهير ولزوم مطابقة الجواب للسؤال يكون ظاهرا كالصريح في ارادة طهارة المحل من تجويز الصلوة عليه مضافا الى ظهور خلوه من الامر باعلام الموضع حتى تغسله مع الامر به فيما تقدمه من فرض جفاف الموضع بغير الشمس في ارادة حصول الطهارة في الثاني المفروض جفافه بالشمس وغير مخفي مما بعد ذلك ما يعارضه في الظهور لقيام احتمالات في الذي بعده على تقدير بعضها يوافق المتقدم الظاهر في الطهارة وعلى تقدير بعضها يخالفه ويعارض فيبقى ظهور المتقدم سليما عن المعارض ويتم به الاستدلال الا انه ربما يقال ان قوله بعد ذلك وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا يجوز الصلوة حتى ييبس اي بالشمس وما لم يكن كذلك لا يجوز الصلوة عليه وان جف ويبس فلا منافاة لاعتبار التجفيف في محل ارادة حتى ييبس مطلقا فينافي من جهة جعله مطلقا غاية المنع اولا ومن جهة تفريع قوله بعده فان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة

او غير ذلك

او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر اي المفروض في الفقرة الثانية على ارادة احتماليه وتركه حتى ييبس اي بالشمس بلا منافاة او الموضع عضوك الرطب او الرجل وغيرها ينافي وقوله بعد ذلك وان كان غير الشمس بالغين المعجمة والراء المهملة كما في الوسائل وعن الاستبصار وبعض نسخ التهذيب وفي اكثر الكتب الفقهية ويؤيده تذكير الضمير الراجع اليه بل في الكشف انه غيره من سهو النساخ ويحتمل كونه عين الشمس بالعين المهملة والنون كما في بعض النسخ وعلى كل منهما يحتمل الواو فيه وصليته واستينافيته فتصير الاحتمالات فيه اربعة لا منافاة لظاهر الصدر الذي ذكرناه الا على تقدير العين المهملة مع وصلية الواو وعليه يكون قوله فانه لا يجوز ذلك تاكيدا لما تقدم الوصل لكنه غير متعين بل معارض بالاحتمالات الباقية فيصح الاستدلال بالصدر بعد ثبوت الظهور في نفسه ما لم يثبت الصارف فيما بعده وللتصريح في غير ما تقدم بجواز الصلوة على ما جف كروايات علي بن جعفر الثلاث في احديها عن البواري يصيبها البول هل تصح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان يغسل قال نعم لا باس والجفاف محمول فيها على تجفيف الشمس للاجماع حتى من الخصم على عدم جواز الصلوة المطلق التي فيها الشاملة للسجود ما لم يكن بالشمس كما تبدت في صحيحة زرارة وحديد الازدي قلنا لابي عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول ويبال عليه يصلى في ذلك الموضع فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا اي بها فلا باس الا ان يتخذ مبالا اي فلا يجف وفي هذا الوجه مثلها موثقة عمار المتقدمة في الصلوة المجوزة فيها مع اطلاقها الشامل لما كانت الاعضاء رطبة بل عمومها له بترك الاستفصال ولا دخل للطهارة غير مقيدة بوقوع سجودها على غير الموضع فتشمل السجود عليها خصوصا فيما تقييد الجفاف فيه بالشمس اذ لولا ارادته للغى التقييد بها واذا ثبت ذلك قلنا جواز السجود عليه عندنا متوقف على الطهارة للنصوص والاجماعات المقررة في محلها ولا ينافي ما تقدم من تقييد الجفاف بالشمس ما رواه علي عن اخيه في الاخيرة من الثلاث سئل عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول او يغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم لمخالفته بظاهره المجمع عليه من عدم السجود على النجس الجاف بغير الشمس فلا اخراجه من مخالفته حمل على الصلوة التي يقع سجودها على غير موضع النجس ولبعده حمله بعضهم على عدم اصابة الشمس اصابة دائمة مع كون المنفي خصوص الدائمة بتقي الاصابة بها مطلقة شاملة لما عداها من اصابة الشمس المجففة لنجاسة الموضع والاصابة الغير المجففة لها والجفاف بغير اصابة الشمس فيصح تقييد قوله اذا جفا في الجواب بالجفاف باصابة الشمس وهو وان كان ايضا بعيدا لكن لا بد من التزام التأويل البعيد للخروج عن مخالفة الاجماع وفي بعض الكتب الاستدلال بعموم طهورية الارض بتقريب ان الشمس تحولها اذا احالت رطوبات النجس فتبقى اكثر منها وعلية الارض اليها بمخالطتها لها العموم طهورية التراب كذا قرره في المعتبر ومناهجه واضعف منها الاستدلال بقول مولانا الكاظم عليه السلام حق على الله تعالى ان لا يعصى في دار الا اضحاها بالشمس ليطهرها باعتبار تعليل الذيل بان الشمس مطهرة وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية بل في خصوص ما صرح فيه بلفظ الطهارة بعد اعتضاده بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وحمل الطهارة فيه على المعنى اللغوي دون الشرعي خلاف المتبادر لثبوت الحقيقة الشرعية في مثلها في عصر النبي صلى الله عليه وآله فضلا عن عصر الصادقين عليهما السلام وعلى تقدير عدمها ايضا لا ريب في صيرورة المعنى الشرعي يومئذ مجازا راجحا يتعين الصرف اليه مع الاطلاق وقد تبين بما سمعنا انه ليس للخصم الا التمسك باستصحاب النجاسة لان غاية ما يستند اليه نصوص تضمنت جواز الصلوة عليه باعتبار عدم التصريح فيها بالطهارة فليكن الحكم هو مجرد جواز الصلوة عليه والجواب عنه واضح من انها لا تنافي ما صرح بحصول الطهارة ضرورة عدم المنافاة بينهما بل ما تضمن الطهارة يصلح قرينة لارادتها من تجويز الصلوة الذي في غيره بخلاف العكس خصوصا مع ملاحظة قوله في صحيحة زرارة فصل عليه فهو طاهر معللا لجواز الصلوة بكونه طاهرا فان الاخبار لا زالت تفسر بعضها المراد بالاخر نعم هنا رواية واحدة مما يستند اليه الخصم ظاهرة في المعارضة والمنافاة لما تضمن الطهارة هي صحيحة ابن بزيع عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء وهي مضمرة ولعدم مقاومتها لما تضمن الطهارة من وجوه اما ان تطرح او تحمل على السؤال عما جف بغير الشمس فهل يطهر اذا اشرقت عليه الشمس بعد الجفاف من غير ان يبل بماء فاجاب بانه كيف يطهر من غير ماء يرش عليه فيبتل والا فلم تكن حاجة الى قوله من غير ماء لا في السؤال ولا في الجواب وهو كما ترى بعيد ليس بابعد من حمل الطهارة في رواياتها على ما كان بمنزلتها في حكم مخصوص من جواز السجود عليه ولا باس بحملها على التقية لموافقتها مذهب العامة ويؤيده رواية ابن بزيع عن الكاظم او الرضا عليهما السلام غالبا وزمانهما اقرب الى التقية واما قوله في ذيل موثق عمار وان اصابته عين الشمس على نسخة العين المهملة فهو وان نافى الطهارة ايضا حسبما استفيد من التقريب المتقدم في الاحتمالات المذكورة لكنه على تقدير احتمال غير متعين ومجرد الاحتمال غير كاف في ثبوت المنافي ودعوى ظهور خلو الجواب بجواز الصلوة من بيان حصول الطهارة في نفيها ولا

كالاستناخير

كان من تأخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع بمنع كون الحاجة فيها غير جواز الصلوة الذي هو المسئول عنه كما يقتضيه وقوع السؤال في اخبارها عن الصلوة في الموضع او عليه لا غير واما استصحاب النجاسة الذي هو عمدة ما يستند الخصم اليه في بادي النظر فالجواب عنه انقطاعه بالنص المتمسك به للطهارة دون ما اجاب عنه في الرياض وزعم كفايته في الدليل على القول بالطهارة وان لم يكن لاصل القول نص بالمرة بل تبع بما قرره في الغاية وجعله دليلا كافيا في كل ما وقع التردد والخلاف من خصوص بعض النجاسات التي سيأتي الكلام فيه في الموضع الثاني مما حاصله ان بقاء النجاسة بعد زوال عينها بالشمس يحتاج الى دليل وهو مفقود اذ لا اثر ولا رواية غير صحيحة موثق عمار الامر باعلام الموضع حتى تغسله وفرض الرطب الجاف بغير الشمس فلا يشمل محل البحث المفروض جفافه بالشمس ولا اجماع ايضا في محل البحث على بقاء النجاسة واما الاستصحاب فعلى تقدير اقتضائه بقاء النجاسة الثابتة لموضوع فرض انتفاؤه فمقتضاه النافع في محل البحث المسالم على جواز استعمال نفس الموضع فيه بالصلوة والتيمم ونحوهما هو تنجس ملاقيه وفيه معارض باستصحاب طهارته فيتساقطان ويرجع فيه الى عموم كل شيء طاهر انتهى مع تمام لم يتصر لتضمنه امرين هما خلاف التحقيق عندنا احدهما ما حكيناه سابقا عن صاحب المدارك في مسئلة عدم حصول الطهارة بزوال العين في الاجسام الصقيلة من انكار وجوب غسل ما لاقته عين النجاسة الرطبة كلية الا فيما كان الملاقي بدنا او ثوبا او انية لان الاخبار الواردة بالغسل من النجاسة موردها هذه الثلاثة فلا توجبه في غيرها الا بنص مخصوص او قيام الاجماع فيه وقد اجبنا عنه ولا بان الثلاثة سيما الاولين في النصوص مثال لكل ما يلاقي وثانيا بانعقاد الاجماع على الكلية فلا يحتاج في خصوص الموارد الى قيام الدليل الامر الثاني ما حكيناه عنه في المساواة بين النجاسة المحققة والمستصحبة واجبنا عنه بان استصحاب طهارة الملاقي بالكسر منقطع باستصحاب نجاسة الملاقى بالفتح وقد استوفينا الكلام هناك مع ان زعم كونه دليلا كافيا لتعميم الطهارة في كل ما اختلفوا فيه من نجاسة مخصوصة او متنجس مخصوص ليس كذلك لان دعوى تعارض الاصلين انما هي في الملاقي لمستصحب النجاسة بالكسر وكانه لذا هو اغضى النظر عن نفس الارض المشرقة عليها الشمس ونقل الكلام في ملاقيها فقال والاستصحاب مقتضاه النافع لثمرة النزاع نجاسة الملاقي بالملاقاة الى اخره فاذا وقع الشك في الحصير مثلا في انه يطهر بالاشراق فاستصحاب نجاسته وعدم جواز السجود عليه سليم عن المعارض الا ان يكون مقصوده حصول التعارض في نفس مستصحب النجاسة بين استصحاب نجاسته واستصحاب طهارة الملاقي والرجوع فيه الى عموم كل شيء طاهر بناء على ان لازم عدم نجاسة الملاقي بالكسر مع فرض الملاقاة برطوبة طهارة الملاقى بالفتح اذ لو كان نجسا كما هو مقتضى الاستصحاب فيه كان ملاقيه نجسا للسراية المسلمة مع الرطوبة ويكون غض النظر عنه في كلامه ونقل الكلام الى ملاقيه لعدم ثمرة مهمة بعد كون المبحوث عنه فيما تقدم هو الارض مثلا والمسالم حاصل على جواز استعمال الموضع الذي هو مستصحب النجاسة لكن ضعف الدعوى ح اذ لا بد من دعوى التعارض في الملاقي كما لا يخفى واما الموضع الثاني فالنظر فيه من جهات ثلث الاولى من جهة النجاسة التي يطهرها الاشراق ويرفع عنه منع الاستعمال هل هي خصوص البول ام جميع النجاسات المشهور كما صرح به في الحدائق واللوامع هو العموم بل بغير خلاف صريح فيه يوجد الا من المنتهى فخص الحكم على البول وتأخر عنه من بعد مخالفا من اقتصاره في الذكر كما في جملة من كتب القدماء ولعله اقتفاء باثر النصوص فان دابهم اقتفاء التعبير بعبارة الحديث وفي اكثرها بل جلها الاقتصار على ذكر البول وهو صار منشأ تخصيص الفاضل في المنتهى الحكم به لكن صرح في موثق عمار بغيره حيث قال وعن الشمس هل يطهر الارض اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك ومثله عبارة الرضوي وفي صحيح علي بن جعفر عن البواري يبل بماء قذر ومثله في رواية ابن ابي عمير وفي رواية اخرى لعلي بن جعفر عن البيت والدار يصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ولا قائل بالفرق في غير البول بين المني وغيره ويوافقه عموم خبر الحضرمي كما يقال عمومه بالنسبة الى المتنجسات دون النجاسات لانا نقول الارض المتنجسة بالبول وارض متنجسة بدم وثالثة متنجسة بمني لا ريب في كونها معدودة لافرادها كلما اشرقت عليه الشمس فالعموم المستفاد من هذه الاخبار معتضد بفهم المعظم بل ما عدى الفاضل في بعض كتبه بل بعموم معقد الوفاق المحكي عن الخلاف بل ضم اثر الاقتصار في الذكر على البول الذي هو في غيرها من الاخبار فلا ينبغي التأمل في ضعف ما عن المنتهى واما عن المبسوط من التعميم لكل نجاسة مع التصريح بانه لا يطهر من الخمر وان حملها على البول قياس فغير صريح بالمخالفة من هذه الجهة وان عده في المعتبر مخالفا ورده بان معوله رواية عمار وهي تتضمن البول وغيره لكن يحتمل كون اخراجه من جهة لا يرى الخمر مما يزول عينه بالجفاف كما احتمله في الكشف قائلا انه لعله كذلك وبالجملة التعميم لكل نجاسة وكذا متنجس اجماع نعم يعتبر عدم جرم للنجاسة زائد على المائية او زوال الجرم وبقاء مجرد الرطوبة فلو بقي جرم بعد ذهاب الرطوبة فلا يطهر في المشهور بل من غير خلاف ولا ينبغي التأمل فيه ضرورة عدم امكان حصول الطهارة مع بقاء العين بالماء فضلا عن غيره والعين لا يطهر باليبس

والجفاف قطعا في الجواهر استدل له بان الجرم يحول بين الشمس وما تحته المتنجس برطوبة العين ويعتبر في التطهير اصابة عين الشمس بلا حائل حتى الغيم وحكي عن كشف الغطاء الحاق احتراق الغرض بذلك لعدم الاشراق وفيه ان الدليل اخص من المدعى اذ كل جرم ليس حائلا عن تحلو كان ماء نجسا اجنبيا الغايب يبقى بعد جفافه على المبلول به اجزاء رقيقة طينية لا يطهر ولا نعدها حائلا في العرف عن اصابة الشمس لما تحته الثانية من جهة المتنجس الذي يراد تطهيره هل هو الارض خاصة مما لا ينقل والبواري مع الحصر مما ينقل كما اقتصر على ذكرها في المعتبر والمقنع تبعا للمقنعة والنهاية ام يجري في كل ثابت كالنخل والشجر والزرع القائم والثمر الغير المجتنى كما هو المشهور وظاهرهم ذلك وان كان ثباته بالعارض اما الجملة على وضع مبني على الثبات وعدم الحركة كالاواني المثبتة والقدور والاسيلة المبنية في الارض مما يطبخ به عصير التمر والعنب ونحو ذلك كما اقتصر على الحاقه في بعض الكتب والمتعسر نقله وانتقاله كما صرح به في الكشف كبعض الاواني العظيمة من نحاس كبير وموضع كر من صفر او حديد تصنعه الاكابر وفي بعض الكتب ان منها السدائن المعمولة للاطعمة من طين او خشب ودنان الدهن العظيمة والنواعير والجروح الكبيرة والخيم والسفن والالات المتصلة بها من الدقل والسكان والفرمل وحبالها بل في بعض كتب المعاصرين وتعدي الحكم الى الثمرة المجنية الموضوعة في حضيرة والزرع المحصود قضبا او كدوسا او بيدرا او بلا ودريخا وحاصلا في محل البيدر او في مجمع الادخار من الماثر المتعارفة في زماننا وقد يشكل ويتامل في بعضها الا بدعوى عموم خبر الحضرمي كلما اشرقت وخروج ما خرج كالمنقول واما ما اتصل بما ينقل مما لا ينقل من الارض او الجدار على وجه الجزئية كالجص الملطوش والحجار المبني والخشب المستدخل في البناء بل ونحو الابواب المنصوبة والاوتاد المسمرة والاجرة والرواشن المستخرجة فلا ينبغي التأمل في جريان الحكم فيها وكونها مرادة لمن لم يصرح بها لصيرورتها جزء مما لا ينقل فيعطى حكمه بلا ريب لا باس بالاستناد لها بحديث كلما اشرقت بل لا مستند للتعدي الى غير الارض والبواري غير ذلك اذ ليس في شيء من نصوص الباب اعتبار غير المنقول حتى يفيد اناطة الحكم بما يشمل غير الارض والتعدي الى غير المنصوص يحتاج دليل غير جابر فليس الا هذا الحديث المجبور لنحو ما ذكرناه بالشهرة اذ هو المشهور بل غير مصرح فيه بالخلاف وهذا الطريق خير من الاخذ بمقتضى عموم المادة كلية مع قول انه خرج ما خرج بالدليل الخاص كما التزم في اللوامع وعدى الحكم الى بعض المنقول من غير الحصر والبواري كالجار واللبن مع ان ظاهر الاصحاب عدم الخلاف في الاختصاص بعنوان الحصير والبادية من المنقول ولا جابر لعموم الحديث بهذا النحو لا فهم الاصحاب والمعظم منه ذلك بل ولا شهرة على الفتوى بالعموم كذلك والفرق بين الوجهين واضح وضابط عمومه المنجبر على ما يساعده التتبع كلما هو كل ما لا ينقل باصل الوضع كالارض والجدار او جزء منهما كالجص والطين الملطوش بهما احدهما ومن الجزء الحجر والمدر اللذين على الارض فاذا نقض شيء منهما ثم اشرق عليه طهر وجاز الاستنجاء به كما صرح به في المبسوط وتبعه في المنتهى ولا ينبغي التأمل فيه ضرورة كونهما جزء الارض حال الاشراق فلا وجه لمنعه في الموجز ومن هذا القسم النخل والشجر ومثلهما النبات القائم وكلما اتصل بالارض حال قيامه عليها واتصاله بها ومنه الثمر الغير المجنى كما صرح به في الموجز فلا وجه لمنعه فيه في نهاية الاحكام مطلقا ولا لمنعه اذا حان قطافه ولما يقتطف كما يظهر من المعالم والنجم الميل اليه والى بعدم الوجه الحكم بالطهارة بعد الاقتطاف كما حكي عن بعض هو قضية من يعم حكم ما لا ينقل فيما عرض له النقل كالنبات المنفصلة والالات المتخذة من النباتات كما حكاه ابن فهد عن فخر المحققين واستغربه في الحدائق ثم حمله على ما اتخذ بوابا دخيها كما يشعر به لفظ الالات لكونها ح مما لا ينقل وانه استغرابه في محله كما ان الحمل غير بعيد وقد اغرب في الجواهر في حمل ما عن المنتهى من طهارة حجر الاستنجاء بالاشراق على الحكم بطهارته حال كونه منقولا مع ان اصل هذا الكلام من الشيخ في المبسوط كما في المنتهى عنه ايضا ثم اختاره وظاهر كلام المبسوط انما هو في الحجر المتنجس المجفف بالشمس حال كونه على الارض قال ان جففته الشمس جاز الاستنجاء به وان جففته الريح او جف في الفيء فلا انتهى وكذلك ما لم يكن باصل الوضع غير منقول لكن صار بالعارض مما لا ينقل كالانية المثبتة في الارض والوتد المثبت في الجدار حسبما اشير اليهما اولا وما كان بناء العادة على عدم نقله كالسدائن المعمولة او ما يعسر نقله ولذا صار اذا وضع في محل لا ينقل منه كالحبوب لعظمه هذا والظاهر ان حركة السفن في الماء والعرابانات في الارض بخيول او دخان كالمعمولة في زماننا ملحقة بالثبات فتعد مما لا ينقل والا فقي ما منا نداول جو ما لا انقل منه حتى لذا د بل الدور بتمامها بعرابانات دخانية ولا يمنع هذا التنقل والانتقال لا في الحامل ولا في المحمول عن جريان حكم غير المنقول عليه اذا كان مثبتة وقد صرح في الموجز بطهارة السفينة بل قارها بالدولاب وسهم الدالية والدباسة مع تحرك جميعها وحصول النقل بذلك واما ما ينقل في العرف والعادة فلا تطهره الشمس باتفاق النص والفتوى الا البواري والحصر وبعضهم قصر على البادية كالتزم وكانه لعدم ذكر الحصر في نص لكنه مدفوع بشمول حقيقة البادية له كما صرح به في الكشف قال الى ان غرضي في اللغة

فرقا بين الحصير والبارية ثم حكى عن غير واحد من كتب اللغة ان الحصير هو البارية وكانه هو وجه ما في عدة كتب ممن تقدم وتاخر من التعبير
عن هذا الاستثناء من المنقول بكل ما يعمل من نبات الارض غير القطن والكتان كالمبسوط مما تقدم والمنتهى مما تاخر ولا فرق ظاهرا في
حقيقة الحصير بين شيء من افراد نبات الارض غير القطن والكتان والتصريح في جامع المقاصد والموجز بعدم طهارة غير الحصير والبارية من
المنقولات بعد كون الحصير هو المتخذ من مطلق النبات غير الشيئين كما يساعده العرف الحكم في امثال المقام يحتمل كون مراده منهما المعمول
من مطلق النبات مقابل الفرش المعمولة من الصوف والقطن والكتان ونحوها واذا دخل في فتوى المشهور بالنهج المذكور ابتنى الاستناد
له بعموم خبر الحضرمي لكلية المعمول من نبات الارض والا اشكل التعميم المذكور ثم على تقدير العموم لا ريب في صدق اسم الحصير والبارية فلا
يتعدى الى السلة والسفط والقفص ونحو ذلك من الالات المعمولة من نبات الارض وان عداه اليها بعض المعاصرين الثالثة من جهة كيفية
الاشراق المعتبر في المقام ويعتبر امور منها كون اصابة شعاع الشمس لجسم المتنجس الرطب لانه المتبادر مما في النص والفتوى من اصابة الشمس و
تيبسه او جفافه باصابتها فاذا بلغ المتنجس حال انكسافها الذي لا شعاع للقرص وكذا حال كونها تحت السحاب وان جففته بآثارها لا يحكم
بالطهارة لعدم اصابته لشيء ويستثنى من ذلك باطن الجسم المتنجس فان اصابة ظاهره مغنية عن اصابة باطنه والا لم يطهر جسم الا سطح ظاهره الجليل
الظاهر بستر عن اصابته ما تحته والاستدلال في المنتهى بان الشمس بالتسخين يصعد رطوبة النجاسة والباقي في اشره الجسم ينبغي ان يطهر خاليا عن
النجاسة وان قيل انه يوهم تخصيص الطهارة بالاشراق بالسطح الظاهر لكن دأب الفاضل الاستدلال بما يقرب الحكم في الجملة الى الذهن ولا
يقصد به الدليل المطرد فلا خلاف في ذلك ومنها استناد الجفاف الى شعاع الشمس فلو لم يستند اليه وان فرض مع وجود الشعاع فلا يحكم
بالطهارة قطعا كما انه اذا استند اليه ولغيره مدخلية ضعيفة يحكم بالطهارة قطعا خصوصا اذا كان الغير مما لا يخلو الجو منه غالبا
واما اذا تساوى مع غيره في الاستناد فضلا عما اذا كان الاستناد الى الغير اقوى فقد يشكل الحكم بالطهارة خصوصا في الثاني من صدق
الجفاف باصابة الشمس في الجملة ودعوى تبادر ما يكون هو العمدة من الاخبار وربما يقوى الوجه الثاني في بادي النظر لكن الاقوى
لعله الوجه الاول لصدق ما في الاخبار خصوصا نحو قوله في صحيح زرارة وحديد ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس والى منه
المشترط لمطلق الجفاف كقوله في صحيح علي بن جعفر هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان يغسل وكذا في صحيحه الاخر مع خبر ابن ابي عمير
غايتها التقييد بما تصيبه الشمس ويستند اليها بغير الوجه الذي يكون وجودها كعدمها وما يتراءى في بادي النظر انما هو فيما علق على عنوانه
سببية الشمس صرفا او مع سببيتها ولا اقل من كون العبارة الجفاف بالشمس حتى يدعى ظهوره في الاستناد التام اليها لا فيما كان العبارة الجفاف
مع اصابة الشمس فان المتفرع خروج ما لو جف بغيرها او معها على وجه وجودها كالعدم واولى بالخروج ما لو جف قبل الاصابة فبقي من
الرطوبة مما لا تجففها الشمس لا غير ومنها اصابة الشمس رطوبة النجاسة التي في الظاهر فان جف ثم بللها ثم بلل الظاهر بماء فاصابت الشمس
الرطوبة كانت كالرطوبة الاصلية في الحكم بالتطهير ومتى اصابت الرطوبة في الظاهر فيتبعها الباطن ويطهر وان جف بمجرد السخونة لصدق
جفاف الجسم بالشمس والحال انه لا يصيب الباطن اصلا لاحتجابه بالظاهر فليس الا التبعية كما هو مقتضى العرف والعادة لكن الظاهر اناطة التبعية
بما دامت الاصابة على الظاهر فاذا جف الباطن بعد انقطاع الاصابة من الظاهر اشكل الحكم بطهره بل يختص الطهر بالظاهر ان جف بالاصابة وكذا
ان جف الباطن بالاشراق على الظاهر او الباطن وما ذكر من تبعية الباطن للظاهر بل احد الوجهين للاخر في مثل البارية والحصير فلا
يمنع الاحتجاب عن نفس الشمس من التطهير انما كان شيئا واحدا كالارض والجدار وبحكمه كالحصيرين المخيطين بحبل واحد واما اذا كانا شيئين غير
متواصلين كباريتين وضع احدهما على الاخرى واشرقت على احدهما فتختص بالطهارة دون الاخرى وفي الجدار انما يحكم بتبعية باطنه كالارض
دون الوجه الاخر اذا كان الوجهان نجسين واشرق على احدهما ولو اشرق على الوجهين معا طهرا والباطن ايضا بتبعيتهما ان كان نجسا منها
انه اذا جف بغير الشمس لا يطهر حسبما عرفت وهو اجماع لو كان غير الريح واما لو كان ريحا ففيه قول منسوب الى الشيخ بتطهر الارض وهو في الخلاف
قال الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود
عليها والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء واحتج عليه باجماع الفرقة وقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا قال والطيب ما لم يعلم فيه نجاسة ومعلوم
زوال النجاسة عن هذه الارض وانما يدعى حكمها وذلك يحتاج الى دليل انتهى وكان قوله انما يدعى حكمها ويحتاج الى دليل هو منشأ كلام صاحب
المعالم المتقدم انفا من عدم الحكم بالنجاسة بعد زوال العين الا بدليل لكنه خصص بغير الثوب والبدن والاناء لقيام الدليل عليه في الثلثة
من النصوص على كل حال اما اجماعه فموهون بفتوى المعظم بخلافه بل هو في موضع اخر من الخلاف قال البول اذا اصاب موضعا من الارض

[في المطهرية والشمس وفي كيفية اشراقها]

تجففه الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر واما الاية فليس ذلك بطيب لطرو النجاسة عليه وتاثره هنا بمقتضى عموم الملاقاة
ولم يحصل له مطهر اذ لم يثبت كونه الجفاف بغير الشمس ولو من هبوب الريح ومن الاشياء المخصوصة المطهرة غير الماء الاحالة باحراق النار
وقد نبه عليها بقوله وما يطهر النار ما احالته رمادا او دخانا وتردد في المعتبر وربما ظهر منه الميل اخيرا الى الطهارة لبيان الاحتجاج لرد حكم
كلامه عليه ومثل المعتبر في التردد لكن بغير مثل مجمع البرهان والذخيرة والمشهور حصول الطهارة كما افتى به هنا بقوله الاشبه نعم بل عن
الخلاف الاجماع عليه كما في جامع المقاصد وظاهر التذكرة ونفى عنه الخلاف في السرائر فلا باس بالاستدلال عليه بالاجماع المحكي لحجيته
عندنا ولا ينافيه تردد المصنف في المعتبر وقوله اما الاجماع فلا نعلمه انتهى ايضا لا نعلمه ولو علمناه كان محصلا ونحوه لا ينكر حجية المنقول منه بل
لا زال في المعتبر يحتج بما ينقله الشيخ من الاجماع الا ان يريد كونه في المقام موهونا ولا يوهن مع نقل الثقة له الا بفتوى المشهور بخلافه وليس كذلك
واستدل عليه الشيخ بالنص ايضا من صحيحة الحسن بن محبوب سئل ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد
ايسجد عليه فكتب اليه ان الماء والنار قد طهراه ونقله في المعتبر وناقش في دلالتها قائلا من المعلوم ان الماء الذي يمازج الجص هو ما يبل
به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم تصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا او بملاقاتهما او بعد
الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر في طهارته ثم قال ويمكن ان يستدل باجماع الناس على عدم التوقي من دواخن السراجين النجسة فلو لم يكن طاهرة
بالاستحالة لتوقوا عنه انتهى والاخير هو الذي اشرنا سابقا الى صيله الى الطهارة وتبعه في المناقشة بذلك في دلالة النص في المنتهى
لكنها مبنية على جعل تقريب الاستدلال زعم السائل نجس الجص تاثره من العذرة والعظام قبل احتراقها برطوبة او دسومة او بدخانهما
الواصل المبني على نجاسة دخان النجس وجواب الامام ع بان النار قد طهره وليس الا باحالته وحينئذ جاء عدم بان التقريب انما هو زعم السائل
تنجس الجص من اختلاط رماد العذرة والعظام بعد الاحراق به وجواب الامام ع بانهما طهرا بالنار المحرق لهما لاستحالتهما رمادا فلا يضر
اختلاط رمادهما ويبقى توجيه ضم الماء الى النار في الجواب مع انه لا يعقل كونه مطهرا ولا باس بعد القطع بعدم مدخليته حمله على ارادة
كونه من باب الرش على ما يتوهم نجاسته كما تقدم سابقا ودل عليه النص والفتوى وربما احتمل ارادة ماء المطر منه ويبقى التامل في
رجوع ضمير طهراه الى الجص مع انه بالتقريب المتقدم لم تطهر النار الجص بل العذرة والعظام ويندفع بان نسبة تطهيره الى النار لانها
طهرت العذرة والعظام بالاحالة فمنعنا ان يتنجس الجص باختلاط رمادهما الذي كان السائل مستوحشا منه ولفظ الطهارة على هذا
مستعمل في الاعم من الحقيقي الحاصل من احالة النار والمجازي المتنزه من رش الماء بنحو عموم المجاز حذرا من استعماله في معنيين وجعله مستعملا
في المعنى المجازي خاصة واستفادة المعنى الحقيقي مما يفهم من الجواب بذلك من تجويز تجصيص المسجد به والسجود عليه وبالجملة يصح الاستدلال
بهذا الخبر على اجماله بان يقال مجملا هو ظاهر في زعم السائل نجس الجص بايقاد العذرة عليه ولو من جهة غير معينة لدينا وان الامام ع مقرر
على زعمه وظنه ومتصد لبيان ما هو مطهره وقد نسب التطهير الى النار وهو اما بمجرد ملاقاة النار ومسيس تجفيفها او احراقه وهو خلاف
الاجماع او الاحراق التام المعهود في طبخ الجص كما هو ظاهر الخبر فهو المقصود لحصول الاستحالة الرمادية به ويتايد الثاني بفهم المعظم منه ذلك
هب انه لم يفهم وجه التعليل بقوله طهراه لكن مفهوم من سياق الجواب تجويز السجود عليه وهو مفيد لحصول الطهارة وذلك كاف
وان فرض بقاء التعليل على الاجمال ومستند كثير من الاحكام الفقهية لا يزيد على ذلك خصوصا مع فهم المتقدمين الذين هم اعرف بلحن
الاخبار وربما قام عندهم شواهد وعواضد خفيت علينا بمرور الدهور وهنا بعضها غير خفي منها رواية علي بن جعفر ع سئله عن الجص
يطبخ بالعذرة ايصلح به المسجد قال لا باس بالتقريب المتقدم في وجه سؤال السائل الاول وما يقرب منه في وجه الجواب ايضا من ظهوره
جملا في استناد نفي الباس الى احراق النار والوجه لغير المخالف للاجماع في ذلك هو احالتها العذرة رمادا فلا يضر اختلاطه ومنها ما ورد
في الخبز المعجون بماء متنجس وان ورد فيه بخلافه ايضا ومع الغض عن الاستدلال بالنص المذكور يصح الاستدلال للحكم فيه بالقاعدة من
اصالة الطهارة لكن لا كما قرره في الرياض من عدم دليل على بقاء النجاسة بعد زوال العين غير الاستصحاب وهو معارض باستصحاب طهارة
الملاقي فيتساقطان ويرجع الى عموم كل شيء طاهر حسبما تقدم عنه في طهرية الشمس لانه مع عدم تماميته في نفسه لا يلائم ما يستصحب طهارته
مردود بما بيناه هناك بل لحصول الشك بعد الاستحالة في نجاسته ولا يستصحب لاشتراط حجية الاستصحاب بعدم تغير الموضوع وهنا
متغير بابه بحالته رمادا مثلا فيبقى اصالة طهارة الاشياء سليمة وبه يتم الحكم بالطهارة باحالة النار رمادا او دخانا او بخارا وما كان لسنخ من
اعيان النجاسات والمتنجسات كما انه يصح الاستدلال ايضا على طهرها احالة النار بقاعدة مطهرية الاستحالة كلية كما نسمعها وبالجملة يتبع

لكلمات الاصحاب في المطهرات غير الماء يجد عناوين ثلثة احدها احالة النار للنجس في بعض الكلمات رمادا او في بعضها او دخانا في بعضها او بخارا ثانيها انقلاب الخمر خلا وفي بعض الكلمات والعذرة دودا الى غير ذلك ثالثها الاستحالة كاستحالة المني حيوانا وربما يوجد في بعض الكتب الجمع بين ذكر احالة النار والاستحالة كما في الحدائق وفي بعضها الجمع بين ذكرها وذكر تخلل الخمر وانقلابه وكان نظر الجامع بين ذكر الاستحالة واحد الامرين الاخرين او هما معا الى اختصاص غير الاستحالة ببعض الادلة من نص واجماع او سيرة فان لم يتم الدليل على مطهرية عموم الاستحالة يثبت عنوان احالة النار او انقلاب الخمر بدليله المخصوص واذا لم يتم دليل مطهرية احالة النار يثبت مطهرية انقلاب الخمر باتفاق النص والفتوى كما في المعتبر فانه لم يعترف في عنوان استحالة الاعيان النجسة ولا في احالة النار رمادا بالمطهرية و اعترف في انقلاب الخمر والتحقيق ثبوت مطهرية الاستحالة وهي تغير موضوع النجاسة عرفا لدليل يعم موارده ما وبينهم الحكم بمطهرية احالة النار وتخليل الخمر وغيرها من اقسام الاستحالات ولا ينبغي التامل في مطهريتها وان وجد المنع في بعض مواردها فهو ناش من زعم عدم تغير الموضوع والحقيقة وعارض اخر والا كيف ينكر ان النجاسة في الاعيان معلقة على مسمياتها دون عنوان هذا الجسم وان صح قول ان هذا بالاشارة الى الجسم الموجود نجس فهو لتحقق الطبيعة فيه واذا ثبت تعلق الحكم على المسمى فكيف ينكر دوران الحكم مدار المسمى وجودا وعدما ومتى ثبت ذلك مع اختبار العرف واعتباره وحكم بان هذا البول قد صار ماء مطلقا كيف ينكر انتفاء النجاسة وثبوت الطهارة بل هذه قاعدة مسلمة عقلا وشرعا ان كل حكم رتب على موضوع في سائر ابواب العبادات والمعاملات من الاحكام الوضعية والتكليفية ان انتفاء موضوعها يوجب انتفاء ذلك الحكم والموضوع اذا كان امرا عاديا فالطريق الموصل الى انتفائه حكم العرف لثبات [illegible] بكون انتفائه بالنقص من البين اصلا كما جف مثلا ومرة بتبدله والثاني كالاول وهذا اصل اصيل محكم واستقراء الموارد كاف دليلا وبه غنى عن الاستدلال عليه ومنه يتضح بطلان ما اتى به في المعتبر لما اختاره من عدم مطهرية استحالة الاعيان النجسة قائلا ان النجاسة قائمة بالاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وكل الاجزاء باقية فيكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها ووجه بطلانه ما عرفت من منع كون موضوع النجاسة اجزاء هذا الجسم كيفما تفرقت بل مادام كلبا عرفا وقد افصح عنه في المعالم قال قيام النجاسة بالاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف كالنار المتبادر من تعلق الحكم بالاسم وقال قبله ان الحكم بالنجاسة منوط بالاسم كما هو الشان في سائر الاحكام الشرعية فيزول بزواله والمفروض في محل النزاع انتفاء صدق الاسم الاول ودخوله تحت اسم اخر فيجب زوال الحكم الاول ولحوق احكام الاسم الثاني انتهى وقد افاد واجاد اذ هو منا ولما ذكرنا واما عدة الاستحالة مطهرا فظاهره بقاء الموضوع لظهور تطهر الشيء في دفع نجاسته مع بقائه لا بتبديله بجسم اخر طاهر من جملة معلوم بناء الملاقي مطهرا عليها على المسامحة بارادة الاعم من انقلاب الحكم والموضوع كما يعدون انقلاب الخمر خلا وغيره مما ينقلب معه الموضوع قطعا مطهرا فلا مجال لانكار جريان اصالة الطهارة حيثما يتحقق الاستحالة فلذا لم يتامل احد فيما علم تشخصا موضوع النجاسة وحكم اهل العرف بانقلابه الى موضوع اخر ظاهر في الحكم بطهارته كالمني المنقلب حيوانا والعذرة المنقلبة دودا وكرم جبن او بول مما لا يؤكل لحمه او لا مأكول اللحم او لبنه او عرقه وكذا الماء المتنجس اذا صار شيئا من ذلك والنماء النجس زرعا والدم قيحا او صديدا والبول العرق والماء المتنجس اذا شرب الزرع والخمر المنقلب خلا بنفسه الى غير ذلك بل قد يقال ان منع المحقق مطهرية استحالة ما انكر طهره انما هو منع من كون موضوع النجاسة فيه هو الجسم المقيد بالاوصاف الخاصة حتى تنتفي بانتفائها لا انه مع تسليم كون الموضوع ذلك يمنع من انتفاء النجاسة مع انتفائه فالبحث معه في تعيين موضوع النجاسة في الاعيان النجسة نحن ندعي انه الذي يذهب هو يدعي انه الذي باق لا في ان جفافه وتغيره يوجب ذهاب النجاسة ام لا ويح نفي مثل انقلاب المني حيوانا ونحوه مما لا ينكر طهره اما ان يقول المحقق هو لقيام الدليل على خصوصه من اجماع او سيرة ويشكل عليه بعدم اختصاصه بمورد او موردين وثلاثة واربعة ودعوى قيامه على خصوص خصوص في الجميع لا تخلو من مجازفة واضحة او يقول انه يتحقق انقلاب الموضوع فيها ويشكل عليه بعدم ظهور الفرق بين انقلاب المني حيوانا والكلب ملحا الذي انكر طهره وهو معترف بطهارة العذرة المنقلبة ترابا وماء الفرق والاستناد فيما صار ترابا الى عموم طهر التراب غير فارق لوجود عموم كل شيء طاهر ايضا في غير التراب ومع ذلك هو ظاهر انكار انقلاب الحكم بانقلاب المسميات العرفية ولو بدعوى ان موضوع الحكم فيها شيء باق من مطلق الجسم الذي هو المراد من الاجزاء في عبارته ولا منه وعنه مصيره عن الطهر بانقلاب المني حيوانا ونحوه الا التمسك بقاعدة خروج ما خرج فهو مجازفة لعدم انحصاره بمورد وثلثة واربعة وخمسة كما عرفت فعلى كل حال لا ينبغي التامل في انتفاء حكم النجاسة بانقلاب الموضوع النجس في العرف والعادة بان يحكم بعد اختباره واعتباره بانقلاب الحقيقة الى حقيقة اخرى الذي هو المراد من الاستحالة في المقام ولا امل من الاستدلال على كليته بثبوته قطعا

في انقلاب الخمر خلا بالنصوص الواردة فيه واقتضاء التعليل فيها بتحول الاسم في بعض اخبارها والاناطة بافسادها في اخر وذهاب اخر لها عن الخمرية المستلزمة للانقلاب بتغير الحقيقة مع اقتضاء ما تضمنته جل اخبارها من تعليق الحكم على جعلها او انقلابها خلا بنحو الشرطية او الموصوفية المشعر بالعلية عدم الفرق بين انقلابها الخمر وغيره والى الخل وغيره اخر بل المناط مطلق الاستحالة والانقلاب ومعتضدا بنص استحالة عظام الموتى والعذرة رمادا الظاهر بالعموم ايضا من جهة كون تولد الماء والنار طهرا مع حكم التعليل بتجويز التخصيص المستفاد من سبك الجواب هو خاص بعموم علية الاستحالة بالرماد ونحوه بجواز الاشتغال فيما يعتبر الطهارة فيه كتخصيص المسجد وغيره مع القطع ايضا بعدم الفرق بين احالة النار العذرة او خرء الكلب او جلد الخنزير او غيرها فالمناط ايضا مطلق الاحالة خصوصا مع كون ذكر الخمر المنقلب في الاخبار الاولة وحرق العذرة والعظام في الثاني غير رافع بنحو التقييد الموهم للاختصاص بل ظاهرها وقوع المسئلة عما ابتلوا به والجواب عما سئل عنه وباستقراء الموارد المتفقة عليها مما اشير اليه من انقلاب النطفة حيوانا والعذرة دودا ونحوها مما لا يصلح فيها ضابط لما وقع الاتفاق عليه الا القطع بحصول الانقلاب فيعود الى ما اشرنا اليه من عدم الخلاف فيها لجزم بالاستحالة والانقلاب فيها وانما الذي وقع فيه الخلاف للتردد في حصول الانقلاب وفي ان المستحال والمنقلب هو موضوع النجاسة وغيره فلا ينبغي التردد في ان الاستحالة المتحققة لموضوع النجاسة من المطهرات لا بل المقام القابل للتامل فيه هو ان ذلك جار في انقلاب المتنجسات ايضا او المتنجس الذي لم يكن معه جزء من عين النجاسة بل هو مجرد النجاسة الحكمية لا يختص بالاعيان النجسة واما المتنجس فيبقى نجاسته وان انقلب الى موضوع اخر وجهان بل صرح بعض الاعاظم من اهل عصرنا بعدم حصول الطهر باستحالة المتنجس وتراه كاشف اللثام في مناهجه وشارح المفاتيح صرح بعدم طهارة الماء المتنجس المنقلب مضافا وبالجملة هما قولان ناشئان من دعوى تغير موضوع النجاسة فيه ايضا كما في عين النجس لان المتنجس حال ملاقاته اذا كان خشبا فاستحال رمادا او كان طينا متنجسا فاستحال ملحا في الملحة ملحا صار الموجود الخارجي موضوعا اخر فيجب انتفاء الحكم الثابت للاول ومن دعوى ان الملحوظ في الحكم في المتنجسات ليس الخشبية مثلا بل هو مطلق الجسم الملاقي وهو باق مع الاستحالة لانها تغير الاوصاف الخاصة دون مطلق الجسم فالنزاع راجع الى ان المستحال هو موضوع النجاسة شيء والمستحال شيء اخر فلو اتفق الفريقان على ان المستحال هو الموضوع لم يختلفا في الطهر ضرورة تساوي النجس والمتنجس من حيثية الاستحالة لانا نرى بالوجدان استحالة التمر والزبيب المتنجسين وغيرهما دودا كاستحالة العذرة من غير تفاوت فان كان تحقق الفرق ففي موضوع نجاستهما ولعل الاقوى المساواة بينهما ايضا من تلك الحيثية كما ستعرف وكشف الحال فيه انه اذا حكم العرف مع اختباره واعتباره بالخروج عن المسمى بالاسم حال الملاقاة وانقلابه حقيقة فصار بحكم ما اذا انتفى عن البين ووجد اخر مكانه لا يحتمل بقاء نجاسة الاول فكذلك اذا استحال لانتهاء حالة تغيره في الاستحالة الى هكذا حال ويكشف عنه سلب الاسم في العرف ويعضده ما اشتهر على لسان القوم من ان الاحكام تتبع الاسماء وما يقال من ان الموضوع في المتنجس هو جسم ما وفي النجس هو المسمى بالبول وهو السبب في الحكم ببقاء النجاسة في الاول دون الثاني كما صرح به في شرح المفاتيح واشار اليه مكابرة اذ لا دليل على موضوعية جسم ما في المتنجسات بل الدليل على خلافه اذ النجاسة هنا تثبت بالملاقاة والمماسة للنجس وهي انما يقع في الخارج لهذا الخشب دون الجسمية المطلقة فموضوع النجاسة في المقامين هو المسمى بهذا الاسم فالموضوع في المقامين متغير والاستصحاب من اجله منقطع والفرق تحكم وكان الذي وهم كون الموضوع في المتنجس هو الجسمية ملاحظة انه لو لم يكن الملاقي هو الخشب بل الحجر او المدر الى غير ذلك لكان هذا التنجس ثابتا له لكن هذا مع الغفلة عن انه كذلك بشرط وقوع الملاقاة فلو كان غيره بمكانه لا يكون هذا الحكم ثابتا له الا بعد الملاقاة لان المماسة انما تقع لهذا الخشب والجنس البعيد الموجود في ضمنه ليس شيئا يتصف بالمماسة الخارجية اذ لا يثبت حكم الفرد الخارجي المركب من الطبيعة و التشخصات للجنس ولو الحصة من الكلي الا بالتبعية المعهودة في الجزء الذي في ضمن الكل وهو ينتفي قطعا بانتفاء المركب واستصحاب حكم الكلي مع تبدل الفرد ان سلم اعتباره ففيما تساوى الافراد في الحكم لا في مثل المقام الثابت فيه الحكم بالمماسة الغير الحاصلة للفرد الاخر قطعا وبالجملة هنا غفلتان احدهما دعوى كون موضوع النجاسة هو الجسم المطلق مع ان النجاسة انما تحصل بالمماسة وهي واقعة بين هذا التشخص الخارجي مع النجس وثانيتهما دعوى بقاء الموضوع مع ان الجسم الموجود في ضمن هذا الفرد لا يبقى مع انتفاء التشخصات الفردية قطعا وكان الذي وهم بقاء الجسمية المطلقة هنا تدريجية التغير بالاستحالة اذ لو كان الخشب يرتفع من البين دفعة ويوضع محله الرماد لم يتوهم احد دعوى بقاء الجنس البعيد لكن غايته ان تنزلنا كون التدريجية سببا للشك في بقاء الموضوع الذي يمكن معه

استصحاب الموضوع فهو ناش من عدم تنقحه من البدو انه هل كان مرابيقى او لم يزل بتبدل الخصوصيات الشخصية لهذا الجسم الملاقي ام كان
امرا يزول بتلك التبدلات ويرجع البحث في هذا الحال الى جريانه الاستصحاب عدم جريانه فان قلنا بجريانه فلا باس بان يثبت الموضوع اولا
باستصحابه ثم يتبعه الحكم او يستصحب ثانيا وان قلنا بعدم جريانه في الموضوع فلا يستصحب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع ولعل الوجه
الثاني واستصحاب الموضوع مع شكه انما هو مسلم فيما كان الشك في بقاء الموضوع المنقح لا فيما كان الشك في موضوعيته الباقي او غيره
حيث لم يتنقح لعدم تبادره من دليله الا متصلا والكلام لم يصف بعد ولكن على تقديره وروده فهو في انقطاع الاستصحاب في الجنس
وتغير الحكم بسببه فلا ينبغي بالنسبة الى جميع احكامه بل في بعضها دون بعض فنحو مثل الماء المتنجس المنقلب مضافا قد يقال بانتفاء حكم
الوضوء منه لتعلقه على عنوان الماء المطلق الذاهب قطعا دون حكم النجس لتعلقه على عنوان الرطب الملاقي الباقي مع الاضافة ثم على
تسليم كون موضوع النجس هو الرطب الملاقي فينبغي دعواه في انقلاب الماء مضافا دون ما اذا انقلب بخارا او الخشب دخانا او الطين
المتنجس ملحا ونحو ذلك مما كان الانقلاب وتغير الموضوع فيه ظاهرا تام الظهور ولعل ما يحاول ذلك في الجواهر حيث فرق بين الماء المتنجس
يستحيل مضافا فلا يطهر والمتنجس الذي يستحيل حيوانا فيطهر استنادا الى ان الاستصحاب من المنكرات في الثاني دون الاول لعدم ظهوره لكنه
في مثل الثاني قال المحقق اما القول بدوران طهارة المتنجسات بالاستحالة على استحالتها لموضوعات فينكر جريان الاستصحاب فيها بحيث يقطع
بعدم شمول ادلته لمثلها او يظن بل او يشك كصيرورته حيوانا ونحوه فيكون المدار عرض ذلك كله على ادلة الاستصحاب والتزام الطهارة ثم
في كل ما يخفى الاستحالة لكن لا بامتزاج شيء له نجس المستحال ثانيا بل يتهى محصلا وغير خفي عليك صعوبة الامتياز بالعرض على دليل الا
وابداء الفرق به وان التزمه في شرح المفاتيح ايضا وكانه اخذه منه لكن لا ارى ثمرة بينه فلا منه وحده من جعل الضابط هو الجزم باستحالة
موضوع النجاسة دون مجرد اختلاف الاسم وبعض الاوصاف ثم انه لا يتفاوت المستحيل بين كونه نارا كما في احالتها الخشب رمادا او ملحا كما
اذا احالته المملحة ملحا او غير ذلك وكذا لا يتفاوت المستحال اليه بين صيرورته رمادا او ملحا او غيرهما من المسميات الطاهرة لاتحاد الدليل
نعم يعتبر عدم وجود جسم غير ما يستحال باق فيه على جنسيته الاولى بعد انقلاب المستحال وفيه كلام يأتي في الخمر المنقلب خلا ولما كان هنا
موارد انعقد الاجماع على الطهر بالاستحالة فيها كما اشرنا اليه من النطفة المستحالة حيوانا طاهرا وغيرها مما عددناه لك سابقا وفي
بعضها النبوة ثمة على الطهارة بحثا او منجسا كانقلابه دودا او جزء زرع ونحو ذلك وقد يكون تسالم الطهر بالاستحالة في تلك الموارد
من الدليل على عدم الفرق بين استحالة الاعيان النجسة والمتنجسة مطلقا لغاية صعوبة ابداء الفرق الموجب لوقوع التسالم على الطهر في
تلك الموارد وهناك موارد ايضا وقع الاختلاف بين الاصحاب في حصول الطهارة بالانقلاب والاستحالة فيها فيقتضي التنبيه على تلك الموارد
وانهاء الكلام في كل مورد منها على الوجه المهذب النافع فنقول ان من تلك الموارد المختلف فيها انقلاب الخمر خلا ونصيرا لكلام فيه ان الحكم
بطهارة الخمر بانقلابه خلا مع قطع النظر عن النصوص الواردة فيه وان كان يمكن الشك فيه للتشكيك في تحقق تغير الماهية وانقلاب الطبيعة
الذاتية بوجه معتبر لكن بملاحظة النص وتسالم الفتوى فهو محل المورد الاتفاق منها فمن النص الحاكم بالطهارة موثق زرارة سئلته عن الخمر
العتيقة تجعل خلا قال لا باس وموثق عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه
خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس وصحيح ابن المهتدي كتبت الى الرضا ع جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير
خلا قال لا باس به وعموم نفي الباس فيها يعم حل الشرب وطهارة الاستعمال وان ادعي ظهوره في الاول خاصة فيستفاد الطهارة بالملازمة
لان النجس لا يحل شربه ومن الفتوى ما في المنتهى من ان طهارة الخمر اذا انقلب خلا قول علماء الاسلام وفيه يظهر كونه اجماع الفريقين وبعد
ذلك كله هو في النظر الصحيح من جزئيات كلية الطهر باستحالة الثابتة بالادلة السابقة وكان اختصاص الخمر والخل بالذكر في النص مما
وقع لغلبة الانقلاب بينهما لتقارب مزاجهما وفي الفتوى وقع لاقتفاء اثر الاخبار كما هو داب قدماء الاصحاب والمتاخرون يقتفون
في عناوين المسائل اثر من تقدمهم ولا فكان ثبوت الطهر بالاستحالة مغنيا عن اقامة الدليل الخصوص فلا ينبغي التامل في اصل الحكم
بالطهارة فيه انما التردد في انه هل الطهر ثابت له بمطلق الانقلاب وان كان بعلاج او يختص المنقلب بنفسه والمتيقن الذي لا اشكال
فيه من احد ولا خلاف هو الثاني ومن الاول ايضا ما كان العلاج بغير القاء بعض الاجسام كابقائه في حر او برد او مكان مخصوص ونحو ذلك
فان الحكم بالطهر فيه اجماع مصرح به في عدة كتب وفي بعض الاخبار كالمروي في العيون عن علي ع كلوا الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه
انتم فيه اي بعض الخمر يصير خلا فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه محمول على الكراهة او منزل على ارادة الاعم من نحو الوضع في حر او برد وشبهه

في الاختلاف بين الاصحاب في حصول الطهارة بالانقلاب

ما جاء من نفسه واما العلاج بالقاء بعض اجسام فيه فان كان مما لا يبقى بعد انقلاب الخمر بل يستهلك فيه قبل التخلل او معه فالحكم بالطهر
معه ايضا مورد اتفاق كما صرح به في شرح المفاتيح الا ما حكاه فيه وفي اللوامع عن الشهيد ره من التوقف في العلاج بالاجسام مطلقا
وهو كانه ناش من تعارض الاخبار المنقدمة من الناهية عما يستحال بالعلاج مع تنزيلها على ما كان العلاج بالقاء شيء فيه وفقد الة يجمع مع
اعتضاد الناهية بتنجس ما يلقى فيه باول ملاقاته للخمر وعدم تطهره بالاستحالة لانها مطهرة للخمر وبعد استحالة الخمر تنجس ثانيا بملاقاة
الجسم الملقى فيه ودفعه بترجيح الاخبار الدالة على الطهارة بالاكثرية عددا والاصحية سندا والاعتضاد بالشهرة ودعوى عدم تطهر ما
يعالج به من الجسم الملقى فيه ممنوعة بل يحكم بطهارته تبعا كما ستسمعه واما المعالج بالقاء جسم فيه يبقى بعد التخلل ونحوه لا يستحال ولا يستهلك
فقد تامل في الكشف في الحكم بالطهر معه بل في اللوامع نسبة عدم الطهارة معه الى القيل وفي الكفاية ربما قيل بعدم الطهارة فيه ولكن
المشهور الحكم بالطهارة بل عن ظاهر السرائر الاجماع عليه وهو صريح جدي العلامة في الدرة ويعضده ما في الكشف من كونه ظاهر الاصحاب
وهو مع عموم النصوص المستفاد من نفي الباس اذا صار خلا من غير استفصال خصوصا ما في الموثق فيصب عليه الخمر وشيء يغيره مضافا الى
الاناطة بالتحول عن اسم الخمر في الموثق الاخر المتقدم وبافساده في الصحيح مكنى به عن ظلب ماهيته لعدم ترتب الحل عليه بمجرد افساده باذهاب
السكر حجة الحكم بالطهارة في هذه الصورة وما يوهم اعتبار ذهاب العين المعالج به وعدم بقائها هو ما سمعته من تنجسها بملاقاة الخمر
وعدم تطهرها بالاستحالة وتنجس الخمر بعد الاستحالة بملاقاتها ثانيا ويندفع بمنع بقائها على النجاسة بل يحكم بطهارتها مع طهارة الخمر
بالتبعية كذا قالوا وادعوا الاتفاق على حصول الطهر بالتبعية ولعله كذلك في الجملة لكن ينبغي التامل فيه اذ لا يساعده دليل مع قطع النظر
عن استفادته من النص حسبما سمعته حيث كان الحكم بطهارة المتبوع مبنيا على مطهرية كلية الاستحالة لعدم اقتضائها ازيد من ارتفاع
النجاسة بارتفاع موضوعها واما الطهارة فهي حكم الجسم المتجدد مستند الى دليله ولذا كان في عد الاستحالة من المطهرات مسامحة لظهور
مطهر الشيء فيما يرفع نجاسته مع بقاء موضوعها كما اشرنا اليه ثم ليس من مقتضيات ترتب حكم الجسم المتجدد طهارة ما كان مصاحبا له لا
عقلا ولا شرعا ولا عرفا وان كان هو السبب في انفعاله نعم بملاحظة نصوص الخمر المخلل والعصير المغلي على الثلثان تم عمومها المصاحبها
جسم اخر وغير المصاحب لو بدعوى ترك الاستفصال كما يقتضي عمومها الدلالة بنحو الايماء على ارادة طهارتها مع ما صاحبها مما
او جامدا مستهلكا فيها او غير مستهلك اذ لولاها لم يتم الحكم بطهارتها لاستلزام بقاء المصاحب على النجاسة تنجسها به ثانيا نظير ما مر
في التطهير بالماء من تطهير ما يلاقيه ماء الغسالة على القول بنجاسته مما هو متصل بالمحل المتنجس اتصالا عاديا او لو حال الغسل كاليد الة
الة التغسيل ومن ذلك الجزء الطاهر من المغسول اذا اصابت ماء الغسالة ثم انفصل عنه وكذا الجزء المغسول اذا عاد اليه ماء الغسالة
بتل انفصاله من المغسول فنحو جميعها يكفي في التطهير مجرد انفصال ماء الغسالة عنه بعد اصابته اما الى الخارج او الى جزء اخر والا لم يتم الحكم
بطهارة المغسول للحرج وان كان في بعضها يمكن جريه على قاعدة الغسل فيه ايضا واما ان لم يتم عمومها فيدل بدلالة الايماء على ارادة
طهارة ما لا ينفك عنها كالاناء ومثله المصاحب لها حال حصول الطهر لها كما يعالج به في الخمر المخلل والذي تغلب لعصير ومع قطع النظر
عن هذين الوجهين تدل نصوصها على طهارة كل مايع مخلوط بها على وجه الاستهلاك فيها للتصريح فيها بشرب الخمر المنقلب ونفي الباس
عنه بوجه مطلق وهو مع ما استهلك فيه من مصاديقه العرفية فتدل بالايماء ان لم يكن بالصراحة على طهارة الخليط والا لم يصح اطلاق
شرب المنقلب من الخمر ولا نفي الباس عنه كذلك وكذا العصير المغلي على الثلث معتضدا بالاجماع على طهارة المايع المختلط كذلك بالعصير
المنقلب خلا ولا فرق بينه وبين المختلط بالخمر المنقلب قطعا واذا ثبت الطهارة في المائع تم في الجامد بدعوى عدم القول بالفرق
كما يظهر لمن تتبع مضافا الى الاجماع البسيط على طهر الجامد كما يقتضيه دعوى الاجماع مستفيضا منها صريح الدرة على طهارة الخمر
المنقلب بوضع اجسام فيه بعد الانقلاب والى التعبير في حله بما يعم المايع والجامد كما في الصحيح وشيء يغيره والموثق يصنع فيها الشيء
حتى تحمض وفي الصحيح الاخر التعبير بالاسام كما سمعت التعبير في الباقي ايضا بما يقتضي العموم كقوله يجعل خلا ونحوه لا لعدم معقولية
الفرق بين المائع والجامد كما ادعاه في اللوامع ويتبعه في الجواهر لامكان دعوى الفرق بالصدق العرفي على المجموع مع استهلاك
المايع انه خمر منقلب وعصير مغلي كما اشير اليه فيشمله طهرهما بخلاف الجامد واما دعوى اختصاص ما في النص والفتوى بالجسم الموضوع
فيها للعلاج الانقلاب فتستمع ونهايه دفعها هذا وانما يحكم بالطهارة تبعا للخمر المنقلب والعصير المغلي المنصوصين ويمكن التعدي من
المنصوص الى ما يحكم بطهارته متبوعه لعموم الاستحالة لما عرفت من صحة الاستدلال على مطهرية كلية الاستحالة باخبار الخمر المعلل

بتحول الاسم ونحو مما اخالته النار والمعلل فيه بان الماء والنار قد طهراه بتنزيلها على ارادة عموم الاستحالة وارجاعها الى العموم بالتقريب المتقدم في مطهرية الاستحالة واذا تبين كون المذكور فيهما مثالا لكل ما ينقلب ويستحال فطهر كل جسم موضوع في الخمر حال انقلابه المستفاد من تلك النصوص بالتقريب المذكور ايضا يجري في موارد الاستحالة فاخبار طهارة الخمر المنقلب خلا والجص الموقد عليه بالعذرة كاشفة عن ان الاستحالة والانقلاب مطهران للمنقلب والمستحال مع ما يوجد ويحل فيه حال الانقلاب ودعوى اختصاص الاخبار بما يوضع في الخمر علاجا للانقلاب فليقتصر في الحكم بالطهر بالتبعية عليه مدفوعة بالقطع بعدم تاثير قصد العلاج وعدمه في التنجس عدمه لكون التنجس امرا قهريا بملاقاة النجس على حد الاسباب العادية ولا يبعد كون الوجدان تنجس المتصل بالمستحال المنقلب انما هو من اثر نجاسته فكانما هي نجاسة واحدة اذا انتفت انتفت عن الجميع ولذا اعتبر فيما يطهر بالتبعية كونه ملاقيا ومتصلا بالمتبوع حال الحكم بطهارته ليشمله اثر ارتفاع النجاسة وان تكون نجاسته من نجاسة المتبوع لتنتفي بانتفائها لا بنجاسة خارجية وفي عبارة كشف اللثام ايضا ما يعطي ذلك والضابط فيما يطهر بالتبعية كل جسم متصل بما ينقلب الى موضوع طاهر من الاعيان النجسة والمتنجسة وليعلم انه ينتقل من الوجه المذكور الى ابقاء الاقتصار على تبعية الموضوع فيما يطهر بالانقلاب والاستحالة والانتقاض ونحوها مما مرجعه الى تبدل الموضوع الذي طهر الاعيان النجسة اذ هي التي يمكن فيها دعوى كون نجاسة الجسم الموضوع فيها تابعة لنجاسة العين ومن اثارها اذا انتفت من العين ارتفعت عما وضع فيها دون ما يطهر بالنحو بالارض فان نجاسة التابع والمتبوع فيه على حد سواء هو الاندراج تحت كل منهما عموم تنجس كل رطب ملاق للنجس فيعتبر في طهره ما يعتبر في طهر متبوعه من ملاقاة الماء بالشروط المقررة او الارض بالكيفية الخاصة والطهارة بالتبعية في مثله مقصورة على ما كان ملاقاته من ضروريات الغسل كاليد العاصرة والة الدق فيما لا يعصر ونحوهما مما يتم فيه الدلالة الايمائية من امر غسله المستعقب للطهر على الحكم بطهارته لعدم مساعدة دليل فيه على التبعية غيرها وهي على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار منها على مورد الاخبار المنتزع منها الحكم وهو الجسم الموضوع في اعيان النجاسات حال تطهرها بانقلاب ونحوه بمعونة دعوى استفادة تعميم المناط بذلك من الاخبار دون الاعم منه الشامل للموضوع المتطهر بالغسل ايضا لعدم القطع به مع احتمال الفرق بين الموضوع في النجس والمتنجس بما اشير اليه وبالجملة تطهر الشيء ان كان بغسل الماء او مسح بالارض فضابط ما يطهر فيه بالتبع هو ما لا ينفك دائما او غالبا من ملاقاة المغسول او الممسوح ومن هذا القسم اليد العاصرة والالة المباشرة لاذهاب الثلثين في العصير واليد الغاسلة للميت ومثله والدلو النازح ماء البئر الى غيرها ولا يتسرى الى مطلق ما يصادف الاتصال بالمغسول وان لم يكن من جهة ملاقاة الماء الوارد للغسل وان كان تطهره بالانقلاب والاستحالة والانتقاض ونحو ذلك فضابط ما يطهر فيه بالتبع هو مصادفة اتصاله بالمتطهر حال الحكم بطهارته وعلى كل حال هذا حكم الخمر الملقى فيه خل قليل اما لو انعكس الامر فصب خمر قليل في خل كثير واستهلك الخمر في الخل فالمشهور اما مطلقا كما في اللوامع او مشهور المتاخرين كما في الكفاية عدم الطهارة بل في السرائر بعد نسبة الطهر فيه الى الشيخ قال مضمون ما ذكره الشيخ رواية والذي يقتضيه اصول مذهبنا تركها لعل هذه الرواية الشاذة لا لها مخالفة لاصول الادلة مضادة للاجماع لكن مع ذلك صرح بعضهم بالطهارة في الصورتين واختاره في اللوامع قائلا وفاقا للشيخ والاسكافي والعاملي وبعض الطبقة الثالثة ثم قال لنا اطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وعموم تصور الخل لكثير من تلك الاعيان المعالج بها في اعدادها للانقلاب يعضده قول الرضا وان صب في الخل خمر لم يحل اكله حتى يذهب عليه ايام ويصير خلا ثم كل بعد ذلك بل في الكشف ان الظاهر اتفاقهم على طهارة الخمر مع فرض انقلابه وكون بحثهم في معلومية ذلك بانقلاب ما بقي من الخمر وعدمها وهو يعطي الاتفاق على تساوي الصورتين في الطهارة مع احراز الانقلاب على كل حال فقد تبين وجه المساواة ما سمعته عن اللوامع واما مستند القول المشهور فهو عدم شمول اخبار الخمر المنقلب خلا الى مثله واختلف تقريرهم في منشاء عدم الشمول ومحصل اكثرها انه تنجس المعالج به من الخل او غيره باول ملاقاته للخمر والمفروض عدم انقلابه ولا مطهر له في الفرض فيعود الخمر المنقلب متنجسا بملاقاته ووجه عدم مطهر له ان مطهره في صورة العكس كانت التبعية وهي هنا متعذرة لاستبعاد تبعية الاكثر القاهر لها لك الاقل كالمستهلك خصوصا اذا كان الخمر قطرات في حب خل قال في السرائر بعد الحكم بعدم الطهارة هنا لانه بعد وقوع الخمر في الخل صار بالاجماع الخل نجسا ولا دلالة على طهارته بعد ذلك ولا اجماع لانه ليس له حال ينقلب اليها ونحوه في المفاتيح قال فيه ايضا النجس الخل بالملاقاة ولا كما لانه ليس له حال ينقلب اليها ليطهرها كالخمر ومراده بعدم حال الخل ينقلب اليها ان الخل القليل الممتزج في الخمر الكثير فيستهلك في الخمر فاذا انقلب الخمر الى الخل انقلب معها الخل المستهلك في ضمنها ومنه حالة طارية للخل ينقلب اليها فيما كان مستهلكا في الخمر دون ما كان

التابع … بطهارة المتبوع

كثيرا والخمر مستهلكة فيه ولا ينقلب مستقلا ايضا خلا بالضرورة لان الشيء لا يستحيل الى نفسه وهنا وجه اخر للحكم بعدم الطهارة في هذه الصورة وهو ان اخبار الانقلاب ظاهرة فيما يبقى موجودا حتى ينقلب حكمه من النجاسة الى الطهارة دون مثل هذا المعدوم في الخمر العرف والعادة فيعتبر في اخر المطهر هو الاستحالة وانقلاب الماهية كما هو مقتضى النص والفتوى دون مجرد الاستهلاك الذي هو عبارة عن تفرق اجزاء المستهلك في ضمن ما استهلك فيه واقعا لكن غير معتنى بوجودها في نظر العرف ومع فرض هذا الاستهلاك الذي هو حقيقته بجميع عبارات المانعين من الحكم بالطهارة هنا لا سبيل الى معرفة الانقلاب ضرورة ان معرفته بمشاهدة الوصف والاثار بل في الجواهر لا يمكن حصول اليقين مع الاستهلاك بصيرورته خلا بالطبيعة اذ لعل الاستهلاك والحموضة من الخل يمنع من ذلك انتهى فلا سبيل الى الحكم بطهارة الخمر المستهلكة ومعه يحكم بنجاسة الخل المتنجس باول ملاقاة الخمر ولم يطهره مطهر بخلاف ما اذا عكس الامر والقي خل يسير في خمر كثير وانقلبت خلا فان انقلابها واستحالتها تتضح ويحكم بطهرها بالانقلاب وطهر الخل تبعا لكن قضية هذا التقرير انه لو فرض العلم بانقلاب الخمر المستهلك يحكم بطهارتها وفي بعض عبارات المانعين التصريح بالمنع وان احرز انقلاب الخمر ففي الكفاية لو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكه فالمشهور بين المتاخرين انه لا يحل ولم يطهر ولو انقلب الخمر خلا قال نظرا الى ان الخمر يطهر ويحل بالانقلاب لا ما ينجس بالخمر انتهى ومراده مما نظر اليه المانع هو بقاء الخل المتنجس بملاقاة الخمر اولا على نجاسته فيتنجس الخمر المنقلب بملاقاته ثانيا كما يعرب عنه عبارة المفاتيح المتقدمة فان قوله فيها كالخمر يعني ان الخمر لها حال ينقلب اليها فيطهرها لكن تتنجس ثانيا بملاقاة الخل الباقي على نجاسته بل قضيته عدم تحقق الخلاف من الشيخ في اصل الحكم لاعترافه باعتبار احراز انقلاب الخمر المستهلك وانما هو مخالف في الطريق لكاشف عنه لجعله انقلاب الخمر لما منها دليلا على انقلاب الخمر الممزوجة المستهلكة في الخل وربما احتمل في كلام المشهور ان غرضهم الرد على ابي حنيفة حيث يحلل الخمر بمجرد استهلاكها في الخل كما يشعر به التعرض لقوله في مقابل ما حكوا به وربما استدل للمشهور بخبر ابي بصير احدهما عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وعلى كل حال لا ينبغي الشك في عدم الطهر للخمر بمزجها في الخل على وجه تستهلك فيه وذلك غالبا فيما كان الخمر يسيرا والخل كثيرا والا لزم الحكم بطهارة كل نجس مزج بشيء من المضافات على وجه الاستهلاك فيها وذهاب اسمه وهو باطل بالضرورة ولا يقول له احد بل السيرة قائمة مستمرة على الحكم بتنجس حب من خل اذا وقع فيه قطرات من خمر وهكذا في سائر المايعات التي تقع فيها قطرات دم تستهلك فيها من غير انتظار امد في الحكم بنجاستها بما ينقلب فيه الحكم وكشف الحال ان الصورة السابقة المتفق على الطهر والحل فيها من مزج الخل اليسير في الخمر الكثير وينقلب الخمر خلا مع ان مجرد ملاقاة الخل للخمر كان قاضيا بتنجسه لانه لم يكن خاليا من وجهين كل منهما قاض بطهر الخل فانه اما ان ينقلب الخل الممزوج خمرا قبل انقلاب الخمر او معه ام يبقى على خليته مع انقلاب الخمر خلا ففي الاول الحكم هو طهارة مجموع الخمر المنقلب من الخل الممتزج والاصلي لصيرورتهما معا خمرا وانقلب خلا وفي الثاني طهارة الخمر الاصلي بالانقلاب والخل الباقي بالتبعية التي حكينا الاتفاق عليها واما في صورة العكس المبحوث عنها فالخمر الممتزج بمجرد ملاقاتها الاولية قاض بتنجس الخل ولا يخلو ايضا بعد ذلك من وجهين اما ينقلب الخمر الممزوجة خلا ام تبقى على خمريتها مع استهلاكها في ضمن الخل بناء على ما عرفت من ان الاستحالة غير الاستهلاك لكن كل منهما غير قاض بطهارة الخل اما اذا بقيت الخمر فواضح واذا انقلبت خلا فلان الخل المنقلب من تلك الخمر انما طهر بالانقلاب والخل المتنجس الغير المنقلب لم يحصل له مطهر وهما مايعان ممتزجان فيحكم بنجاسة الجميع ودعوى تطهر الخل الباقي هنا ايضا بتبعية الخل المنقلب من الخمر فيطهران معا ممنوعة لعدم تمامية دليل التبعية هنا للوجه المتقدم ومن هنا لم يحكم المشهور في هذه الصورة بالطهارة ومما ذكرنا تبين ضارف اطلاق الاخبار الذي استند اليه في اللوامع للحكم بالطهارة في الصورة الثانية التي محل البحث واما دعواه تبعا للشيخ والاسكافي انقلاب الخمر المستهلكة بانقلاب الخمر الباقي مما اخذ منه للمزج فبانقلابه ينكشف انقلاب الممزوج المستهلك فاوضح بطلانا من اصل الحكم بالطهارة مع فرض الانقلاب ضرورة عدم حصول العلم من ذلك واتحاد المزاج بينهما ممنوع فلعل الاستهلاك مانع من انقلاب الممزج فدعوى كون استعداد الملقى في الخل اتم واولى بتوجه المنع ثم يحصل منه ظن مما غالبا ولا دليل على حجيته في المقام خصوصا مع مخالفة الاستصحاب واما الخبران المستدل بهما للمشهور فعمدتهما الاول الذي نقلناه لان ثانيهما هكذا الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها والمعروف من نسخه يقلبها بالقاف ويراد به كراهة العلاج كما صرح بها جماعة وكرهوا معالجة الخمر وغير المكروه ح ما انقلب بنفسه كما حمل عليه قول علي ع المتقدم مع ما يتلوه والاول منهما غير خال من الاجمال لقيام الاحتمال فيما صنع بها المذكور اولا وثانيا بما لا يتم معه الاستدلال لكن عرفت عدم الحاجة اليهما بما تقدم واذا وقعت

نجاسته في الخمر قبل ان يتخلل ولم يبق عينها فخلل بنى على تنجس النجس وعدمه فعلى الثاني يحكم بالطهارة بالتخلل وعلى الاول يراعى حكم المنجس الذي في الخمر النجس وح يبنى على طهر المتنجس بالاستحالة فيطهر والا فلا وان بقي عينها فان تخلل مع الخمر وقبلها طهر الجميع ولعله المراد بقوله في كشف الغطاء ان استحال الى الخل اولا ثم رجع هو والخل الى ما استحال منه طهر وان تخللت الخمر دونها بقيت هي على نجاستها لان الطهر بالتبعية مخصوص بما تخلل ولعله المراد من قوله في الكشف بعد ذلك وان انحال ولم يستحل بقي على نجاسته انتهى وح يعود الخمر متنجسه بملاقاتها فيحكم بنجاسة الجميع لكن في الجواهر بعد ان حكم بعدم الطهر بانقلاب الخمر المتنجس بما لم يبق عينها بناء على تضاعف النجاسة اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن قال لان الانقلاب يطهر من النجاسة الخمرية فلو احيل الخمر بمتنجس لم يطهر حكى عن كشف الغطاء ما حكيناه وقال بعد حكايته انه لا يخلو من وجه مشعرا بتمريض ما عن الكشف وتمريضه مبنى على ما حكم هو به من تعميم عدم طهارة الخمر الملاقي للنجاسة من غير بقاء عينها بها اذا خلل ولم يراع فيها حكم المنجس ولعل مراعاته اجود فما عن الكشف هو المتجه اذا اريد به ما ذكرناه لانه لا يخلو من وجه ولما اذا وقع جسم طاهر في الخمر قبل ان يتخلل فقد عرفت من عموم الحكم بطهارة المتخلل ولو بالعلاج جسم فيها يبقى عينه بعد التخلل فضلا عما يستهلك الحكم هنا معه بالطهارة من غير فرق بين كونه خلا او غيره مايعا او جامدا للقاعدة كلية الاستحالة ولاطلاق نصوص انقلاب الخمر وخصوص الصحيح المصرح بخل وغيره بل انقلب الخمر خلا او غير خل لعموم الاستحالة وخصوص العلة المنصوصة في الخمر بتبدل الاسم واذا فرض انقلاب بعض الخمر الذي في محل واحد متواصل دون بعض حكم بنجاسة الجميع لتنجس المنقلب بملاقاة غير المنقلب مطلقا تساوت سطوحها او اختلفت تسامتا او علوا او سفلا لان هذا الاختلاف ان كان له اثر ففي الماء دون سائر المايعات والمضافات لكن في الجواهر ان في الفرق بين الاعلى والاسفل وبين المسامت وجهين ولعله من كشف الغطاء حيث حكم بنجاسة الجميع اولا ثم احتمل الفرق بين الاعلى والا[سفل] وبين المسامت فحكم بطهارة الاخير منعا للسراية ولعل مراده الفرق بين عدم انقلاب الاعلا او الاسفل ايضا فحكم بالطهر في الاخير منهما منعا للسراية من الاسفل الى الاعلا لكن مع المفروغية عن ثبوت السراية في المايعات كلية غير الماء لم يبق وجه لخصوصية منهما في المقام فلا ينبغي ذكره وجها هنا ولا يخفى ان العصير كالخمر في الحكم بطهارته بانقلابه من غير خلاف كما صرح به في اللوامع واجماعا بقسميه كما في الجواهر ولا ولوية من الخمر بهذا الحكم ومن المواضع الواقع فيها كلام انقلاب غير الخمر من سائر المسكرات غير العصير وفيه موضعان الاول غير العصير منها قال كاشف اللثام في مناهجه ان ظاهر الاكثر عدم طهرها بالانقلاب خلا وفي الموجز التصريح به وفي كشف الالتباس وشرحه اشكال من زوال علة التنجيس التي هي الاسكار ومن عدم النص عليه بالخصوصية والمعتمد عدم الطهر وفي المناهج عن نهاية الاحكام انه لو خرج النبيذ عن الاسكار لم يطهر بذلك للاستصحاب قال في المناهج بعد نقله عنها ان ظاهره شمول ذلك للتخلل ثم حكى عن البيان الحكم بطهارة النبيذ وعن الشيخ ايضا طهارة الفقاع لدخوله في الخمر لتسميته خمرا في بعض النصوص ويلزم منه مساواة سائر المسكرات له لتسميتها ايضا خمرا بل دخولها فيها اليقين انه كما ظهر كما عرف فيما سلف ثم قال الاقوى طهر الجميع لما دل على كون الاستحالة مطلقا مطهرا للاعيان النجسة الا ان يقال بانتفاء الاستحالة المعتبرة هنا وانما هو تغير الاسم مع بعض من العوارض كاستحالة البر دقيقا او خبزا ولعله غير مسموع انتهى كلامه جيد مضافا الى صحة الاستناد الى المساواة بعموم اذا تحول الاسم فلا باس وتنقيح المناط للقطع بعدم الخصوصية لماء العنب في صيرورته خلا بل المدار كليه انقلاب المسكر موضوعا مباحا طاهرا وانما خص الخمر والخل بالذكر في الاخبار لكونهما الغالب مما ينقلب منه واليه من المسكرات كما يرى في الخارج ان الخمر بادنى عارض يفسد وفسادها بانقلابها خلا ولعمري ان اغلب تنقيحات المناط ليس باوضح من ذلك فالتلجلج والتردد في تعميم هنا لغير الخمر في غير محله ونسبة ما مر عن المناهج الى ظاهر الاكثر ناشئة من اقتصارهم في عد المطهرات على ذكر انقلاب الخمر خلا ولعلها في غير محلها لان الاقتصار في عبارة الاخيار لكون الاخبار وما كان من قبيل ذلك ناش مما اشير اليه غير مرة من ان داب القدماء كان التعبير بما في متون الاخبار وربما وضعوا مصنفهم على هذا الطريق كنهاية الشيخ ومقنع ابن بابويه ومتاخروا اصحابنا يقتفون اثر متقدميهم في عناوين المسائل كما هو غير خفي على الممارس واما حكايته ما حكي فيها لا تخلل فكما تقدم في الخمر ومنها تخلل العصير بعد غليانه المحرم له المعروف فيه الحكم بالطهارة اذا انقلب خلا وفي المناهج نسبته الى الاجماع بقسميه كظاهر اللوامع وفيه حكى عن الشيخ علي في شرح الالفية الحكم بعدم طهارته بذلك معللا بخروجه عن المنصوص ثلث وغير ماخوذ في حقيقته الاسكار ليشمله عنوان المسكر قال في المناهج ووافق الاكثر في الجعفرية لشمول الاستحالة ثم قال وهو الاقوى انتهى ولا ريب في كونه للاجماع المستفيض الذي لا يوهنه مخالفة الاردبيلي لعموم الاستحالة وعموم التعليل في خبر الخمر بل فحواه مضافا الى اطلاق الخمر عليه في الاخبار وظاهره المماثلة في الاحكام التي منها الطهارة

الاكثر وفي الجواهر نسبته الى الصح

بالتخلل وح فيشمله المناط المنقح بالخمرية مطلقا وبعد ذلك السيرة قائمة على طهارته لتداول اتخاذ الخل من العنب لازمه في العادة نشيشه بوجه يدخل في العصير المغلي بل ربما يقال لا يصير العصير خلا الا بعد ان يصير خمرا وحكاية تبعية ما حل فيه من الاجسام حال تخلله في طهارته كما تقدم في الخمر ومنها الفقاع وظاهر ما تقدم عن شرح الالفية شمول منعه الطهر فيه وصرح جماعة بالطهر اذا انقلب وهو الاقوى لعموم الاستحالة واطلاق الخمر عليه في النصوص فيجري عليه حكمها ومنها ما صيرته النار من الخشب فحما ففي المناهج فيما احالته النار رمادا او دخانا قال والاولى ان يضم اليه البخار بل والفحم وفي كشف الغطاء وفي جعل الحطب فحما اشكال والاقوى فيه عدم الاستحالة وفي اللوامع الاظهر الحاق الفحم بالرماد مطلقا وفاقا لاكثر المتاخرين وخلافا لمن توقف فيه كالعاملي او وافقنا في المستحيل عن عين النجاسة دون المتنجس كولده انتهى وتبين وجود الخلاف في التطهير بالفحمية وهو ناش من زعم الاستحالة وعدمها فمن حكم بالطهر زعم استحالته بالنار ولذا استدل في اللوامع على اللحوق بزوال الاسم والصورة واطلاق الخبر المتقدم في احراق العذرة وعظام الموتى على الجص ورد ايضا دليل المخالف من استصحاب النجاسة بتغير موضوعها صورة وحقيقة فلا يبقى حكم ولعل الاظهر البقاء على النجاسة لعدم ثبوت التغير بال[illegible] وانقلاب الماهية والحقيقة ومجرد تغير الصورة ولو مع الاسم غير كاف في نقض الاستصحاب كيف والنجاسة ثابتة لماهية الاعيان المسماة في العرف بالاسماء الخاصة فما لم يتغير بتقلب الحقيقة والماهية لا تذهب النجاسة وان تغير الاسم وكثيرا يكون للماهية حالات تسمى في بعضها باسم لا تسمى به في الاخر كالبر المسمى في حال اجتماع اجزائه حنطة وفي حال مسحوقيته بالطحن دقيقا وفي حال مزجه بالماء عجينا وفي حال الطبخ خبزا ومع ذلك اذا تنجست الحنطة فطحنت لم يحتمل احد طهرها فالفحم للخشب كالدقيق للحنطة وان لم يكن كالخبز لا ينقطع به استصحاب النجاسة فيها فكذا في الفحم وما اشتهر في لسان الفقهاء ان الاحكام تتبع الاسماء مع ان مقصودهم منه الرد على العامة المعدين للحكم في غير موضوعها بمجرد المشاركة في جامع بالقياس وان الحكم اللاحق بسبب الاسم تابع له لا مطلقا ولو اللاحق بسبب الاستصحاب كما صرح به جدي في استصحاب حكم العنب بعد تسميته زبيبا فهو في الحكم المعلق على الاسم لا المعلق على الماهية التي لها حالات تسمى في حالاتها باسم كالحنطة في حالاتها المذكورة فترى مثالها الحكم يدور مدار الماهية دون مجرد الاسم والفحم مع الخشبية كذلك لا ان تبقى اتفاقا الماهية في الفحم ومنه ينشأ القول بالطهارة فيه وهو وان كان غير بعيد لكن الاظهر خلافه ولا سيما في فحم المتنجس الذي هذا الجسم الملاقي موضوعه لا هذا المسمى وفحم النجس العين ايضا غير معلوم فيه انقلاب الحقيقة المعتبر في انتفاء الحكم وربما ظهر من بعض العبارات اختصاص موضوع الفحم المبحوث عنه بالمتنجس واستظهر به في بقاء نجاسته لما اشير اليه وليس بجيد لابتنائه على اختصاص الفحم بالخشب المحترق والظاهر عمومه لكل محترق دون مرتبة الرماد من كل عين ولذا استدل لطهره في اللوامع بخبر السراد المتقدم في احراق الجص بالعذرة وعظام الموتى واعتضده بتجويز المطاعم اذا صارت فحما وعلى تقدير كون الفحم في العرف او اللغة مخصوصا بالخشب المحترق فموضوع البحث هنا ليس خصوصه وانما عبر بلفظه لكونه غالبا لوجود ما يحترق بتلك المرتبة التي دون الرماد ومنها البخار وقد صرح في اللوامع بطهارة ما تصاعد منه من المايعات النجسة لفيه كما في التذكرة ان الناس مجمعون على عدم التوقي من ابخرتها مستدلين بذلك على الطهارة وكذلك في المناهج بل لم اجد فيه مخالفا وفيه في كشف الغطاء بعدم تصاعد الماء لقوة الحرارة فيما تصاعد من الماء وهو حسن ان امكن واتفق ويدل على الحكم بالطهر مع ما سمعت من السيرة التي اعظم من الاجماع على طهارته مع معلومية الاستحالة فيه لعدم صدق اسم الجسم المتصاعد منه سيما اذا كان غير المايعات على البخار عرفا قطعا وان انقلب ماء بعد ذلك كما نشاهد في البخارات المعلقة من فوقها جسم اذا وصل البخار اليه انقلب قطرات تسمى بالعرق وهو طريق متعارف في استخراج العرقات من الورد والخلاف وغيرهما فذلك العرق طاهر وان كان ما يتصاعد منه البخار من الاعيان النجسة او المتنجسة لفصل حالة الاستحالة المطهرة فيما بينه وبين الحالة التي كان المستحال منه عليها ومن هذا القسم القطرات الواقعة من سقوف الحمامات لكن عن المنتهى دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا خلافا لاحمد اما البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى وكانه المراد مما قيده كاشف الغطاء بدعوى ان المجتمع على الصقيل هو الاجزاء المائية المتصاعدة ويوافقه ما قيل من ان استحالة البخار عما يتصاعد منه ممنوع بل هو عين ما كان في الجسم المتصاعد منه من الماء والهواء وارتفاعهما عنه ممتزجين فليس فيه انقلاب حقيقة قلنا هذا هو تفريق حكمي لا نعتبره لقضاء الضرورة بعدم وجود ذلك الماء الذي مع الهواء في البخار فعلا في حال بخاريته بل هو حقيقة اخرى مغايرة متكونة من الجسم المتصاعد منه باسباب معينة وحكم

فى حصول الاستحالة ولعل الاقوى ما فى المنتهى للشك فى تحقق الاستحالة فيستصحب النجاسة ومنها انقلاب العذرة والميتة ونحوهما دودا
نص الشيخ الاجماع على طهارته وقد حكاه غيره ايضا لكن عن المحقق التردد فيهما من انها كانت من النجاسة فيبقى عليها ومن الاخبار الدالة على
طهارة ما لا نفس له مطلقا ولان المعلوم تولده مما فى النجاسة لا من النجاسة وجزم الفاضل بالطهارة للوجه الثانى والخروج عن المسمى ولا ريب
فى انه الاقوى فى التصديد قد يقال انه مستحال من الدم وكذلك القيح وعليه فالقيح لا اشكال كما لا خلاف فى طهارته لانه غير مخلوط فعلا
بالدم وكون اصله دما ان صح لا يقضى بالنجاسة مع الاستحالة وعدم صدقه عليه بل مع صحة سلبه عنه فعموم كل شئ شامل له وان صح
الاستحالة فعموم مطهرية الاستحالة قاض بطهره واما التصديد فحيث ان كلام اهل اللغة مختلف فى معناه ففى بعض كلماتهم اعتبار المخالطة
بالدم فيه وانه ماء رقيق ممازج بدم رقيق كما فى المصباح والصحاح وفى بعضها الاقتصار على انه ماء الجرح الرقيق كما فى القاموس والراغب
لا ينبغى الحكم بطهارته مطلقا كما اطلق الشيخ وابن ادريس ولا الحكم بنجاسته كذلك بل الاجود ان يقال ان كان خالصا من الدم كان طاهرا وان
كان مخلوطا بشئ من الدم ولو اليسير الرقيق كان نجسا وتردد فى المعتبر وموضع من المنتهى فى طهارته وكانه للتردد فى معناه وبالجملة
مقتضى اكثر كلمات اهل اللغة اعتبار ممازجة دم رقيق فى معنى الصديد وما خلا منها عن تقييد الممازجة ليس مراده التقييد بالخلوص
بل غايته عدم اعتبار الممازجة فيكون الصديد عنده متبين وعلى هذا اطلاق القول بطهارته بناء على عدم اعتبار الممازجة فى معناه
غير جيد بل التفصيل بما ذكرناه اجود فخلافنا مع الشيخ هنا موضوعى فى كون الخالى من الدم صديدا ام لا اذ الشيخ يعترف قطعا بان ما كان
ممزوجا بدم غير طاهر ونقل هذا المراد المص فى المعتبر من قوله وخلافنا مع الشيخ يؤول الى العبارة اى الموضوع دون الحكم لانه معترف بالنجاسة
فيما اختلط منه ونحن لا ندعى نجاسة ما خلص منه وان كان ظاهر عبارة التذكرة حيث قال القيح طاهر لانه ليس دما قال الشيخ وكذا الصديد
ثم قال بعده والحق الطهارة ان خلا انتهى هو كون القول المقابل الذى ينسب الى الشيخ هو الطهارة وان لم يخل من الدم ومثل ذلك عبارته
فى النهاية وعليه فالخلاف مع الشيخ حكمى لكنه مما لا ينبغى نسبته الى شيخ الطائفة بل غاية اطلاقه الطهارة فيه هو البناء على ترجيح تفسيره بالماء
الرقيق الخارج من الجرح كما مر عن بعض اللغويين وقضيته ان ما كان منه ممزوجا بدم رقيق نجس عنده ولو مع التزام كونه صديدا لتنجسه
بالملاقاة ولا ينافى طهارته من حيث الصديدية لاستثنائه من نجاسة الدم الا ان يحمل قوله فى التذكرة والحق الطهارة ان خلا على ارادة نفى
القول بنجاسته مع الخلو ويبعده عدم احتماله من احد ولعل الترجيح فى معناه لغة التفسير بالمخلوط حملا لتفسيره بغير القيد بالخلط على التفسير بالاعم
فانه كثير فى تفاسيرهم واما العكس فهو قاض بتغليط مفسره مع القيد ولا ينبغى ذلك فى نقل اللغة ما لم يتحقق ومن المطهرات غير الماء
ما نبه عليه بقوله ويطهر الارض بجميع انواعها من ارض التراب والحجر والرمل وغيرها مما يسمى فى العرف ارضا باطن الخف والنعل وما كان بمنزلتهما
مما يوقى به القدم كاليمنيات البغدادية والجورابات والكيوات ونحوها مما يحدث فى زماننا تستعمل فى القدم وكذا نفس بشرة باطن القدم
بمشيها عليها او مسحها بها من غير مشى مع زوال عين النجاسة هذا الحكم مما ورد باتفاق النص المستفيض الذى منه حسنة المعلى بن خنيس
الممدوح فى الاصح عند الصادق ع عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس ورائه شئ جاف قلت
بلى قال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا والتعليل وان كان فيه اجمال لكن لا يقدح فى ثبوت الحكم المعلل وفتوى الاصحاب بالنص وبعضهم
التى لا ينافيها عبارة الخلاف اذا اصاب اسفل الخف نجاسة فدلكه بالارض حتى زالت يجوز الصلوة فيه عندنا مع بقاء النجاسة وبه قال ابو
حنيفة وعامة اصحاب الحديث وقال الشافعى فى الجديد لا يجوز ذلك دليلنا انا بينا فيما تقدم ان ما لا يتم الصلوة فيه بانفراده يجوز الصلوة
فيه وعليه اجماع الفرقة انتهى وان كان فيها جواز الصلوة مع بقاء النجاسة الظاهر فى العفو دون الطهارة لان التعبير به واقع فى مقابل الشافعى
الذى يقول بعدم الطهارة ويفتى بعدم جواز الصلوة فقابله بانه على تقدير بقاء النجاسة فى الخف فهو مما لا يتم فيه الصلوة واما اجمال
الحديث فالاجود فى كشفه الحمل على ارادة ان بعض الارض يطهر ما يتنجس من القدم ببعضها الاخر بان كان عليه نجاسة فداسها بخفه او قدمه
فالمراد بالبعض الثانى ليس نفس الارض بل ما يتنجس بها اطلق عليه الارض لكونها السبب فى تنجسه وح ففيه عموم اطلاق يصلح للتمسك به
فى بعض الموارد المختلف فيها ويختص الحكم ح بالنجاسة المكتسبة من الارض دون ما اذا اصابت القدم نجاسة من الهواء وغيره الا ان يتمم
بالاجماع المركب ولعله انما خص المكتسبة من الارض بالذكر لانها الغالب من تنجسات الخف والقدم وقيل المراد به نفس الارض لا ما يتنجس به اى
الاجزاء الارضية التى تلصق بالقدم مع النجاسة خصوصا اذا كانت ترابية فيطهرها الارض الاخرى بازالتها بالمشى عليها نحو قولك الماء يطهر
البول اى يزيله فيحصل الطهر بزواله لكنه مبنى على عدم انعقاد الاجماع على الفرق بين نجاسة القدم المكتسبة من الارض وغيرها ولعله

بيان حكم الصديد والقيح

كذلك اى لم ينعقد بل عن البحار التصريح بشمول تطهير الارض لباطن القدم ما كانت النجاسة مكتسبة من غيرها بل البعض الثانى ليس المراد
به الارض بل مطلق المتنجس والمعنى الارض يطهر بعضها بعضا من المتنجسات على وجه التنكير ولا عموم فيه لان النكرة مرددة مبهم والمراد منه
القدم والخف او مع النعل ولكن لا يخفى منافاته لحكمة الحكيم فى البيان لكونه على حد قول القائل شيئا او يطهر شيئا ما لا ثمرة فيه وتبين مما
سمعت جودة المعنى الاول وفى هذا التعليل المنصوص به فى اخبار الباب فوائد كثيرة فى تعميم الحكم كما تسمع بعضها فى المسائل الاتية و
على كل حال لا ينبغى التامل فى اصل هذا الحكم بل فى امور منها ان الموجود فى اخبار هذا الباب هو باطن القدم والخف دون غيرهما من النعل
فضلا عن غيره مما يتقى به القدم فيجب الاقتصار فى الحكم المخالف للاصل والعموم على مورد النص كما بنى عليه بعضهم منهم الفاضل فى المنتهى
فاقتصر على الخف ولم يعد الحكم الى اسفل القدم وتوقف فيه وربما يعطيه ترك التمثيل به فى جملة من العبارات ولعل مقصودهم مما ذكر
فيها المثال اليه دون الخصوصية وعلى كل حال لعل الاقوى التسرية الى اقسام ما يلبس فى القدم وقاية عن الارض لعموم الوطى على العذرة
والمكان القذر فى غير واحد من النصوص مضافا الى عموم التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا خصوصا المذكور منه فى موثق زرارة ان
بيتنا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما وقع فيه ذكر الخف والقدم ليس بنحو التقييد به فيتعدى من الخف
الى ما هو بحكمه من كل ما يوقى به القدم من الارض لا من الفرش كالبساط الذى يمشى به المترفون فوق الفرش ويتعدى ايضا من القدم الى
ما هو بحكمه من ركبة الاقطع او منتهى الساق وكف يد من يحبو حبوا ونحو ذلك بل والى ما يوقى به هؤلاء الركبة واسفل الساق وكف
اليد بتمامه مع ملاحظة ان الواقع فيه ذكر الخف والقدم لم يقع بما يفيد التقييد لكن يعتبر فيما يتعدى اليه من القسمين ان يكون عادة
دون ما يتفق مرة ومرة وفى الحاق ما كان احيانا كالصيف والشتاء وجه والاقوى الاقتصار فى التسرية على ما يستعمل بمكان الخف مما
يوضع فى القدم وما ينزل منزلة القدم من نحو المقعد واسفل الساق ونحوهما دون كل ما يستعين به الماشى كاسفل العكاز خلافا
للمهذب فيه وعصى الاعمى واسفل العرابات والتخوت ونحوها وان اعتاد شخص استعمال شئ منها حال التنقل والانتقال كما فى اهل
الهند فضلا عن نعل الدابة وان ظهر من الجواهر الحاقه تبعا لبعض ويتبع حواشى القدم فى الحكم لوصول النجاسة اليها غالبا وما فى الادلة
من وطى العذرة او القذر وخصوصا قوله ساخت رجله فى صحيح زرارة منزل على المتعارف الشامل للجواب لا سيما لفظ الخف و
يؤيده عموم التعليل المومى اليه وهل يتبع الحواشى بناء عليه تبعيتها للباطن عن مسحه وجهان صرح
فى كشف الغطاء بالثانى واستجوده فى الجواهر ولم ار وجها له لفقد مقتضى الالحاق بغير التبعية ضرورة كون المقتضى هو شمول
الوطى والسوخ للجانب والظاهر من النصوص كون الممسوح هو السائخ وما وطئ به النجاسة واذا كان اسفل النعل او الخف طبقات
مثلا صفقة ونفذت النجاسة فى اعماقها فلا يتوقف رفعها منها على ملاقاتها للارض بل يتبع الاعماق ظاهرها الماس فيما اذا زال العين
والرطوبة من الاعماق قطعا واذا زال العين وبقيت الرطوبة فى الطبقات والاعماق ففى تطهيرها بالتبعية تردد والحكم بالطهارة
قوى كعدم الاطلاع غالبا على حال الاعماق فلا يتوقف عليه منها ويعتبر فى الماسح ان يكون ارضا بلا خلاف اجده الا ما يحكى عن ابن
الجنيد من كفاية المسح بكل جسم مزيل اذا كان طاهرا مع زوال العين والاثر واحتمله الفاضل فى النهاية لان الارض هى المنصوص عليها و
التعويل على اطلاق ما وقع فى بعض الاخبار من المسح كقوله فى موثق ابن بكير وطئت عذرة بخفى ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول
فى الصلوة فيه فقال لا باس وفى صحيحة زرارة ولكنه يمسح حتى يذهب اثرها مع دعوى عدم وقوع ذكر الارض فى غيرها بنحو التقييد ضعيف
لكثرة ما اقتصر فيه على الارض معتضدا بعد الاصل بفتوى المعظم فلا يقاومها ما اطلق فيه المسح خصوصا مع احتمال تنزله على الغالب
من المسح بالارض بمشى ونحوه مع ان التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا فى الروايات الثلث الذى هو عمدة الدليل فى المقام يحكم التقييد
وكذلك فى كلمات الاصحاب لجعلهم هذا الحكم من خواص الارض ويعطيه خبر الدعائم ايضا قال قالوا صلوات الله عليهم فى المتطهر اذا مشى
على ارض نجسة ثم على طاهرة طهرت وعلى هذا لو خرجت عن الارضية اما ذاتا كالتمسح بالخشب ونحوه او بالمعدنية كالياقوت والفيروزج
والعقيق ونحوها لا يطهر وقد صرح فى كشف الغطاء بخروج المعدن بقوله ما لم يكن له خاصية تخرجه عن الاسم كذهب وفضة او غيرهما
من الجواهر المنطبعة وكحل وكبريت وزرنيخ وفيروزج وعقيق ومرجان ولؤلؤ وغيرها من غيرها ومتى كان المدار على الارض لكونها المنصوص
فيجزى اقسامها من تراب وحجر ورمل كما صرح به فى الروضة والمناهج وكشف الغطاء قال فى الثانى منها بعد التعميم المذكور وهو الذى
يقتضيه اطلاق الاخبار الخاصة ولم ار من صرح بخلافه نعم فى بعض الكتب الاقتصار على ذكر التراب كما عن المقنعة وابن حمزة والفاضلين

في الشرايع والتحرير وفي بعضها الاقتصار على ذكر التراب الارض كما عن سلار وفي الدروس يطهر الارض والحجر والظاهر ارادتهم المثال
ما اقتصروا على ذكره دون الخصوصية ومن الغريب ما وقع لبعض المعاصرين مع اعترافه باعتبار كون المسح بالارض وما يتخذ منها قال فلو مسح
بغير ذلك من الاجسام لم يطهر وقال قبل ذلك لا يشترط كون محل المشي ارضا وما اصله الارض ويكفي المشي على الارض المقبرة والمفضضة
والمذهبة والمفروشة برصاص او نحاس او خشب ونحوه اما المفروشة بالفرش المعتادة والسقوف المعمولة من النبات والجذوع ففيها
وجوه احوطها عدم افادة التطهير واقواها الافادة مطلقا انتهى ضرورة اقتضاء ما اعترف به من اعتبار ارضية الماسح عدم طهارة
ما اذا مسح بغيرها وان كانت مفروشة على الارض لعدم اثر للارض مع حيلولة ما فرش عليها من رصاص او نحاس مثلا بالضرورة لان ما في
الاخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها هو المشي على الارض والتمسح بها ومعناه سيما التمسح بها مماستها منها هل يعتبر في الارض المطهرة كونها
يابسة فلو كانت مبلولة لم تطهر ام لا يعتبر وعلى الثاني هل يعتبر ان لا تكون ذات رطوبة مسرية فلو كانت رطبة كذلك لم تطهر وعلى تقدير
عدم قادحية الرطوبة المسرية فهل يعتبر عدم بلوغها مرتبة الوحل فلو كانت وحلا لم تطهر ام لا يعتبر ذلك ايضا فتطهر الارض مطلقا في جميع
هذه الاحوال اما اعتبار اليبوسة فلم اعتقده لاحد بل صرح في الروض بانه لا يقدح الرطوبة التي لا يحصل منها تعد على القولين لكن نسب اعتبارها
عنها في المهذب الى الاسكافي وكانه من قوله نوطي بعده خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة لكنه قال بعد ذلك ولو مسحها حتى تذهب
عين النجاسة واثرها بغير ماء اجزاء اذا كان ما مسحها به طاهرا وبه يثبت اعترافه بالطهر بكل ما يزيل من غير الارض ولو رطبا وح احتمال اعتباره
اليبوسة في خصوص ما اذا مسح على الارض مجازفة واضحة فالظاهر كون مراده باليابسة ما لم يكن فيه رطوبة مسرية واما اعتبار ذلك فقد صرح
به جماعة واختاره جدي العلامة في الدرة وصرح اخرون بعدم اعتباره واختاره في الرياض تبعا لجماعة وبعض هؤلاء صرح باعتبار عدم
بلوغها حد الوحلية اما الاعتبار الترابية كالفاضل ومع عدم اعتبار الترابية واخرون صرحوا بحصول الطهر بالمسح بالوحل ايضا واعتبر عدم بلوغ
الرطوبة حدا يخرجه عن اسم الارض واختاره في اللوامع تبعا لجماعة والاقوى اعتبار عدم الرطوبة المسرية لا لاجل ان وجود الرطوبة موجب
لانفعال الملاقي فتنجس الارض باول الملاقاة وبه يخرج عن اهلية افادة التطهير لان تنجس المطهر بملاقاة المطهر بالفتح حال التطهر عفو ولذا
شرع التطهير بماء القليل هذا مع ان المحذور لا يرتفع الا بيبوسة الماسح والممسوح معا ولا قائل باعتباره وفي الجواهر تنظر فيما ذكرا ولا
للتخلص عن لزوم تنجس الارض اذا لم تكن جافة بان اقصى ما يمكن تسليمه عدم ضرر نجاسته نفس الامر بنفس الازالة كما في الاستنجاء بالحجر لا الرطوبة
الكائنة على الارض من ماء ونحوه الفاضلة بنجاسة المطهر والمطهر بسبب ملاقاتها للنجاسة كما هو واضح قال بل هو كاف في اثبات المطلوب
انتهى وفيه ان المقصود بالتخلص عنه على ما اخترناه هو الايراد بوجود الرطوبة المسرية وهي غير مستلزمة لوجود ماء في الارض خارج عرفا عن
نفس الارض حتى يخرج عما سلمه بل الرطوبة المسرية صادقة على المبلولة التي توجب بلتها باثرها بملاقاة النجس وح في العرف لنجس لا نفس
الارض التي سلم عدم ضرر تنجسها وعلى كل حال اعتبرنا جفاف الارض لخبر المتقدم عن المعلى بن خنيس وصحيح الحلبي لقوله في وطء النجس ورأه
ثم جاف قلت بلى قال فلا باس وفي ثانيهما اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة فقلت نعم فقال لا باس وما يقال من عدم ذكر الجفاف و
اليبوسة فيهما على وجه يفيد التقييد لعدم كونه بصيغة احد المفاهيم المعتبرة مدفوع بعدم انحصار وجوه الافادة بالمفاهيم المعهودة بل هي
منوطة بالظهور العرفي ولا ريب في ان تقديم قوله اليس الخ وتفريع نفي الباس على جواب السائل بنعم في كون المسئول عنه هو السبب في
الجواز فهو بحكم التقييد بوجوده سيما والحكم مخالف الاصل فيقتصر على المتيقن واما ما يقال من ان الجاف في قولها يحتمل لارادة الجفاف عما فرضه
السائل من البلل السائل دون الجفاف التام ففيه انه لا ريب في كون الجاف حقيقة في مقابل الرطب وحمله على غيره لا يجوز بغير صارف ومجرد فرض
السائل نجس قدمه من المشي على ارض سال عليها الماء من الخنزير لا يوجب الصرف لامكان ان يعتبر في مطهرية الارض حقيقة الجفاف فيسئل
عن وجودها فان قيل المسئول عنه في الصحيح في الادلة اليابسة فلم لم يقيد باليبوسة فلا يطهر بالارض الندية وان لم تسر نداوتها قلنا
لا عراض المعظم عن التقييد بها مع شيوع اطلاق اليابس في العرف على ذي البلة الغير المسرية فيقوى صرفه عن ارادة اليبوسة عن النداوة المفروضة
في سؤاله من سريانها ولصوقها بالرجل وقد تبين مما سمعته ايضا القول بعدم اعتبار الخلو عن الرطوبة المسرية فانه اطلاق في ما عدا المعتبرين
مع دعوى عدم نهوض الخبرين بالتقييد سندا او دلالة لبعض ما تقدم وح فان اكتفى بالوحل ايضا اخذ بالاطلاق على اطلاقه لكن لم يخرج
بالوحل فان كان ممن يعتبر الترابية في الارض كالمفيد وابن حمزة وغيرهما فيعتذر بعدم تحقق التراب معها ومن لم يعتبر التراب اعتذر بما
سمعته عن الجواهر من تنجس الارض باول الملاقاة وهو مانع من افادة الارض التطهير والجواب نهوض المعتبرين بالتقييد لاعتبار سنده ما و

وفي الروض عن التطهير

وفي الرطوبة المسرية

ووضوح دلالتها حسبما عرفت واما وجه اعتبار عدم الخروج بالرطوبة عن مسمى الارضية فواضح وقد تبين مما سمعته انه لا يشترط جفاف
نجاسة القدم والنعل قبل المسح بالارض حتى لا تنجس الارض باول الملاقاة فتخرج عن قابلية افادة التطهير لما عرفت من عفوية ولا كون
نجاستها ذات جرم حتى تزول بالتمسح والظاهر اجماعنا عليه كما يؤذن نسبة اعتبار الجرمية في بعض الكتب الى بعض العامة لاطلاق
النصوص وقضاء تطهير ذات الجرم بها او بغيرها لوجود النجاسة الحكمية في ذات الجرم مع زيادة وح يكفي مجرد الامساس في طهر
ما لا جرم له ومنها هل يعتبر في الارض كونها طاهرة من قبل التمسح بها فلو كانت نجسة لا تفيد التطهير وان لم تسر النجاسة كاليابسة
ام لا يعتبر قولان وربما يؤذن نسبة ثانيهما الى اطلاق الفتاوى في بعض العبارات بكونه المعروف الا ان غايته عدم التعرض لا نفي الاعتبار
سيما مع التصريح من كثير باعتبار الطهارة بل في اللوامع بعد اختياره قال خلافا لاطلاق بعض الفتاوى وعلى كل حال الاقوى اعتبار
الطهارة لقوله في صحيح الاحول الرجل يطاء في الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطاء بعده مكانا نظيفا قال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا
او نحو ذلك فان المنفي عنه الباس هو اسم كان من الضمير الراجع الى المكان النظيف المفروض في السؤال ولا عموم في الجواب لوروده بصيغة
القضية الشرطية وقامت القرينة على كون المراد من المشي خمسة عشر هو المشي المزيل فيكون المعنى اذا كان المشي على الارض النظيف مزيلا
فلا باس ولازمه القصر على الازالة بالارض النظيف به يقيد اطلاق باقي الاخبار ويعضده خبر الدعائم المنجبر واستقراء المطهرات ماء
وارضا في غير المقام بل صريح شرح المفاتيح دعوى الاتفاق على اعتبار الطهارة في المطهر وفي الحدائق تبجح بالتنبيه للاستدلال بما غفل عنه
الاصحاب من خبر جعلت الارض مسجدا وطهورا بناء على ان كلمة طهور بمعنى الطاهر المطهر لكن لا يخفى ان كونها بمعنى الطاهر المطهر لا يقيد الا
منافي مطهريتها بطهارتها لشمول الخبر المقام فغايته معناه المربوط بالمقام جعلت الارض الطاهرة بالخلقة مطهرة للقدم وهذا لا يقتضي
اشتراط مطهريتها بطاهريتها فضلا عن ان يقيد الاطلاق الوارد هنا كما هو ظاهر ومنها هل يعتبر في الحكم بالطهارة هنا زوال العين
والاثر كما في التطهير بالماء او يكفي زوال العين كما في الاستجمار بالاحجار قولان في كثير من العبارات التصريح بالاول وفي كشف الغطاء
التصريح بالثاني واختاره في الجواهر ولعله الاظهر للاول مضافا الى الاصل وعمومات وجوب ازالة النجاسة القاضي بازالة جميع اجزائها
والاثر هنا من الاجزاء الدقيقة جدا قوله في صحيحة زرارة ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي مؤيدا بقوله في صحيحة حفص بن بكير وما
عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا باس وللثاني اطلاق الاخبار المثبتة في ارض يابسة او جافة او
الطاهر كما في صحيحة المستطرفات ورواية المعلا وخبر الدعائم وكل مكان نظيف في صحيحة الاحول بل الغالب بقاء شيء من الاثر في خشونة
الاقدام وما بين خياطة النعال ولا ينقلع تمام الاثار من مجرد المشي او الوطي على الارض الموكول اليهما التطهر في الاخبار وتقييدهما بما
يزول معها الاثر مع منافاته لسهولة الملة بل ولحكمة شرع المسح هو من تنزيل المطلق على الفرد النادر واذا دار الامر بين ارتكابه وارتكاب
التجوز في الاثر في الصحيح بارادة اجزاء العين الداخلة في العين لا في الاثر فالثاني اولى وان كان التجوز خصوصا مع امكان عدم من
التقييد ايضا مؤيدا بروايات الراوي للصحيح حرث السنة في اثر الغايط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسل ويجوز ان يمسح رجليه ولا
يغسلهما الظاهر في مساواة مسح الرجل للعجان الذي لا يضر فيه بقاء الاثر وبان عدم ضرر بقاء الاثر هو الفارق بين ما شرع المسح فيه
وبين ما تعين فيه الغسل واما قوله لم ار فيه شيئا فلا دلالة فيه لان هذا الاثر ما لا يرى ايضا ومنها هل المراد بالارض الصفحة البسيطة
التي يمشي عليها والاعم منها ومن اجزائها المنفصلة عنها فالمعتبر كون الممسوح به من الاجزاء الارضية لم اجد تصريحا شافيا من
هذه الحيثية بشيء منها وظاهر ما في الاكثر من المشي والمسح بالارض سواء كان ترابا او حجرا او مدرا او رملا الاول وظاهر الجواهر
من قوله ولا بين كيفيات المسح من جعل الحجر مثلا الة للمسح وغيره هو الثاني فان جعل الحجر الة للمسح ظاهر في كفاية اخذ قطعة من الحجر
والمسح بها واظهر منه عبارة كشف الغطاء قال بعض الارض الطاهر الخالي عن رطوبة سارية متصلا او منفصلا ماسحا او ممسوحا او
ماشيا حراما او مباحا من تراب او رمل او نورة او طين مطبوخ او حجر او مدر او حصى او غيرها انتهى فان قوله او لا بعض الارض و
ثانيا او منفصلا وثالثا او طين مطبوخ بل وعد غيره ايضا كلها ظاهر في المسح بشيء منفصل عن البسيطة الغبرا بل الثاني صريح فيه
وقال في اخر المسئلة ولو اخذ حجرا او مدرا ونحوهما اكتفى بالمسح مرة او المسح مع عدم وجود العين ومع وجودها كان زال به لك
والاكور حتى تزول انتهى فانه بين كفاية المسح بالارض البسيطة فيلزم بقوله ويكفي مجرد الاصابة مع الخلو من العين ويلزم المباشرة المزيلة
للعين مع وجودها ومع ذلك اعاده قوله لو اخذ حجرا اكتفى بالمسح مرة ليس الا لكون الاول فرض المسح بقطعة حجرة منفصلة منها ويشهد

بعض ... الارض البسيطة ... والثاني فرض المسح

للعموم ما ينسب الى الاسكافي من كفاية المسح بكل جسم قالع ولو غير الارض لان قضيته ظاهرا كفاية التمسح بقطعة خشبة وان لم تكن خشبا منصوبا بمثل الارض ويمشي عليه مثل ما يمشي على الارض للغاية هذا الشرط فيه لعدم صدق المشي على الارض بذلك قطعا فلو لا كفاية المسح بقطعة منفصلة من الارض لم يكف القطعة من الخشبة ايضا اذ لم يخالف الا في عدم اعتبار خصوصية الارض وقيل كما عن الشيخ في الذنوب من ماء يلقى على الارض النجسة بالبول هنا اي الارض فتطهر مع عدم تنجس الماء الملقى عليها مع عدم بلوغه كرا بل مع بقاء ذلك الماء على طهارته ومنه مخالفة لما الظهر من وجهين احدهما الحكم بتطهر الارض بالقائه عليها مع القول بنجاسة الغسالة وقد مضى الكلام في هذه المسئلة ولو ذكرنا ما يطهر بالغسل ومنها مطهرات غير الماء لم يذكرها المصنف ينبغي التعرض لها منها انتقال دم حيوان ذي نفس سائلة الى جوف حيوان لا نفس له كالبق والذباب والبرغوث ونحوها فانه يحكم بطهارة الدم بعد استقراره في جوف الحيوان الثاني وصرح في الجواهر بعدم الخلاف فيه وفي غيره صريح الاجماع عليه بل السيرة التي اعظم من الاجماع قائمة على معاملة الطاهر فيما ينتقل كذلك وهي الحجة في الحكم مع العسر المنفي في الشريعة في الاجتناب عن دم البق والبرغوث والذباب ونحوها ولصدق دليل طهارة دم ما لا نفس له بعد الانتقال وبه يثبت الحكم بالنجاسة في صورة العكس بان ينتقل من حيوان محكوم فيه بطهارته الى حيوان يحكم عليه بنجاسته كدم السمك اذا اكله الانسان فيحكم بعد الاستقرار في جوفه بنجاسته لصدق دم الانسان بشمله ما دل على دم ذي النفس من هذا الصدق فينقطع الاستصحاب في الصورتين وقد يعد من هذا القسم تشريب الشجر والزرع فلا حاجة فيه الى عده في الاستحالة وكذلك اذا انتقل طاهر الى طاهر مختلف في حكم مع الاول كراهي في بول جلال او دجاجة فيثبت حكم الثاني لصدق اسمه كما اذا اشرب البطيخ بول الغنم فيحكم بكراهته مساواته ومنه ينقدح اشتراط مضي زمان استقرار المنتقل في المحل المنتقل اليه ليتحقق به الجزئية الموجبة لصدق الثاني وان كان الزمان يختلف طولا وقصرا باختلاف [illegible] ينتقل اليه وعليه لو شك في تبدل الاسم لعدم مضي زمان الانتقال في الثاني استصحب الحكم الاول صرح به في كشف الغطاء قائلا فلو شك في انتقال الاسم بعد الانتقال من الجسم كما اذا دخل شيء من النجاسات المتعلقة بذوات النفوس في بطون غير ذوات النفوس ولم يستقر فيها حتى يتبدل الاسم حكم بالسابق انتهى ودعوى تحقق الجزئية بمجرد الانتقال والحلول في حيز المنع لكن مع ملاحظة السيرة في دم البق والبرغوث والذباب ونحوها بل قد يدعى في سائر موارد الانتقال قاضية بثبوت هذه الدعوى انه لا يفرقون بين مضي زمان وعدمه في عدم الاجتناب عنه بهما وان قيل لعله لعدم معلوميته كونه الدم المنتقل الان فلعله من المنتقل سابقا قلنا عدم الاجتناب ثابت في المعلوم انتقاله الان فيما لو كان البق على البدن واحس الانسان بمصه وجذبه الدم فقتل من حينه نعم لو كان الدليل منحصرا في صدق جزء الثاني كانت القاعدة قاضية باعتبار الزمان للشك في الصدق بدونه لكن السيرة كافية ولعل لهذا لم يقيد اكثر من تعرض لهذا المطهر باعتبار الزمان وقد يشهد له عد الانتقال من المطهرات مع عد الاستحالة والانقلاب منها ولو اعتبر زمان لتحقق الصدق واقتصر كون الانتقال من اقسام المطهر بالانقلاب فجعله قسيما له يكشف عن خصوصية فيه وهي بمجرد الانتقال الى جوف الحيوان الاخر نعم في خصوص الذي يجذبه العلقة فقد فرض جنبه بوضعها في الرماد ونحوه كما هو المتداول يشكل الحكم بطهارته ولعل السيرة ايضا فيها على خلاف البق والبرغوث ولعله من جهة ان الدود غير قابل لصيرورة الدم جزء له فهو مجرد وعاء للدم الذي يجذبه فلا ينتقل عنه النجاسة ومنها الاسلام وهو مطهر لبدن الكافر غير المرتد الفطري الرجل اجماعا ومنصوص وما فيه فقدم الكلام في عد الكافر من النجاسات فليراجع هناك وهو مطهر لبدنه مع ما هو عليه من الرطوبات كالعرق والبصاق ورطوبة الانف ودمعة العين وقيح القرحة الى غير ذلك وكذلك الاوساخ اللاصقة ببدنه وما تحت اظفاره وفي ذقنه ونحو ذلك فانها تتبع البدن في الطهارة لعدم خلو البدن في شيء منها ولم يعهد امر من اسلم بتطهير بدنه في زمان الحجة وبعده ولصدق اضافتها الى المسلم مع وجوده حال الاسلام فكما يحكم بنجاستها سابقا لصدق اضافتها الى المسلم نظرا الى ما فيه دم المتفصل بعد الانتقال فيما من الى ما لا نفس له ولا دليل على تبعيته ثيابه في الطهارة فتبقى على النجاسة اذا كانت بعينه ومن النجاسة العارضية ايضا ما لم تكن العين باقية في اقوى الوجهين لما اشير اليه من عدم معهودية امر من اسلم بتطهير بدنه مع امره غير متعلق عن تنجس مخرج اخبثيه قطعا ولا فرق بين سائر النجاسات مضافا الى امكان القول بعدم تنجس بدنه حال الكفر بالعوارض لعدم قبول المتنجس التنجس ثانيا وتبعيته في الطهارة ولده وان سفل ابا كان او اما تبعا لاشرف الابوين حسبما مر الكلام فيه في عداد النجاسات ومنها ذهاب ثلثي العصير فانه مطهر له بناء على القول بنجاسته بعد الغليان للمستفيضة بل المتواترة الدالة على زوال حرمته به معتضدة بالاجماع عليه واما حل طهره لان نجاسته تابعة لحرمته قطعا واذا كان الذهاب بالنار فظاهرا وتراجاع وان كان بالشمس او بحرارة الهواء او بمجرد البقاء او التشريب فربما اشكل وفي الجواهر تبعا لكشف الغطاء قوى لحوق الذهاب بالشمس بالنار وتنظر في الثاني خصوصا فيما ترتب سببه الذهاب

قطع وان لم ينفصل عنها وثانيهما عدم الحكم بانفصال الماء الملقى عليها

الى الكافر كما يحكم مع وجوده حال الاسلام لصدق اضافتها

من اثنين منها قال والا لم يجس العصير وحكي بعض المعاصرين عن الاكثر عدم تقييد الذهاب بالنار او غيرها ولكنه اختار هو تبعا لغيره الاقتصار على النار استصحابا للنجاسة الحاصلة بالغليان والنشيش الى اليقين الرافع ويختلج بالبال مدركه جيد لعدم الاقتصار على الذهاب بالنار لا يخلو من قوة وهو انه بناء على تعميم الغليان لذلك فيما يكون ظاهر النص والفتوى شمول ذهاب الثلثين ايضا لذلك اذ هو في النص مذكور بنحو الغاية للحكم الحاصل من عروض الغليان وظاهره ان العصير حيث يعرض له الغليان يثبت له الحرمة والنجاسة مستمرتين الى ان يبلغ غليانه ذلك مبلغ ذهاب الثلثين ولا يكاد ينكر ذلك لغايته بعد ان يراد من قول العصير اذا غلى حرم ونجس الى ان يذهب ثلثاه الذي هو متن كثير من الاخبار كقول الصادق عليه السلام لما سئل عن العصير المغلي اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ان العصير اذا عرض له النشيش بنفسه لحرارة الهواء مثلا يكون محرما الى ان يؤخذ ويوضع على النار ويذهب ثلثاه على النار وهل العبرة في كشف انتقاص الثلثين بالوزن او بالكيل او بهما مع المسامحة فيما لم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعلم التفاوت بينهما ووجه رجوعه اليه غير مبين والتفاوت بينهما ممكن بل ربما قيل ان اضافة الثلث والثلثين الى الموزون يتبادر منها كونه من حيث الوزن فمن اطلق ذكر ذهاب الثلثين المتبادر منه كونه وزنا لكن تعين كون العصير موزونا لا مكيلا في حيز المنع وعلى كل حال الاعتبار بالوزن متيقن والظاهر كفاية الكيل ايضا لغلبة اعتباره في امثال المايعات وقيل وللتصريح به في موثق عمار في عصير الزبيب لكن الذي فيه هو مجرد ذهاب الثلثين وابقاء الثلث ولكونه المتبادر من ذهاب ثلثيه الذي في الاخبار بعد الغليان ثم ظهوره في اختباره ومن غاية البعد اراده وزنه في اثناء الغليان بل المراد اختباره على تلك الحال بان يرونا زلا مثلا عن الحد الذي كان عليه قبل الغليان بقدر شبرين مثلا وكان مجموع عمقه ثلثة اشبار اما بالتخمين بمجرد النظر المعتبر او تحقيقا بان يختبر عمقه قبل الغلي بعود ونحوه ويعلم حده ثم يختبر ثانيا بعد الغلي حتى يرى نازلا عن الحد بقدر ثلثي الباقي ويقرب من اقسام الاختبار بالكيل لعدم اختصاصه بغوان يملاء منه اقداح ثلثة او اربعة ونحوه وهكذا اولا ثم يملاء منه ثانيا ويعتبر نقصان عدد الاقداح وفي كشف الغطاء اذا علم لا يلزم البحث عن كيفية الذهاب عن الجوانب نعم لو علم الذهاب من جانب دون اخر انتظر ذهابها منه ايضا وتبعه في الجواهر ولم يعرف وجه عدم اللزوم في الاول مع الحكم بنجاسته بالغليان وبالجملة يعتبر تحقق نقصان ثلثي الباقي بالغلي والنشيش تحقيقا علميا او الظن المعتبر شرعا من البينة ونحوها والمدار فيه على التحقيق من غير مسامحة ولا يطهر العصير بغير الانقلاب الى الخل وانتقاص الثلثين حسبما عرفت حوالة صار دبسا لعدم المقتضي للطهر فيه فالاصل بقاء النجاسة وكذا الحرمة خلافا لللوامع فطهره بصيرورته دبسا لما دل على طهارة الدبس وحله معتضدا باصل الطهارة والاباحة حاكيا له عن الجامع ايضا لانقطاع الاصلين بما دل على حرمة العصير ونجاسته المستصحبين في المقام ويخص به عموم ما دل على طهارة الدبس ولا تعدد بينه من الاستحالة لانها محض ماده قوام له من غير انقلاب الحقيقة ولعله انه كما يحكم بطهر العصير بانتقاص ثلثيه باتفاق النص والفتوى كذا يحكم بطهارة انائه والات العمل المتصلة به زمان تحقق الانتقاص اتفاقا وكذا كلما كان موضوعا فيه من الاجسام ما عدا اهابيتها للعصير لضابط التبعية المقررة في الخمر المنقلبة خلا بل ظاهر اللوامع عدم وجود المخالف فيه وفي الجواهر قيل بعدم وجود التصريح بخلافه والتتبع ايضا مساعد ويعم الحكم بالطهارة التبعية لما كان عليه من العصير المغلي الغير المنتقص على الثلث باقيا سواء خرج بعد وضعه فيه عنه قبل ذهاب الثلثين واعيد اليه قبله ايضا ام لم يخرج بل كان باقيا فيه من اول ما وضع فيه الى ذهاب الثلثين لعموم مقتضى التبعية حسبما مر في الخمر ولما يفهم من اطلاق اخبار العصير المغلي وترك التعرض للتفصيل فيها ولو كان فيه تفصيل لبين لان اخراجه قبل ذهاب الثلثين ووضعه فيه ثانيا غالبي وعلوق ما لم يذهب ثلثاه به من اللوازم العادية فيعم البلوى به خلافا للشارح الروضة فحكم بنجاسة ما اخرج قبل الذهاب واعيد اليه اذا لم يكن من الالات وبتنجيس العصير باعادته اليه بحيث لا يطهر وان ذهب ثلثاه وكذلك في الالات وغيرها ايضا اذا كانت اجزاء من العصير عالقة به لم يذهب ثلثاها واعيد الى الموضع فيه كذلك قبله او بعده فيتنجس بملاقاتها العصير بحيث لا يطهر بذهاب الثلثين بناء منه على ان غير الالات متى اخرجت منه قبل ذهاب ثلثيه صارت نجاسته بمنزلة النجاسة الخارجية فاذا ذهب ثلثاه هو طهر لعموم مطهريته الذهاب فيتبعه محله واطلاق اخبار طهارة العصير المنتقص ثلثاه يدفع جميع ذلك نعم ينبغي اختصاص الحكم بطهارة العصير المنتقص بما لم تصبه نجاسة من الخارج بناء على قبول النجس للتنجس لظهور الادلة في كون ذهاب الثلثين مطهرا للنجاسة العصيرية لا مطلق النجاسة ولو صب على العصير مايع طاهر لم يخرج عن اسم العصير كفى في طهر الجميع ذهاب ثلثي المجموع لشمول اسم العصير المجموع فيشمله اخبار تثليث العصير ولو صب عصير ذهب ثلثه في عصير ذهب ثلثاه لا بد من ثلثه ففي تنجس الجميع بحيث لا يطهر بذهاب الثلثين لكون الوارد

بمنزلة نجاسة خارجية كما هو مقتضى عبارة شارح الروضة وطهارة الجميع بذهاب ثلثي المجموع لعدم تأثر النجس بالاماء مثله بصدق طبخ العصير على الثلث وطهارة الجميع بمراعاة ذهاب ثلثي الوارد تحصيلا لما هو مطهر لكل من الخليطين وجوه الاول ابعدها لما عرفت فيما حكيناه عن شارح الروضة والثاني اقوى بظاهر اطلاق الادلة والثالث اوسط ومن المطهرات غيبة الانسان وزوال العين من ظاهر الحيوان الصامت وباطن الناطق من الكلام فيهما في الاستار مستوفى فلا نطيل باعادته ومن المطهرات استبراء الحيوان الجلال بناء على نجاسة عرقه كما مضى الكلام فيها بمنعه من اكل العذرة زمانا ما والعرق الحاصل قبل الجلل الباقي الى زمان تحققه محكوم بطهارته استصحابا ولا ينجس بسبب ملاقاته لبدن الجلل لعدم نجاسة بدن الجلال وانما حكم بنجاسة عرقه للدليل وفي العرق الحاصل حال الجلل باقيا الى زمان ارتفاع الجلل الاستصحاب يقتضي بنجاسته وكون الحكم بطهارته ونجاسة العرق لاضافته الى الجلال وغير الجلال كعرق المسلم والكافر لا يوجب الحكم بانقطاع نجاسة العرق حال الاتصاف بعدم الجلل لان المدار في الموضوع فيه على حال حصول العرق فهو عرق جلال لكن في كشف الغطاء بعد الحكم بنجاسة العرق هنا قال ويحتمل الطهارة تبعا وفيه عدم تمامية التبعية هنا لان نجاسة العرق حال الجلل لم تكن لنجاسة بدن الجلال بل تعبدا كما اشير اليه فلم يتحقق طهر متبوع حتى يجري في تابعه والجلل يتحقق بظهور النتانة في العرق وارتفاعه بارتفاع النتانة وقد يختلف تحقق النتانة باختلاف نتانة العذرة شدة وضعفا ولا باس باسناد اختلافها الى اختلاف الغذاء الذي تعوده الحيوان قبل الجلل في حصول استعداد جوفه للتغير بل والى اختلاف الحيوانات في تأثر جوفها بالعفونة ولا يجب الفحص والبحث عن حصول النتانة لكن متى تحققت لا يحكم بارتفاعها الا مع العلم به وعرق الجلال الميت الحاصل بعد الموت ان امكن حكمه حكم الحاصل في حياته وان تحققت له النجاسة بالموت ايضا ويسري حكم الجلل الى الفروخ المتكونة حال الجلل من حرمة المأكولية دون نجاسة العرق مسائل احدها ما في الذكرى قال لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فعند الشيخ عفو واختاره الشيخ نجم الدين في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها لجفافها بالهواء ثم قال وهو تام في الثوب دون الماء انتهى ولا ريب في كون المفروض رطوبة النجاسة حتى تتعدى النجاسة الى الذباب ثم الظاهر كون التعليل من الشهيد ومراده عدم تمامية التعليل الثاني باعتبار ان الجفاف مع الماء لا يجدي لرطوبة الماء ويتجه ان في بعض الصور لا يتم في الثوب ايضا وهو ما اذا كانت النجاسة في الذبابة بمجرد الرطوبة لطهارته ح بزوال العين من الحيوان الصامت في مذهبه المعهود منه ومن المشهور وان كان مراده حمل الذبابة جزءا من عين النجس فلا يجدي في الثوب مجرد عدم العلم ببقائها للاستصحاب بل الاستصحاب جار في الرطوبة ايضا ولا يعارضه استصحاب طهارة الثوب كما توهمه بعض الاعاظم لانه من الاستصحاب الوارد والمورود كما مر في بعض التنبيهات المتقدمة في الرد على فاضل الرياض الا ان يفرض الرطوبة من اصلها غير معلومة التعدي الى مثل الثوب المفروض يبوسته كما هو الظاهر وعلى كل حال فتنقيح الكلام فيه ان الذبابة الطائرة عن النجاسة ان لم يعلم علوق شيء به فلا يحكم بنجاسة ما ذكر عليه ثوبا كان او ماء وان علم العلوق فان لم يعلم الا زيد من الرطوبة فان لم يعلم كونها من البدن ورطوبة مسرية فلا يحكم بنجاسة الثوب مطلقا ويحكم بنجاسة الماء الا ان يعلم جفافها بعد بالهواء فلا يحكم بنجاسة الماء ايضا معه ولا يكفي عدم العلم بالجفاف وان علم كون رطوبتها من البدن ومسرية فيحكم بنجاسة الثوب والماء الا ان يعلم جفافها بعد بالهواء كما لا يبعد حصوله بحسب العادة وان علم كون العلوق جزءا من العين فان لم يعلم كونها ذات رطوبة مسرية من البدن فلا يحكم بنجاسة الثوب ويحكم بنجاسة الماء وان علم بكونها ذات رطوبة مسرية من البدن ونستصحب ويحكم بنجاسة الثوب والماء والمناقشة بان استصحاب الرطوبة لا يكفي في الحكم بملاقاة الثوب بعينه نعم اذا علم جفافها بعد بالهواء فلا يحكم ح بنجاسة الثوب ويحكم بنجاسة الماء لكن العفو المحكي عن الشيخ يحتمل بناؤه على المعهود من مذهبه في المبسوط من عفو النجاسة التي مثل راس الابرة فلا ينجس ملاقيها ماء او غيره فان ما تحمله الذبابة لا يزيد عليه ثانيها اذا جبر المكلف عظمه بعظم لا يجوز الصلوة معه اما لكونه من حيوان غير مأكول اللحم او لكونه من نجس العين كالكلب والخنزير فقد اطلق الشيخ بحرمة جبره بالعظم النجس وهو مع فرض عدم مخاطبته بواجب مشروط بالطهارة غير معلوم الوجه وعلى كل حال اذا جبر فقد قطع في المبسوط بوجوب قلعه اذا لم يخف التلف وانتفت المشقة بل نفى عنه الخلاف وتبعه جماعة وادعى الشهيد الاجماع عليه وهو الحجة مع وجوب الصلوة ببدن طاهر ولا يحصل الا بقلعه واذا خاف التلف او شق قلعه لم يجب لنفي الحرج وحرمة الالقاء بالنفس الى التهلكة وعليه فلو صلى به مع امكان قلعه بغير حرج وضرر لم تصح لفقد شرط الصحة من طهارة بدنه وخلوه مما لا يصح الصلوة به هذا اذا لم يكتس العظم المجبور به لحما واما اذا اكتسى فقيل بقوة لحومة البواطن التي لا يقدح وجود النجاسة فيها وفيه امكان منع انصراف البواطن الى مثل الفرض لكن يمكن دعوى سقوط وجوب القلع لكونه موقوفا على شق اللحم لاخراجه ولا ريب في كونه ضررا ممنوعا وحرجا منفيا واذا مات الانسان المجبور عظمه بما ذكر سقط وجوب القلع على كل حال

في الذباب الطائر عن النجس

في الجبر بالنجس

لعدم بقاء المخاطبة بما يتوقف على الطهارة واما تغسيله فلا يمنع وجوده من صحته لان التراب ليس من مذهبنا ويجري نظير ما ذكر فيمن ادخل الدم النجس لغير المعفو تحت جلده فان لم ينبت اللحم عليه ولم يبق وجب اخراجه للصلوة ولا يقاس على دم نفسه وان شق او اضر لم يجب ثالثها اذا شرب محرما كالخمر او اكل محرما كلحم الخنزير ففي وجوب قيئه مع الامكان وعدم المشقة والضرر المنفيين كلام وقد صرح في المنتهى بوجوبه قال لان شربه محرم فاستدامته كذلك لان التغذية به موجودة والظاهر ان المنع من الشرب او الاكل انما هو لذلك انتهى وقيل متعلق الحرمة الاكل والشرب لا مطلق الوجود في الجوف وكون العلة التغذية اولا ممنوع وثانيا التغذية هي حاصلة بالورود في المعدة فان الله اعدها قوى جاذبة للغذاء موصلة به الى الاعضاء بقدر الصلاح وما يبقى هو ثقل لتحصيل فضلة ولولا قلبه في الاستدامة تغذية قلت التغذية والتصرف الى الاعضاء انما يتحقق بعد القرار في المعدة زمانا فقيئه بمجرد الورود وقبل الانصراف الى الاعضاء وبقاء الثقل متوجه لكونه مانعا ح من حصول التغذية به واما منع حصول التغذية به من غير تحقق الشرب فضعيف مع ان توجيه منع حرمة الاحتقان بما هو محرم شربه لعدم حصول موضوع التحريم من الشرب مع عدم تحقق التغذية بذلك ايضا ولذا لا يتوهمون به الا ان يدعى افادة الاخبار في خصوص الخمر تعلق الغرض بعدم حلوله في الجوف مطلقا لكن في حيز المنع ان ريد الحرمة ولا مضايقة من الكراهة ويلحق بذلك المذكور سابقا من الركن الرابع النظر في الاواني وتقريب الكلام ببيان ما ثبت فيها من خصوصيات التطهير من نجاستها باختلاف نجاساتها ان كان من خمر فكذا وان كان من الولوغ فكذا او من الفارة فكذا الى غير ذلك وببيان حكم اواني المشركين ولما انقضى ذكر ما في الاواني من احكام تبعها ذكر ما لها من الحكم التكليفي فيما كان من ذهب وفضة استطرادا فقال ويحرم منها استعمال اواني الذهب والفضة والاضافة فيهما من باب خاتم فضة والمحرم استعمالها في الاكل والشرب وسائر الاستعمالات والكلام هنا يقع في موضعين احدهما في حكم انية الذهب والفضة وثانيهما في موضوعهما اما الاول فتحقيق الكلام فيه انه يحرم استعمالها في خصوص الاكل والشرب اتفاقا من المسلمين كما صرح به جماعة وفي غيرهما من سائر الاستعمالات اتفاقا من الامامية كما يساعده التتبع ويحرم اقتناؤها من غير استعمال في المشهور اما الاول فالدليل عليه بعد الاجماع النص الوارد بطريق الفريقين من طرق العامة النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة ومن طرقنا رواية داود بن سرحان لا تاكل في انية الذهب والفضة وتثبت حرمة الشرب فيها بالاجماع المركب والصحيح لا تاكل في انية من فضة ولا في انية مفضضة والمناقشة فيها بضم المفضض مدفوعة بما نتممه في المفضض واما الثاني فالدليل عليه بعد الاجماع الذي لا يقدح فيه المحكي عن الخلاف من اطلاق كراهة استعمالها لارادة الحرمة منها قطعا النهي المتعلق بنفس الانية في نحو رواية ابن مسلم نهى عن انية الذهب والفضة وفي رواية موسى بن بكر انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون مؤيدين بما في استعمالها من الكبر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء وهي من اعظم ما يمقته الله وما في خبر ابن بزيع سألت الرضا ع عن انية الذهب والفضة فكرههما محمول على الحرمة وقد يشهد له مع الغض عن فهم الاصحاب بعده حيث قال لابن بزيع روى اصحابنا انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت حلقة من فضة فان انكاره مع التشديد بالحلف يناسب الحرمة لكنه مبني على حرمة المرآة الملبسة وفيها ما نتممه عند الكلام في تحقيق الموضوع او الحمل على التلبيس بنحو داخل في الانية وعلى كل حال حيث ان الحكم اجماعي منا لا ينبغي الاطالة في دلالة الاخبار عليه والاهم منه تنقيح ما يتفرع عليه من انه هل المأكول والمشروب اللذان في انية النقدين من المحرمات ما داما فيها ام تختص الحرمة باستعمال الاناء دون المستعمل فالمحرم في صورة الاكل منها تناول ما فيها للاكل او شربه اما بمجرده وينقطع الحرمة بعد الصيرورة في الكف مثلا او الى ما بعد الازدراد فازدراده ما تناوله باليد ايضا محرم على الوجهين الاثنين المعروف هو الثاني ونسب في الذكرى الى المفيد الاول قال ويلوح من كلام ابي الصلاح ايضا ولم يذكر دليلا له سوى ان قال وحديث يجرجر محمول على انه سبب في دخول النار لامتناع ارادة الحقيقة ولعله تبرع منه والذي اظنه عدم ارادة المفيد الحرمة الذاتية كما استفاد منه في الجواهر اذ هو محل عن دعواها بل نهاية ما فيها اختصاص الحرمة عنده بحال كونه في الاناء قطعا فاذا نقل الى غير المفيد حل فلو كانت الحرمة ذاتية لم تحل بالنقل واذا كان مراده من تحريم المأكول تحريمه ما دام في الاناء رجع الى ثاني الوجهين المذكورين للقول المعروف فمراده بذلك نفي الوجه الاول منهما من كون المحرم مجرد اخذه من الاناء وانقطاع الحرمة كما يظهر من المحكي فيما حكي ولذا صححوا الاغتراف من الماء فيكون مراد الشهيد من نقل ذلك عن المفيد واختياره هو خلافه الاشارة الى الخلاف الذي نتممه فيما بعد وكاشف الغطاء مع المشهور في استعمال ما في الكف بعد اخذه من اناء النقدين بالاكل والوضوء فان دعواهما كما نتممها هي حرمة اكل ما يتناوله بمعنى حرمة مضغه وازدراده وهو معنى حرمة المأكول ما دام في الاناء اي حرمة اكله من الاناء لا مطلقا الذي هو الذاتية ولعل هذا

مو بمحصل ما في الحدائق من توجيه كلام المفيد بان ما في الاناء كالحق الماخوذ بحكم الحاكم الجائر فلا يرد عليه بما اورد في الجواهر من عدم (قده)
كونه كالحق المذكور الحرمة الذاتية لان المفيد لا يقول بها وكذا ما فيه من تفريع عدم وجوب بناء على قول غير المفيد المشعر بارادته وجوب
بناء على قول المفيد لان وجوب قياه من احكام الحرمة الذاتية التى يراها المفيد من لوازمها ومن هنا يتبين ان المهم ايضا تنقيح حال الماخوذ من
الاناء بعد نقله فهل تنقطع الحرمة بمجرد النقل مطلقا كما يظهر من المشهور او الى غير الكف وما بحكمه مطلقا والبدن ايضا في غير الاكل وما
كان نحوه كما نقويه او تنقطع بالنقل مطلقا لو كان بقصد التفريغ ولا تنقطع مطلقا لو كان بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ كما
في كشف الغطاء ام تنقطع في غير مثل الاكل والوضوء كما يظهر من جدى العلامة في الدرة اقوال ويتفرع على ذلك صحة الوضوء من اناء
النقدين وعدم صحته وتحقيق الكلام فيه مبهد بان النقل من الاناء المذكور بقصد التفريغ اى التخلص من المعصية جائز مطلقا انما فا
وح اذا بداله فاستعمله لم يكن باس بالاستعمال واما ان لم يكن بقصده فضلا عن كونه بقصد ترتيب الاستعمال عليه فالاظهر عندى انه
محرم مطلقا الى يد او اناء اخر لصدق الاستعمال المحرم هنا وهو مقابل الاهمال وان ظهر من درة جدى العلامة كونه مباحا حيث قال والنقل
منه غير الاستعمال له فليس من باس على من نقله وقال قبله وما حوى محرم فلا يحل الا بنقل فيحل ان نقل فهذا منه يدل على كون النقل محللا
للاستعمال ويدل الذى قبله على كونه في نفسه محللا بل الملوح حل النقل وجوازه وان كان بقصد ترتيب الاستعمال عليه لا النقل الى اليد
للاكل او الوضوء بل ظاهره ان النقل مطلقا مباح ومبيح للاستعمال المرتب عليه غير النقل الى اليد للاكل والوضوء فحرام ومحرم ونظره
في ذلك الى ان متعلق النهى هو استعمال الاناء ونقل ما فيه الى محل اخر ليس منه بل هو متضمن لقصد ضده لانه يقصد به التحويل عنه ليستعمله في
ذلك المحل الثانى لا من الاناء فتبين انه محلل غير منهى عنه ومنه تبين ايضا انه محلل للاستعمال المترتب على المنقول اليه دون المنقول منه
وقد صرح في الكشف ايضا بان اغتراف الماء باليد من الاناء تفريغ له غير متعلق النهى لكنك عرفت ان عدم صدق الاستعمال على نفس النقل
ممنوع اذ هو في نفسه فعل بالاناء ومتعلق به فهو من افراد المنهى عنه بناء على كونه بمعنى ما فى بل الاهمال لكنه غير مستلزم لحرمة ما يترتب عليه
من الاستعمال بل ما يترتب عليه من استعمال ما نقل ان كان الى غير اليد من اناء اخر غير النقدين فظاهر لبث حله مطلقا لانهم صححوا الوضوء
بالاغتراف باليد فمع النقل الى اناء اخر اولى ولو لم يجز لم يصح الوضوء عندهم فغير الوضوء من سائر الاستعمالات عندهم اولى بالجواز وظ
كشف الغطاء ان النقل اذا كان للاستعمال فلا يباح الاستعمال سواء كان النقل الى اليد او الى اناء اخر لقوله فاذا دخل تحت الاسم اى اسم الاناء
حرم عليها وحرم الاكل والشرب منها ما يتناول بالفم او اليد او بظرف اخر بالاخذ او بالادارة بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ فيه نصى
بالتناول والوضع بالفم والابتلاع الى ان قال وكما حرم الاكل والشرب فيها كذلك يحرم مطلق استعمالها ولو توضأ رمسا لعضوه او اغتسل
رمسا في غسله او تناول بيده او بالة بطل ما فعل ولو اخرجه بقصد التفريغ ثم عمل فلا باس انتهى والاقوى ما استظهرناه من المشهور لان ترتب
الاستعمال على النقل الى الثانى موجب لانقطاع استعمال الاول وصيرورته في العرف استعمالا للثانى ولا ينبغى التامل في ضعف اطلاق
ما سمعته من كاشف الغطاء من عدم اباحة الاستعمال ان كان النقل لا بقصد التفريغ وان كان الى اناء اخر لانه يلزم عليه ان من طبخ في قدر
نقد ثم صبه في قصعة خشب او صفر ونحوهما ليأكله فاكل من القصعة اثم باكله ومن طبخ القهوة في دلة فضة وذرها في فنجان زجاج او
فغفور فشربه من الفنجان اثم بشربه وهكذا في غيرهما مما كان نحو ذلك مما لا يلتزم قطعا واما استعمال ما نقله الى اليد دون اناء اخر فظاهر
المشهور حسبما سمعته من تصحيحهم الوضوء بالاغتراف باليد من اناء النقدين اباحة سائر الاستعمالات بالاولى وسمعت قضيته كلام
كشف الغطاء من حرمة مطلق الاستعمال المرتب على النقل لا بقصد التفريغ الى يد او غير يد وظاهر الدرة اباحة ما عدى الاكل مما تناوله او الوضوء
ما اغترفه باليد لانه بعد تعميمه نفى الباس في البيت المتقدم الذى استظهرنا منه وما تقدمه عموم كون النقل مباحا ومبيحا قال ووضعه
في اليد نقلا ان شرب وكالاكل من اكل حسب فاستثنى به النقل باليد للاكل من عموم ما تقدمه وقد سمعت تنزيل ما عن المفيد من حرمته
الماكول عليه ايضا ثم قال ومثل ذاك الاغتراف باليد لقاصد التطهير في بعده اى مثل الاكل في الاستثناء من العموم وتعميمه الوضوء بنحو
الاغتراف مما في الاناء من باب التنبيه بذكر الادنى على الاعلى فهو تنبيه على انه اذا غمس العضو في الاناء قاصدا غسله كان اولى بكونه استعمالا
للاناء بوضوئه فيبطل وقد سمعت عن كاشف الغطاء التصريح ببطلانه وعلى الطرف الضد منه في اللوامع فانه بعد ان وافق المشهور في صحة
الوضوء مع الاغتراف من الاناء صرح بصحته مع الرمس في الاناء ايضا قلت الذى يقتضيه النظر في حكم الاستعمال المرتب على نقل ما في الاناء
الى البدن ان الاستعمالات المختصة على قسمين احدهما ما يصلح في العرف والعادة اضافته الى الاناء حقيقة بلا نقل لما في الاناء الى

على نفس النقل منه خصوصا على ما بيانى من انه الاستعمال منه

كف واناء اخر كالتبخر بالمباخر والتطيب بالمجامر والتنفس بالجامر والاستضائة بالمشاعل والشرب من الاقداح والاباريق الى غير ذلك ففى
مثلها اذا نقل ما في الاناء لو كانت فضة الى غيرها من اناء مباح او كف نقطع اضافة الاستعمال الى اناء الفضة وكان استعمالا للاناء
الثانى والكف فلا يقال لذاك الشرب مثلا انه شرب من القدح لان حقيقته وضع الفم على القدح حسبما قلناه وثانيهما ما للنقل الى
الكف او اناء اخرى والة غيرهما مدخلية في اضافته الى الاناء حقيقة في العرف والعادة كخضاب اللحية من حناء في اناء واكل ما فيها فان
متعارفهما تناول ما في الاناء باليد ووضعه في اللحية والفم بل في بعضها لا يمكن الا بالواسطة كاستعمال محابر الفضة فان اخذ الحبر منها
بالقلم والكتابة منه ولا يكون الا كذلك ومنه ايضا النقش ما في الاناء فانه لا يكون الا باخذ ما فيها بالة والنقش به والتكحيل بمكحلة الفضة
لا يكون الا باخذ الكحل بميل ونحوه ووضعه في العين الى غير ذلك ففى مثلها اذا نقل لا ينقطع به استعمال الاناء بل تناول اللقمة من الاناء
بيده ووضعها في الفم اكل من الاناء وهو استعمال لها وكذا فيما اشبهها مما ذكرناه وفى كون الوضوء من الاناء من القسم الاول والثانى تردد
نعم المشهور انه من الاول ولذا حكموا بصحة الوضوء من اناء الفضة بنحو الاغتراف منها بل نسب البطلان في بعض الكتب المعتبرة الى الحنابلة وقد
سمعت من الدرة جعله من الثانى وكذا في كشف الغطاء لكن مبناه في الاخير قد عرفت من عبارته انه على كون كل نقل بقصد ترتيب الاستعمال
عليه حراما محرما للاستعمال من غير خصوصية فيه للوضوء وغيره بل صرح بان النقل منها للشرب كذلك وكان نظر جدى ره الى الوضوء الموظف
الشرعى من الاناء اذ هو بنقل الماء من الاناء الى الكف وصبه على العضو واما وجه ما في اللوامع من الصحة ولو بالرمس في اناء الفضة فكانه
كون وضع العضو في الاناء مقدمة وان حقيقة الوضوء جرى الماء على العضو فلم يكن مستعملا للاناء بنفس الوضوء وفيه انه باعتبار
حصول جرى الماء على العضو وهو في الاناء يتحقق استعماله نعم ربما يورد في الاغتراف للوضوء ونحوه فيما عدى الاكل بانه ليس في الادلة
نهى عن الوضوء من اناء النقدين حتى يدعى ان النهى عنه هو عدم تناول الماء من الاناء وصبه على العضو بل غاية ما فيها النهى عن انية الذهب
والفضة وغاية ذلك حمله على النهى عن استعمالها بسائر الاستعمالات لها لكن نحن نقول ان استعمالها في شيء من تلك الافعال ليس الا مجرد
انتزاع ما فيها دون ما يفعل بالماخوذ بعد ذلك فنمنع كون ما يفعل به بعده استعمالا له بل للكف والاناء الاخر وان صدق عرفا
الوضوء او الكتابة او الخضاب او النقش من اناء الفضة مثلا وهو مدفوع بانه بعد صدق كونه وضوءا وكتابة مثلا من اناء الفضة
فمقتضى تعلق النهى بعين الانية من النقدين هو حرمة كل مضاف اليهما من وضوء منها او كتابة وان لم يكن لفظ الاستعمال وعبر في الجواهر
عن هذا الايراد الذى هو من صاحب الحدائق بتعبير اخر واجاب عنه بجواب لا يخلو من تكلف والاولى الجواب بما ذكرناه واستوجه الفاضل
في المنتهى بطلان الوضوء من اناء النقدين من وجه اخر غير ما اشرنا اليه قال لان الطهارة لا يمكن الا بانتزاع الماء المنهى عنه فيستحيل الامر
بها لاشتماله على المفسدة ولا يخفى ان البطلان من هذا الوجه انما يوجه في صورة انحصار الماء بما في الاناء المحرم كما هو الدائر في المعتبرة
المحرمة وهو خارج عن محل البحث ومن هنا قال في المدارك بعد نقل عنه انه حيث ثبت التوقف المذكور اما لو تطهر منه مع التمكن
من استعمال غيره حتى في اثناء الوضوء مثل فوات الموالاة فالظاهر الصحة لتوجه الامر باستعمال الماء حيث لا يتوقف على فعل محرم وخروج الانتزاع
عن حقيقة الطهارة انتهى وعلى كل حال الاقوى بطلان الوضوء لما ذكرناه في توجيه ما في الدرة من كون الوضوء الموظف من الاناء هو بنقل
الماء الى الكف وصبه على الاعضاء والنقل ممنوع فهو كالاكل من الاناء وان قيل اذا لم نسلم كون النقل من الاناء الى الكف مطلقا تفريغا
للاناء كما عن كشف اللثام فليكن من التفريغ اذا قصد ذلك باغتراف الماء منها للوضوء تحكيما للقصد والنية ويخرج به عن المنهى فلا
يتم بطلان الوضوء مطلقا قلنا بعد البناء على كون الاخذ باليد من الاناء ماخوذا في حقيقة الوضوء والاكل من الاناء فالنقل لوضعه
في فم او على عضوه يحقق كونه تناولا من الاناء اكليا او وضوئيا وبه يتحقق كونه استعمالا للاناء فكيف يكون تفريغيا بمجرد اخطار التفريغ
معه فانه هو المخلص به عن استعمال الاناء كيف لا ولو اجدى مجرد اخطار التفريغ بالنقل للتناول الاكلى ونحوه لساغ كل الاستعمال
بمجرد ذلك وهو توصل الى المحرمات بالحيل الصورية كما قال في الدرة وقصد نقل فيه لا يحل فلو احل القصد حل الكل نعم يجدى في
حل استعمال ما لا يكون التناول باليد ماخوذا في حقيقته ولا يكون اخذه من الاناء ليستعمله فيما يكون التناول باليد ماخوذا فيه كالاكل
والوضوء مثلا اذ لا معارض لقصد التفريغ فيحل هو وما يترتب عليه وبالجملة فرق بين ما يترتب الاستعمال على ما اخذه بيده من
الاناء وبين وقوع الاخذ جزء الاستعمال المرتب عليه وفى الاول ينقطع بالنقل اضافة الاستعمال المرتب عليه الى الاناء وان لم
يقصد بالنقل التفريغ دون الثانى فان الوقوع فيه جزء ما يترتب عليه يبيح اضافة الفعل المترتب الى الاناء لكون المترتب منها التناول

وان اخطر معه التفريغ فقد يرجح ابقى الاعتراض على ما في الذخيرة من المساواة بين الوضوء بالاغتراف من اناء النقدين ومن الاناء المغصوبة فقال وحكم حل في اناء مغصب كحكم ما في فضة او ذهب مع ان النهي الصحيح في المغصوب لعدم عموم كل ما يضاف الى المغصوب مما لم يكن تصرفا فيه وان صدق عليه الوضوء او الانتفاع منه كما هو واضح واما جعل اناء النقدين مصب ماء الوضوء فقد صرح في كشف الغطاء بانه مبطل للوضوء وفي الجواهر انه كالاناء المأخوذ منه الماء في عدم الابطال به بناء على اختياره عدم البطلان في الشبه به وفي المنتهى ايضا التصريح بعدم البطلان فيه ونسب البطلان الى بعض الجمهور وقد يقوى في النظر ما في كشف الغطاء لانه كصب الماء في الاناء في غير حال الوضوء وواضح فيه كونه استعمالا للاناء والامرار بالماء في الاثناء على عضو اليد غير صالح للفرق بينهما في الحكم وبه يندفع ما في المنتهى من الاخذ منه للوضوء حيث انه مقدمة للوضوء محتاج اليه بخلاف الصب فيه فانه لتأخره عن الوضوء مستغنى هو عنه فيوجب البطلان في الاول دون الثاني فرعان احدهما لو نقل من اناء الفضة للاكل بغير اليد فان كان نقله الى اناء مستقل مباح كقدح ونحوه فلا يحرم اكله خلافا لاطلاق ما سمعته من عبارة كشف الغطاء التي جعل فيها مدار الحل والحرمة في الاخذ من اناء النقدين على كونه بقصد التفريغ وقصد الاستعمال مطلقا وان نقله الى الة اخرى مثل الملعقة والكفكير والقاشوق المتعارف في زماننا فان كان ما في الاناء مما لا يؤخذ باليد كالحريرة والعصيدة ونحو ما لم يحل لان الالة حكم الكف فيما التناول بها جزء لكيفية اكله المتعارف وان كان مما يؤخذ باليد كطبيخ الارز فوجهان من عدم تعارف اخذه من الاناء بالفم بلا واسطة بل بواسطة وهذه الالة من الواسطة فلا يحل ومن كون الغالب تناول مثله باليد فغير اليد كالاناء المستقل فيحل ولعله الاظهر مع تامل ولو نقل من الانية المحرمة للوضوء بغير الكف بناء على ما تقدم عن الذخيرة من بطلان الوضوء اذا اغترف لم يكفه يصح وضوئه لاختصاص وجهه نقل ماء الوضوء بالكف في الشريعة حسبما سمعت في توجيه بطلانه اذا اغترف بكفه الفرع الثاني اذا نقل من اناء الفضة لاستعماله ثم ندم وعدل قبل استعماله فان كان الاستعمال المنوي او لا غير الاكل وما يضاهيه ارتفع اثم النقل بالندم وان كان الاكل ارتفع الاثم بالندم وانقطع الحرمة بالعدول ولا يجب مع الندم القاء ما في يده وان قال في الكشف انه لا يجب على اشكال وكان اشكاله من وقوع النقل الشخصي محرما فلا تنتفي الحرمة الا بنفيه بالالقاء وفيه انه بالندم المتضمن للعدول يخرج عن جزئية الاكل ويصير كالنقل لغيره الذي حكمنا بانقطاع الحرمة فيه بالنقل ولو اكل ما في يده بعد ان ندم وعدل فهل يكون حراما لان ازالة الحرمة بالعدول مراعى بعدم ترتب الاكل ام لا يحرم لانقطاع الحرمة بالندم فاذا اكله بعد ذلك فقد اكل الموضوع في يده بلا حرمة ولعل الاظهر الاول لان الندم لا يرفع الموضوع بل اثمه وارتفاع اثمه اذا كان بالندم فدوام او تقاعد بدوام الندم فاذا زال عادت الحرمة لبقاء الموضوع فاذا وضعه في الفم وابتلعه صدق الاكل من الاناء وبه يتحقق الحرمة

في تحريم اقتناء الذهب والفضة

وهل يحرم مجرد اقتناء اناء الذهب والفضة وان لم يستعمله اصلا ام لا يحرم قولان اولهما للشيخ والمنسوب الى المشهور في كتب معتبرة كالمسالك وغيره وقد يشعر اختصاص القول بحله الى الشافعي في المعتبر باتفاقنا على الحرمة وصرح الحلي بحله وظاهر الاردبيلي موافقته وفي المدارك استحسنه وفي الرياض اختاره ولعله ظاهر المتن لتقييد التحريم فيه بالاكل وغيره اي من ساير الاستعمالات ولا يشمل مجرد الاقتناء حجة الاولين الاخبار الناهية عن عين الانية فان عمومه قاض بحرمة كل مضاف اليه حتى اقتناؤه خصوصا نحو قوله متاع الذين لا يوقنون وقوله لهم في الدنيا ولكم في الاخرة وهو العدة للمؤمنين دون بعض الاعتبارات من كسر قلوب الفقراء واثارة الخيلاء ونحو ذلك لانها من الحكم التي لا يدور الحكم معها وجودا وعدما اذ لا يفرق الحكم اذا اخفى الاناء من الفقراء على وجه لم يروه اصلا حتى ينكسر خواطرهم او لم يترتب الخيلاء اصلا وكذا عموم حرمة السرف وتضييع المال وتعطيله لان تعلق مقصد عقلائي من وضعه في المجلس لاظهار الثروة والجلال او بمجرد الالتذاذ بوضعه في المجلس او مشاهدته يخرجه عن عموم الحرمة وكذا ما في الكشف تبعا للمنتهى من استلزام حرمة استعمالها عموما حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال كالات اللهو لمنع الملازمة وحرمة اقتناء الات اللهو لما فهم من الاخبار من تعلق الغرض بعدم وجودها لانها الفساد منه وما كان كذلك يجب افناؤه واعدامه كما يعطيه خبر الدعائم المستدل به في الحكم وذلك ممنوع في هذا الموضوع وحجة المجوزين الاصل مع صرف النهي المتعلق بالعين الى ارادة الاستعمالات المعدة لها الاواني فان قولك لا احب الفرس الادهم مثلا يتبادر منه ارادة ركوبها ولا احب كذا ملبوس ارادة لبسه وكذا ما كول ارادة اكله والدار الضيقة ارادة مسكنها فكذا لا احب كذا انية والنهي عنه يتبادر منه استعمالها المعدة هي لها من ملاحظة وفا ووعاء فيختص المنع بوضع الشيء فيها دون غيره كالتزيين بوضعها في المجلس ونحو ذلك مع ان الاختصاص خلاف الاجماع فالمتبادر خلاف الاجماع والموافق للاجماع غير المتبادر ويمكن الدفع بدعوى ان مدلول النصوص هو الخصوص لكن يتعدى الى غير المخصوص من وجوه الاستعمال بالاجماع ويبقى غير الاستعمال من مجرد الاقتناء تحت اصل الاباحة مع ان سند ما تعلق فيه النهي بعين الانية غير خال من الضعف

كما ينبه كثيرة منجبر كضعف دلالة كونه متاع الذين لا يوقنون باعتبار ان متاعية الشيء انما هي باعتبار التمتع به الحاصل بالاستعمال دون مجرد الاقتناء فلا يشمل المتاع ما اتخذ لمجرده وعلى كل حال لو لا فتوى المعظم كان جواز الاقتناء قويا وهل الوضع للتزيين منه او هو من اقسام الاستعمال تردد ظاهر القواعد بين قوله وهل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس هو الاول وظاهر استثناء تزيين المشاهد في كلام جماعة من الاستعمال المحرم هو الثاني ولعله الاظهر لانه نوع استعمالها كما صرح به في الجواهر وعلى كل من التقديرين بناء على حرمة الاقتناء قد يشكل جوازه في خصوص المشاهد لعدم معارضته لدليل تعظيم الشعائر لدليل حرمته لظهور عدم شمول المحرم كما ان دليل استحباب ادخال السرور في قلب المؤمن لا يشمل اجابته على طلب المعصية فما في الذكرى بعد تحريم تزيين المجالس بها من قوله وفي المساجد والمشاهد نظر لفحوى النهي وشعار التعظيم واضح الضعف والاولى الاستدلال على جوازه بالسيرة المستمرة على خصوصه وما في الجواهر من دعوى حدوث تلك السيرة ممنوعة خصوصا في وضعها في المساجد المعظمة واما ما لا يكعب له كالقنديل فخارج عن الموضوع من حيثية عدم الكعب كما نعمه لا باعتبار ما في اللوامع من كونها محلاة بها المشاهد ضرورة عدم كونها قابلة للاخراج عن صدق الموضوع وكذلك دعوى عدم الانصراف الى امثالها ويتفرع على القول بحرمة مجرد الاقتناء وعدمه وجوب كسر الاناء وعدمه فان جوزناه لا يجب الكسر بل لا يجوز بغير رضا المالك للاصل مع عدم موجبه مع وجود منفعة محللة لها غاية الامر حرمة استعمالها فلا بد ان لا يفعله وان حرمناه وجب لان الاقتناء ابقاء وجودها بالهيئة المخصوصة ويجب ذهاب الصورة تحقيقا لعدم ابقائها وازهابها بكسرها وما في معناه من تطبيق بعض اجزائها على بعض ومنه يعلم حرمة صياغتها واخذ الاجرة عليها هذا اذا كان الاناء ملكه واذا كان ملك الغير فبامره بالكسر ان كان يمتثل جمعا بين الحقين من حصول الغرض وعدم التصرف في مال الغير بغير اذنه واذا امتنع فيبادر غير المالك الى كسره حسبة اذ هو من الامور التي عرف من تحريم الاقتناء تعلق الغرض بعدم وجودها في الخارج ولا يضمن الكاسر ارش قيمة الهيئة ولا يجوز بيعها بتلك الهيئة ولا رهنها ولا اعارتها ولا غيرها من النواقل الا مع اشتراط الكسر فورا او الوثوق بحصوله والحرمة مخصوصة بما كان على هيئة الاناء لاختصاص النهي في الاخبار بموضوع اناء الذهب والفضة وهو حقيقة فيما كان بصورة الاناء وكون جميعها من احدهما او منهما تركيبا او خلطا فمتى فقد احد القيدين يبقى على اصل الاباحة وصرح بالاجماع على جواز غيره في غير واحد من كتب الاصحاب بل يدل عليه من النصوص ما ورد بطريق المؤالف والمخالف في اشتمال درع النبي ص ذات الفضول على حلق من فضة وكذلك قصعته على ضبة فضة وكذا بيضة سيفه ونعله وقوائمه وحليته ذات الفقار وانف عرفجة ومن طريق الخاصة في خبر ابن بزيع في المرآة لمولانا الكاظم ع وفي صحيحة معوية عن الشرب في قدح من ماء فيه ضبة من فضة قال لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها وفي اخر ان قدحا انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة وفي حسنة ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وفي خبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وفي خبر القران المعشر بالذهب في اخره سورة مكتوبة بالذهب لم يعب منه الا كتابة السورة بالذهب وفي اخر انه كان براة ناقة رسول الله ص من فضة وبعض النصوص المتضمنة للنهي عما ليس بانية محمولة على الكراهة كخبر ابي المقدام ان الصادق ع قد اتى بقدح ماء فيه ضبة من فضة نزعها باسنانه وقوله في خبر فضيل بعد ان سئله عن اسناك سرير فيه ذهب ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس وفي صحيح علي بن جعفر بعد ان سئله عن السرج واللجام وفيه الفضة ايركب به ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس به والا فلا وفي ذيل ما مر من خبر المرآة من انه امر بكسر قضيب عباس انه كان فيه شيء من فضة وغير ذلك ثم في اختصاص الكراهة بمورد النصوص والتعدي منه الى ما لا نص فيه خاصة او اليه والى ما ورد النص بجوازه ايضا وجوه واحتمالات وفي الحدائق الجمع بين النصوص الاخيرة والاولى بالكراهة في الالات مع التفاوت بينها شدة وضعفا وهو مع عدم وضوح مراده بالالات ينافيه ما سمعت مما كان للنبي ص لان بعضها من الالات ويأتي تتمة كلام فيه في المفضض وبالجملة لا يعتبر في الحرمة كون الاناء بصورة احدى الاواني المعهودة فلو صنع اناء جديدا قابلا للوعائية بغير صورة الاواني المعمولة حرم كما لا يعتبر في حرمة الاستعمالات المتعارفة من اكل او شرب او طبخ او وضع فيه او اخذ منه الى غير ذلك بل المراد به الاستعمال المقابل للهجر والاهمال فلو اتخذ قدحا يلعب به بالتقليب له بيده من دون فعل اخر حرم بل بمجرد مصاحبته له محرمة وقد يتفرع عليه بطلان صلوة حامل اناء من النقدين ويمكن دفع التزام بطلان الصلوة بمصاحبته وان كانت المصاحبة في نفسها محرمة بان المعتبر في البطلان من جهة اجتماع الامر والنهي كون المامور به والمنهي عنه واحدا شخصيا في الوجود والمصاحبة مع الكون الصلوتي هنا موجودان متقارنان في الوجود واما ضابط موضوع الاناء فاعلم ان جملة من كتب اللغة لم يزد فيها على قوله ان الاناء معروف وفي المصباح المنير الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى

الاستعمال كونه من احدهما

في بيان معنى الاواني

والظاهر انه تفسير بالاعم كما هو واقع منهم في تفسير كثير من الموضوعات لا ان الاناء وعاء خاص لا مطلقه كما يساعده العرف وحينئذ فمقدم
على اللغة في الموضوعات التي تضمنتها الاخبار فلينقح معناه العرفي ولم يذكر له اكثر اصحابنا ضابطا بل اقتصروا على مجرد بيان ان هذا
اناء وذاك ليس باناء نعم في كشف الغطاء قال بعد ان فيه اجتماع قيود اربعة الاول الظرفية الثاني ان يكون المظروف معرضا للرفع والوضع
فوضع فص الخاتم وان عظم وعكوز الرمح وضبة السيف المجوف من حلي المراة المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة
وانه جعلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها الثالث ان يكون موضوعا على صورة متاع البيت الذي
يعتاد استعماله عند اهله من اكل او شرب او طبخ او غسل او نحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب ولا ما يجعل موضوعا لراس
القليان ولا قراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وموطئ الشنوق والعطر ومحل الفتيلة
والمباخر ونحوها منها الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشي كذلك فلو خلا عن ذلك كالقناديل والمشبكات والمخرمات
والطبوق لم يكن منها والمدار على الهيئة لا الفعلية انتهى ويريد بالهيئة دون الفعلية كفاية كونه على هيئة يحصل بها ما ذكر لا فعلية حصوله
وهذه القيود بعضها مسلم وبعضها ممنوع فالظرفية مسلمة ضرورة كونه وعاء مخصوصا وهو يستلزم اعتبارها بمعنى كونه موضوعا
لارادتها فلو كان لمجرد المرور والجواز كالمزاريب والبرابخ التي تصنع من الخزف وتوضع في ممر المياه ليس من الاناء وكذا الثاني من كون القرار
فيه معرضا للرفع فلو كان ملصقا بما وضع فيه كما يلبس به المرآة من الفضة وفص الخاتم الكبير ونحوهما فليس من الاناء لما وضع فيه لا
للالتصاق الملازم الموجب للاتحاد مع ما هو فيه على وجه لا ظرفية ولا مظروفية وهو الوجه الذي اراده في اللمعة بقوله والوجه في المرآة
من ذلك اي الالتصاق الملازم المذكور ومثله في الخاتم بما ظهر ابن الجواد ولعمري انه ابدى في ذكر المرآة هنا من وجوه البديع اجملها
واما الغير ما هو موضوع فيه بالالتصاق كالاناء من نحاس انما ليس باناء فضة ملصق به فوضع ما فيه وشرب فالمنع جار وما ثم بالشرب
منه لصدق الاناء به كما يعرف الفرق بينهما في مسئلة المفضض وكذا القيد الرابع من وجود اسفل بمعنى الكعب فما لا كعب له كالقناديل
المكشوفة من الطرفين خارجة من الاناء وكذا وجود حواشي لها بها تمسك او من اصله فان الاناء ليس مطلق الظرف والوعاء وكان
منشا توهم كونه ذلك كما يعطيه عد بعضهم بعض امور الاناء هو عبارة المصباح المتقدمة وقد عرفت كونه من التفسير بالاعم نعم
الاناء وعاء لا خذ الظرفية فيه في معناه كما سمعته من كاشف الغطاء لكن ليس كل وعاء اناء اذ هو الوعاء بصورة خاصة هي ان يكون في
وسطه انخفاض ما فالسفرة ليست منه ولكن في اخراج المشبكات والمخرمات بقوله مطلقا منافسة فان المباخر المشبكة من الاناء واما
القيد الثالث فممنوع اذ هو الوعاء بالصورة الخاصة المعد لوضع اي شيء كان غير الحيوان فالالات التي عدها في جملة ما اخرجها
منه منع كالقليان اذا كان موضع الماء كله فضة وكذا المباخر وبالجملة كل وعاء منخفض الوسط ولو في الجملة يعرف فيه الشيء من حقيقة
الاناء وعندي يعتبر فيه ايضا ان لا يكون بصورة المساكن للانسان ولا بصورة مرابط الخيل ولا مرابض الغنم ولا وكر اشباه الطيور فان
ما كان بصورها لا يعد في العرف من الاواني وان وضع فيها ما يوضع في الاواني كالقلادة والمحمل والتخت روان والباصور والطوق
المستعمل في الاعراب للعاجز والنسوة وكذا ما كان بصورة الارسي والعرش دون مطلق البيت لاشتراك الصورة بعض البيت بين
السكنى وحرز العسل ونحوه وكذا يعتبر ان لا يكون بصورة الملابس كالعرقجين والكلاه والحكمة واليمني البغدادي والطاسة
التي من توابع الدرع الى غير ذلك فانها ايضا لا تعد في العرف من الاواني قيل وكذا يعتبر ان لا يكون بصورة وعاء الكتب والمصاحف
بل ووعاء الحرز والتعويذات والرقى فيخرج ما كان منها من الاواني موضوعا لظاهر الادلة لخروج الاخير منها حكما كما خرجه ما جوزه
من تعظيم الشعائر من الحكم ايضا مع امكان الفرق بينهما بكون التعارض بين الدليلين في التعظيم من وجه وفي الحرز والتعويذات بنحو
العموم والخصوص المطلقين لقيام النص بخصوص التعويذ من خبر ابن حازم في التعويذ يعلق على الحائض نعم اذا كان في جلد او فضة
فيجز حرز الجواد ولعله اجود من الالتزام بخروجه موضوعا ولا يبعد دعوى اعتبار عدم كونه ذا جسم دقيق كالكيس والجراب لبعد مثله
عن صدق الاواني كما انه لا يبعد ايضا دعوى عدم انصراف ما في الادلة الى بعض ما صغر جسمه جدا كمعرفة الاذن وكذا ما كبر كثيرا كما
لبركة من الحياض وان كان بعضهم ادعى استفادة العموم اللغوي من بعض ادلة منع الاواني فلا يجري الانصراف مع امكان منع
دعوى الانصراف من اصلها بل هو من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها ولا يخفى ان هنا بعض افراد محل شك من صدق الاناء
كالكيس والجراب المشار اليهما ونحوهما العلبة المتخذة من الكلبدون الخالص بناء على منع كاسي الكلاه من الورق الرقيق الخفيف

جدا على وجه يطوى وينشر مثل الكرباس فيلاحظ صدق الاناء عليه حال انتشاره وفيه الشك من حيث احتمال اعتبار صلابة الجسم جسما اشد
البرمع انساب الهيئة والات ثم منها ادونها ما يجمع اجزائه كالخرقة وغيره بعيد كونه وعاء الحرز والرقاء من هذا القسم المشكوك الصدق ان
لم يكن من قسم الممنوع وفي اللوامع عد المكحلة وظروف الغالية والدوات من المشكوك ايضا وبناء عليه لا فرق بينها ظاهرا وبين ما اشبهها من ظروف
الافيون والتتن والزباد وبعض الحبوبات والسعوط والنشوق والدهن والمشط الصغيرة جدا كما صرح به جماعة ومنهم فاضل الرياض
لكن مقتصرا على ذكر الاولين واخر ومن جعلوها من القسم الممنوع والفرق بين دعوى المنع ودعوى عدم انصراف الادلة اليها في معونة
الاثبات فانها على الثاني على عهدة مدعي الخروج ومع الشك تثبت الحرمة وعلى الاول على عهدة مدعي الدخول ومع الشك تنتفي الحرمة لكن
في الجواهر على تقدير الثاني ايضا اثبت الحرمة بناء منه على كفاية احراز صدق الوعاء للغة مع الشك في صدق الاناء عرفا فانه بعد ان نقل عن
الفيومي قوله ان الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى قال هو تفسير بالاعم او انه يقدم العرف على اللغة لكن فيما تعارضا فيه كما
ظرفا ووعاء الا انه يسلب عنه اسم الانية عرفا اما ما توافقا فيه لو استقل هو عن العرف بان كان من الظروف الاوعية ولم يسلب عنه
الاسم لكن لم يتضح لدينا الحال وعرف زماننا عليه لقلة استعمال هذا اللفظ فيه او لغير ذلك فالظاهر ثبوت الحرمة انتهى وفيه ان
الشك في الصدق العرفي تارة يكون مع تنقيح العرفي له والشك انما هو في فردية الفرد له للشك في تحقق الكلي فيه وتحكم بالحل للشك في
تحقق موضوع الحرمة فتجري البراءة ومرة يكون ناشئا من اجمال المعنى العرفي وغاية الامر ح بان المعنى في العرف هو اخص من اللغوي لكن
لا يعلم مرتبة اخصيته بحيث يشمل هذا المشكوك او بمرتبة لا تشمله ومفروض البحث من هذا القسم ودعوى الجواهر فيه ان المعول على
اللغوي الا ان يتحقق السلب العرفي وكان نظره الى عدم المانع من الحمل على اللغوي لان المانع منه العرف المخالف فلم يتحقق ومنه معلومية
اخصيته محل الابحاث اذا لم يثبت الاخصية بمرتبة تقتضي بخروج مثل الا ان الاصل عدمها فلا مانع من ارادة اللغوي فيثبت الخاصية مرتبة
الحرمة عليه ولعل التحقيق هو الحكم بالحل فيه اذ بعد معلومية ان لموضوع الحرمة معنى عرفيا مغايرا للغوي ولو بالاخصية منه يكون
الموضوع الا المصداق العرفي واصالة عدم كون الاخصية بمرتبة قاضية بخروج المشكوك غير ما صلة في المقام لان ظرف الوضع
العرفي ولو لمعنى اخص ليس من باب تخصيص المعنى اللغوي حتى يعمل فيه بقاعدة الشك في التخصيص ولو سلم كونه من ذلك الباب فهو اشبه
بالتخصيص بالمجمل الذي لا يلحقه حكم العام وبالجملة يجب الاقتصار في التحريم على المتيقن من المصاديق العرفية وفي المشكوك يعول على
البراءة فتدبر جيدا وعلى كل حال قد فرع في الجواهر على ما ذكره من تحكيم صدق اللغوي التحريم في القليان وراسها وراس الشطب وما يجعل
موضعا لرؤوس قراب السيف والخنجر والسكين والسهام وظروف الغالية والكحل والمعجون والبن والتنباك والافيون والمشكوة والمجامر و
المحابر ونحوها وقال انه صريح الطباطبائي في منظومته في اكثر ذلك او جميعه بل والتذكرة والذكرى وان اقتصر على التصريح بظرف الغالية
والمكحلة خلافا لصريح الاستاد في كشفه في جميع ذلك بزيادة بل والنراقي في لوامعه وان اقتصر على التصريح بالمكحلة وظرف الغالية
والدوات والمعاصر في رياضه وانما اقتصر على التصريح بالاولين لكن ظاهرهما بل صريحهما العموم انتهى قوله ظاهرهما بل صريحهما بو
ما اشرنا اليه من تعميم المقتصر ثم استدل في الجواهر على الحكم فيما عداه بالحرمة بقوله لصدق الاسم او لعدم صحة السلب وفيه انه
ان اراد الحكم بالحرمة ولو على تقدير الشك في صدق الاسم العرفي فلا وجه له للاستدلال عليه بالصدق العرفي وان اراد تنجز الحكم بالحرمة
مستندا الى الجزم بالصدق كما يعطيه قوله ودعوى الشك في الصدق والارادة بل ظهور عدمها لندرتها وعدم اعتيادها والمجاز
حينئذ خير من الاشتراك والاصل الاباحة مضافا الى الصحيح عن التعويذ يعلق على الحائض والى ما اشتهر مما ورد في حرز الجواد يدفعها منع الشك
في الصدق اولا وعدم قادحيته بعدما عرفت ثانيا كمنع الشك في الارادة ثالثا لمنع الندرة في الاطلاق الموجبة لذلك وان كان الكثير
المتداول عند اغلب الناس الاواني المستعملة في الماكل والمشرب ونحوهما وصغر الحجم ونحوه لا تاثير له في ذلك واولوية المجاز انما هي
من الاشتراك اللفظي لا المعنوي على انه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق اذ قوله لا تاكل في آنية الذهب ونحوه مما لا تفاوت في شموله
بين المعتاد وغيره لكونه من العموم اللغوي فضلا عن تعميم معاقد الاجماعات بل لعل ملاحظة الاخبار خصوصا صحيح ابن بزيع يعطي تعميم
المراد لغير المعتاد كما اعترف به الاستاد الاكبر في حاشية المدارك واما صحيح التعويذ المعتضد بالمشتهر من حرز الجواد فيدفعه اولا
امكان الفرق مع غيره بصحة سلب الاسم عنه دونه كما اعترف به الاستاد في كشفه وثانيا تسليمه لكن لا يجوز التعدي الى غير التعويذ
مما يطلق عليه اسم الآنية بل ولا من الفضة الى الذهب كما هو ظاهر العلامة الطباطبائي فيهما معا وهو لا يخلو من قوة انتهى وبعضها

الحرمة

مع تنقيح المفهوم العرفي

لا يخلو من مناقشة كما لا يخلو من قوة فان الاولى دعوى الجزم بالصدق مما عدده ولو في بعضها لعدم الجزم به ولو من جهة وقوع المخالفة منه من الاعاظم ومع الشك في العرف فقد عرفت منع الحرمة واما الشك في الارادة فان ادعاه بناء على دعوى عدم الانصراف وعدم التبادر من اطلاق لفظ الآنية المجرد نداء الوجود ثم منع مدخلية الصغر والكبر مطلقا في ذلك لا وجه له ودعوى العموم اللغوي المجمع في خبر المنع حتى في قوله لا تأكل في آنية الذهب دعوى كونه من النكرة في سياق النفي ممنوعة بل هو مثل قول لا تكرم الرجل لا مثل قول لا تكرم رجلا واما معاقد الاجماعات فغير مشخص كونها بصيغة العام اللغوي ودوران بعض موضوعها غير الآنية قطعا وحكمها الكراهة والمنع في وعاء الحرز بين الفضة والذهب مستند الى ذكر الفضة في نصه دون الذهب مع ملاحظة باقي الاخبار مضافا الى الارادة العناء عن ذكره بل ذكرها وفيه دلالة الاقتصار على ذكر آنية الفضة في عدة من اخبار المنع عن الآنية مع ان الذهب مثلها وآنية محرم قطعا وفي خلاصة الكلام ان البحث في الموارد التي يشك فيها صدق الاناء عرفا هو الحكم بالحل وهي موارد الخلاف التي مرت في عبارة الجواهر وفي بعضهم زاد قاب الساعة المتصل والمنفصل وجوزات الكتاب والسبحة والسكلي والمهد واللقو والارجوحة واجزاء دولاب الهواء والسفرة والحويجة والحباب والقناطير الكبار ومعرفة الاذن فما فرض من هذه العنوانات البقاء فيه على الشك ولو لمخالفة اعاظم الاصحاب فقد عرفنا ان الاقوى فيه البناء على عدم التحريم كما هو مقتضى القاعدة من اجراء البراءة عن الحكم بها لا تثبت الموضوع وفي المفضض قولان اشبههما الجواز مع الكراهة والكلام فيه يقع في موضعين احدهما في موضوعه واحسن ما جمع اقسامه عبارة البحار قال المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الآخر كما يستعمل ظروف اصلها الخزف او غيره ورؤوسها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان يخلط الفضة بغير الذهب ويصنع بها الآنية الخامس ما نقش بالفضة وظاهره النقش بقطع من الفضة بنحو التثبيت فيه وشبهه لا النقش بماء الفضة لجعله القسم الاول من الثاني قال وظاهر اخبار المفضض شمولها للاول والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الآنية على التبر بل يمكن ادعاء صدق آنية الفضة قلت وهو فرض الكاسي من الفضة الذي فصل في الذرة اقساما ثلثة الكاسي للاقل فاباحه بجعله من المفضض وللحل فزهد في حله من حرمه بكونه البعض لعدم الاستيعاب مع ان الجل غالبا يساوي الكل وللكل فحرمه معللا بان الكاسي اناء مستقل يوجب به للتصدق الشرب من اناء الفضة مثلا كما او ابه المجلسي قال في البحار واما الخامس فلا يبعد انفصل منه كالثاني بان يقال ان حصل لها بالعرض على النار ينفصل منه شيء ام لا ينفصل من ذلك ما في التذكرة المموه ان كان يحصل شيء منه بالعرض على النار حرم والا فاشكال ومثله في النهاية ومراد الفرق بين المطلي بماء الذهب والفضة والمزوج في حال الذوبان فيحل وبين ما الصق وقطع منها باللحام ونحوه بحرم مع عبر عن الثاني بما يحصل منه شيء من الفضة اذا عرض على النار لان اللحم ينفك بالنار ومراده بالمموه في المقسم ما كان جميعه مموها كما يعطيه سبك العبارة قال لو اتخذ اناء من ذهب او فضة وموهها بنحاس حرم الى ان قال ولو عكس اي اتخذ اناء من نحاس وموهها بالذهب والفضة لم يحرم ثم قال المموه مشيرا الى المتقدم ذكره ان كان يحصل منه شيء الى آخر كلامه والا فلو اراد ان ما المضبب بفضة ينفصل منه بالنار مطلقا محرم كان ربما يتوهم من اطلاق قوله المموه ان كان الى آخره فلا ريب في بطلانه لان بعض اقسامه لا يكون بصورة الاناء اصلا فكيف يحرم ولذا قيد المجلسي ره قسم المحرم من المموه بما كان جميعه مموها وهذا التقييد منه جار في القسم الخامس ايضا وعبارة الفاضل ايضا راجعة الى تقسيم المجلسي ره القسم الثاني من اقسام الخمسة وتقسيمه ره الى الخمسة وتحريمه ما حرم وتحليله ما حلل في غاية الجودة و ان كان حكم القسم الرابع في كلامه غير مصرح به لكن ظاهره الاباحة بل من غير تامل فيه لما اشتهر من ان المركب من الداخل والخارج خارج ولا بالخلط الغير المستهلك في غير الفضة خارج عن صدق آنية الفضة كما لا ينبغي ايضا في القسم الثالث نظرا الى الاخبار التي منها ما ورد بطريق في الموافقة والمخالفة كان للنبي صلى الله عليه وآله قصعة لها حلقة من فضة وكذا في القسم الاول لظهور انا الفضة والذهب الممنوع في الاخبار فيما كان جميعه منهما لا بعضه واتضح تماذكر وجه قسمي القسم الثاني فالتحريم في ثانيهما لما قررناه من كون الكاسي اناء مستقلا يوجب للمضافة الملازم صدق الشرب من اناء فضة والتحليل في اولهما لعدم كون المطلي به كاسيا ولا يعد مجرد الطلي بالماء اناء مستقلا وهما سند قسمي الخامس والجميع واضح ما عدا وجه الثاني من قسمي الثاني والخامس فضه في الجملة غموض ولكن الاقوى ما قررناه مما خلاصته ان الاناء المكتسي جميعه من الباطن او الظاهر بثوب من النقد في قطعة او قطعات ملتئمة متواصلة ملتصق

باب حكم آنية المفضض

شيء محرم ولا تقليد انتهى في ذكرى كلام الفاضل انه بالعرض على النار ع

به على الدوام باللحام ونحوه مما يفكه النار فحكمه حكم آنية الاوالى من جهة وضع احدهما في الآخر ويحل من هذه الجهة المرات الملبسة من حيث وضع الزجاجة فيما يحيطها من فضة مثلا وضعا لطيف الصقا وكذا الخاتم من حيث وضع الفص في محله فحكمه الحل والاباحة وهو المراد في الذكرى بقوله ولبس من باب الاواني الخاتم وشبهه من ملصق ملازم يعني ان وضع الفص في محله ليس من وضع الشيء في اناء فلا يحرم وخلاصته وجه الحل فيه انه بعرض اللصوق الملازم خرج من وضع الوعائية للشيء فلم يكن وضع احدهما في الآخر من الوضع في وعاء قال والوجه في المرات الملبسة بالفضة من ذلك بدا انه حل اللبس به لمكان اللصوق المشار بقوله اذا الجمع باللصوق انحل التابية من جهة وضع الشيء في المكتسي بالنحو المفرد كقدح نحاس مكتسي بثوب من فضة ملاصقة على الدوام اذا وضع فيه ما يشرب ويحل فيه من هذه الجهة المرات المتقدمة اذا فرض في زجاجتها انخفاض يوضع فيه ما مثلا وكذا فص الخاتم الكبير الى غير ذلك من اناء مكتسي بالنقد بالنحو المذكور فحكمه حرمة شرب ما يوضع فيه او اكله وهو الذي اراد بقوله في الذكرى حيث قسم المفضض بنحو الكسوة للاناء بالصياغة وان كساها كلها فلا يحل فان الكاسي اناء مستقل اي فلا يحل الحل المتقدم فيما كسي البعض الذي جعله من المفضض من كراهة الشرب والاكل وسائر الاستعمالات فالتعليل بما في كلامه للحكم بالتحريم من هذه الجهة ومراده بذكر كونه اناء مستقلا مجرد بيان انه ليس لكاسي البعض منطفلا به لبداء بتطفله في المفضض الذي عنوان الآنية فيه للملصق به الفضة الملحقة وما علة حرمة الشرب في المكتسي فهي ما اشرنا اليه من صدق الشرب في اناء فضة في الجملة الناشي من لصوق الكاسي وان كان بالتضام بالمكتسي خرج عن كونه آنية له لكن لا ينافي ايجاب التضاقر به مع كونه بصورة اناء مستقل غير منطفل به صدق الشرب من اناء فضة في الجملة اذا شرب من الموضوع في المكتسي وانما لم يكن كل كاسي البعض لانه ليس بصورة اناء مستقل بل الفضة منطفلة به او غاية اثر التضام فيها تسمية المكتسي مفضضا فان قيل لم يؤثر كاسي الكل تسميته المفضض قلنا لانه ما خوذ في المفضض عرفا تطفل الفضة ولحاظها ومع الاستيعاب يصل كما اشرنا اليه بانه اناء مستقل فان قيل المفضض قد يكون ايضا مستوعبا كالمطلي جميعه قلنا فرق بين الصباغة والصياغة فان الصبغ منطفل للشيء وان استوعبه ومن حكم الجهتين اندفع ما عسى يقال ان المفضض في فرض المرات ايضا اناء مستقل فلم صرحوا فيها بالحل لما عرفت من ان الحل من الجهة الاولى ثابت في المقامين كما ان الحرمة من الجهة الثانية جارية فيها ايضا فيهما معا وهو المراد ايضا مما في الذرة في المقامين وكذا مراد المجلسي ره من تحريمه الاخير من قسمي الصورة الثانية من الاقسام الخمسة ومراد الفاضل من تحريم المموه جميعه فيما مر من عبارته كما به هو تحريم المكتسي من هذه الجهة لا من جهة وضع المكتسي في الكاسي وعلى كل حال يتبين ان الوجه في التحريم هنا ما اشرنا اليه من صدق الشرب من آنية الفضة ولعل المجلسي ره ايضا عليه بقوله فيها و يمكن ادعاء صدق آنية الفضة ولعل دعوا محتشا لتصدق آنية الفضة لا غيرها غير الامكان ولو كانت ادعيناه من صدق الشرب من آنية فضة لجزم به ويلحق بالكاس المذكور الاناء المعمول من الكليدون او الدون المتعارف في زماننا اذا لم يمكن منه وفيه الجسم التي احتملنا مراعاتها في الآنية فان لم يقبل الفضة متواصلا عليه بمنزلة الكاسي الملصق الملازم فيجري فيه الاقسام من كاسي الكل والجل والبعض ولذا ادخلنا فيه ما يعرض ما لا يتم الا بالصنع منه كالعرجين والكلاه ونحو ذلك

الموضع الثاني في حكم المفضض

والكلام فيه ايضا يقع في موضعين احدهما في ان المفضض هل هو مثل الفضة في الحرمة ام لا ابتلي الشيخ في الخلاف القول بحرمته ولكنه في خصوص الاناء المفضض وعبارته غير صريحة فيما نسب اليه فانه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها وقال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب والتطيب على كل حال وقال الشافعي يكره المفضض وقال ابو حنيفة لا يكره وهو مذهب داود دليلنا اجماع الفرقة واستدل بالاخبار الناهية انتهى وظاهر نقله الثاني عن الشافعي كراهة المفضض ارادة غير الاواني وكذا عن ابي حنيفة عدم الكراهة في غيرها حتى لا ينافي نقله عنهما اولا عدم الجواز في المفضض وعلى كل حال قوله ابتداء يكره دائر بين محذور بين ارادة الحرمة منه فيقتضي تحريم استعمال المفضض وارادة التنزيه فيقتضي تجويز استعمال آنية الذهب والفضة لكن المحققين من اصحابنا حملوه على التحريم ويشهد له استدلاله بالاخبار الناهية فانها حقيقة في التحريم ولذا لم يتحققوا منه المخالفة في تحريم آنية الذهب والفضة واشتهر هنا عنه حكاية تحريم الآنية المفضضة ولعله اولى من العكس فان تنزيهه عن الخلاف في تحريم آنية الفضة اولى منه في كراهة المفضض لان الاول اجماع المسلمين ولم اجد القول بحرمة الاناء المفضض المصرح به في عدة اخبار ففي صحيحة ابن وهب سئل ابو عبد الله عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة فقال لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها مويدا بالتعبير في الاستثناء بعده بلفظ يكره الظاهر في الجواز مع المرجوحية وقدم الوارد بطريق القريب

باب حكم المفضض

ان للنبي ص كان قصعة فيها حلقة من فضة وايضا كان له قصعة مشعبة بضبة من فضة والضبة او الحلقة في القدح او القصعة بل جعلهما بالاناء
المفضض حيثما سمعت من تقسيم البحار وغيره وفي صحيح ابن سنان لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة
لا يعارضها ما ورد بالنهي عنه كصحيح الحلبي لا تاكل في انية من فضة ولا في انية مفضضة وخبر الاخر عن الصادق
انه كره انية الذهب والفضة والانية المفضضة ونحوه خبر بريد ويقرب باستفادة حرمة المفضض حتى يعد معارضا سيبقى عنقريب
ووجه علم المعارضة انه على تقدير الدلالة على الحرمة نهي من الظاهر ودلالة لزما تقدم خصوصا نقل البيع في قصعة من النص و
النص محكم على الظاهر خصوصا مع اعتضاد النص بالشهرة المقاربة للاجماع بل ظهور والوفاق فيما عدا الشيخ فانه مع الاعتضاد لو ما
في النصوصية والظهور لا يقاوم مخالف المشهور موافقه فكيف مع علم التماثل هذا مع علم وضوح دلالة جملة ما عورض به كخبر
الحلبي كره انية الذهب والفضة والانية المفضضة لان دعوى دلالته من ان حرمة انية الفضة معلوم فهي المعطوف عليه كره للتحريم و
يلزم كونه في المعطوف ايضا للتحريم ليتساوى المتعاطفان فهو مدفوع بانه ان قيل يكون كره حقيقة في التحريم يجب يحمل على خصوصه
بغير قرينة فهو مجاز فيه وان قيل هو حقيقة في التنزيه لكن الحرمة مراده في الخبر بقرينة اضافته الى انية الفضة فليكن بالنسبة الى المفضض
مراد به التحريم ايضا ليتساوى المتعاطفان فلنا تعدد البناء على التجوز للبس التجوز المذكود باولى من التجوز بحمل الكراهة على الاعم من التحريم و
التنزيه بل هذا اولى ليكون بالاضافة الى الفضة للتحريم والى المفضض للتنزيه وتساوي المتعاطفين في الحكم الشخصي غير لازم بل تساويهما
في الحكم انما يلزم لئلا يكون المراد بالعامل الاول معنيين مع علم تكرره في العطف ومع ارادة الاعم يرتفع المحذور فلا يلزم التساوي
في الحكم بل في الجواهر ان ذيل الخبر الثالث في تحرير المقبرة التي منها اكره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض وكذلك ان يدهن في مدهن
مفضض والمشط كذلك فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن موضع الفضة ظاهر او صريح في ارادة القدر المشترك
من الكراهة في اوله لكن لا اعرف وجهه اذ هو يوافق ارادة التحريم من كره في صدره باحسن وجه واذا كان مراده الظهور باعتبار كون
العدول بالفم غير واجب فيكون الشرب من موضع الفضة مكروها فيدل على كون كره في صدره بمعنى الاعم مع ان كراهة الفراغ غير
مختار له هو انه على غير القول الذي يحمله الخصم من تحريم الانية المفضضة مطلقا ضرورة انه عليه ليس الا بمعنى الحرمة ولا بنافيه الذيل
لان مفروضه علم البدل من الشرب من المفضضة فلا باس ان يقول على تقديره الا لتجاء يتحرى غير موضع الفضة مهما امكن نعم يوكد
هذا الحمل بوهم كون لفظ الكراهة يوشك حقيقة في القدر المشترك وعلى كل حال يسقط استدلال الخصم بهذه الاخبار لان احتمال
كون كره فيها للاعم اما اظهر او مصادم فيتبين من ذلك بطلان ما في الحدائق من ان التخلص من احتجاج الخصم بهذا الخبر موقوف على
التزام كون اللفظ مستعملا في المعنيين فهم لا يجوزونه لما عرفت من التخلص بغيره نعم الخصم مستظهرا بالصحيح لا تاكل في انية من فضة
ولا في انية مفضضة فانه من عطف المفرد على المفرد لان كلمة لا الثانية زائدة لمجرد تاكيد النفي واصله لا تاكل في انية فضة وانية مفضضة
لا عضد الجواب بحمل النهي على مطلق المرجوحية حتى يصح كونه في الاول تحريميا وفي الثاني تنزيهيا لكنه مجاز لا يعارض الحقيقة الا ان
الجواب عنه اما على فان الخصم بعد ان كان يرى من عداه مفتيا بجواز استعمال الانية المفضضة لو خلا عن الجاد لزم القول بالتحريم
يصلح اتفاق من عداه قرينة لصارفه عن الحقيقة وحمل النهي على المرجوحية المطلقة وربما احتمل فيه كون الواو استينافية لا
عاطفة فلا بد من تقدير فعل ولا يتعين معه ما يقتضي التحريم ولا يلزم تساويهما في الحكم لكن الاستيناف فيه ابعد خلاف الظاهر
اضافا والاستدلال انما يصلح مع الظهور وعلى كل حال لا ينبغي التامل في ضعف القول بحرمة الانية المفضضة واما غير الانية
من اقسام المفضض فلا يوجد القول بالحرمة فيه بل في اللوامع الظاهر الاتفاق على علم حرمته لكن في المعتبر انما اتخاذ اليسير من الفضة
كالحلقة للسيف والقصعة او كالضبة والسلسلة التي تشعب بها الاناء جائز فيما عدا ذلك مما لبس باناء ويرد ما شبهه لكن اعتبار اذا
كان فيه غرض صحيح كالصفائح في قائم السيف الى اخر كلامه فان الترديد منه فايض باحتمال الحرمة وهو يقتضي بعلم تحقق الاتفاق
على الجواز عنده وتقييده الغرض بالصحيح نظرا الى كون الخالي من الغرض سرفا واتلافا للمال يوجب ان الحرمة ويقرب من عبادته ما في
نهاية الاحكام قال الاقرب جواز اتخاذ حلقة من فضة وذهب وسلسلة ذا نفذ ذهب وما يربط به اسنانه وفي تحريم الالات كالميل
والصنجة والمرآة والصفائح في قائم السيف اشكال اقربه علم المنع لاصالة الاباحة وفي المدارك الاقرب علم تحريم اتخاذ
غير الاواني من الذهب والفضة اذا كان فيه غرض صحيح كالميل والصفائح وهو يقتضي باحتمال المنع لغير الاواني ايضا فيما لا غرض

في احكام الاواني المفضض

صحيح ولا ينبغي التامل في علم حرمة كثرة ما يدل من الاخبار خصوصا الخبر ما كان من ادوات النبي ص مفضضة وانكار ابي الحسن علي بن يقطين
وجود المرآة الملبسة بالفضة عند ابنه لا يدل على الازيد من الكراهة لان المداومة على استعمالها منكر عليهم وكذا امره بكسر قضيب اجنة
العباس فانه حكاية فعل بل السيرة قائمة على علم التحريم وتجويز المفضض من الانية المتفق عليه ظاهرا يقتضي باولوية جوازه في غير الانية
نعم التامل في كراهة المفضض وهي محل الاريب في ثبوتها لكن في تشخيص ما هو المكروه منه اختلاف كثير في الاخبار وكلام الاخيار ففي الجواهر
يمكن استفادة كراهة مطلق المفضض او ما عدا السيف وان لم يكن اناء من خبر الفضيل عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت
فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس بناء على علم الفرق بينه وبين الفضة وصحيح علي بن جعفر عن السرج واللجام فيه
الفضة اير كب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا ير كب به فان النهي للكراهة وصحيح ابن بزيع المتقدم في حكاية المرآة
وكسر قضيب عباس وخبر ابن ابي المقدام رايت ابا عبد الله ع اتي بقدح من ماء فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه وخبر بريد المكي
فيه انه يدهن في مدهن مفضض والمشط كذلك بناء على انهما غير انية وكان استثناء السيف في كلام لما دل على مفضضية سيف النبي ص
من اخبار الفريقين وفي الحدائق الحكم بكراهة ما كان من الالات وان تفاوت شدة وضعفا في مواردها وفرق بين المفضض والمموه
واستظهر جواز المموه بغير كراهة واعتقادنا الجمع بين الاخبار مع ان الاخبار لا ياباه اطلاق كلام لان بعض ادوات النبي من سيفه
ودرعه وقصعته من الالات وان لم يصرح هو بمراده من الالات لكن في عن النهاية ان صفائح السيف من الالات وقد ورد بكونها في
سيف النبي ص من الفضة بطريق الفريقين ما لا ينكر ولم يكن النبي ص ليواظب على المكروه وبه يتضح ان ما امكن استفادته في الجواهر
من كراهة مطلق المفضض اصعف من ذلك اذ في الاخبار التي اشار اليها في مقابل هذه ما يقتضي بخلاف ذلك كما اعترف هو به مفصلا
من خصوص ما ورد من الطريقين في تحلية درع النبي ص ذات الفضول حلقة وقصعته وضبتها ونعله وقبيعة سيفه ونعله وحليته ذات
الفقار وانه عرجه ومرآة الكاظم وخبر ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وخبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف
والسيوف بالذهب والفضة باس وما روي كان نعل سيف النبي ص وقوائمه فضة وبين ذلك حلق من فضة ولدرعه ثلاث حلقات
وانه عرض عليه قران معشر بالذهب في اخره سورة مكتوبة بالذهب فلم يعب منه الا كتابة السورة وما ورد ايضا انه كان براه نافة
رسول الله ص من فضة وفي اللوامع قوى قصر الكراهة على ما تضمنه شيء من تلك الاخبار بغير جعل ضابط فالاولى تخصيص الكراهة
بمورد النص او بالاعم منه وما لا نص فيه او وما ورد النص بجوازه ابقى احتمالات والاصل يفيد الاول انتهى والذي يقتضيه النظر في
المقام ان يقال ان الادوات والالات اما فضة او مفضضة والقسم الاول هو ما لم يستعمل في مادته شيء غير الفضة غير مستهلك
فيها والثاني ما استعمل فيه من الفضة ما لم يستهلك وهو اقسام من الاشارة اليها وكل منهما اما انية او غير انية فالاول وهو الفضة
من الانية حرام اتفاقا كما في اللوامع وفي الجواهر انه لم يجد فيه الخلاف وهل يكره ام لا فان قلنا بكراهة المفضض مطلقا كما هو احد
الوجوه الثلاثة في اللوامع كان الفضة اولى بالكراهة وعلى غيره حيثما كره المفضض كان الفضة اولى وفيما لم يكره المفضض يحتمل كراهة
خصوص السرج واللجام لخبر علي بن جعفر المتقدم والثالث وهو المفضض من الانية فيه قول بالحرمة عن الشيخ والمعروف عدم الحرمة
وهو الاصح في غير الملبس كلها او جلها ابقى في وجه قوي فيه مرالاشارة اليه عن الدرة وهل يكره المفضض من الانية حتى مثل ذات
الحلقة او الضبة منها الظاهر عدم الكراهة لجبرة وقصعة النبي ص بحكمها ذات قطعة سلسلة بل فيها دوانه في اللوامع روي ان قدح
النبي ص انكسر واتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة بل مما ذكر يستفاد عدم كراهة كلما كان نحوها في التزاية من المشابه للزينة
والذكر وامثال ذلك نصا او ابانا او تعليقا واولى منها المفضض بقليل هاباء الفضة واما غير ذلك مما زاد عليه فالظاهر كراهة
الانية المفضضة بل هي المشهور والاخبار المستند اليها في تحريم المفضض وقد حملناها على الكراهة مضافا الى ما صرح بالكراهة
كقوله في خبر بريد كره الشرب في القدح المفضض والمتضمن لنفي الباس عنه كصحيح ابي وهب وابن سنان محمول على الباس الحرمي جمعا
بينهما مع قوله في اولها لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها والرابع وهو المفضض في غير الانية فيه وجهان الكراهة لاطلاق بعض
الاخبار المتقدمة بكراهة المفضض وظاهر الجواهر الميل اليه وعدمها ولعله الاقوى لتضمن الاخبار المذكورة اخيرا كما يدل بكراهة
من غير الاواني ولو لتضمنها فردا واحدا لما ادعى كراهة عنوانه اذ لا فرق في الافراد من كل عنوان مفضلا بالتعليل المذكور في خبر
الاسناد سالته عن المرآة هل يصلح العمل بها اذا كان لها حلقة فضة قال انما يكره استعمال ما يشرب فيه عن الكليني روايته ايضا في

في بيان اقسام المفضضات
تفصيل احكامها

احكام الدواب وعلي بن جعفر في كتابه فان قيل التعبير بما يشرب به او فيه قرينة ارادة الاناء والاجماع على حرمة استعمالها قرينة على ارادة
الحرمة من كره بناء على فهم الامام ع كون السؤال عن جواز المرآة بنوع حرمتها قلنا التعليل انما هو لحكم المسئول عنه وهو المفضض بما له
حلقة الذي ظهر الاتفاق على عدم حرمته دون اناء الفضة فلا اشارة للكراهة عن ظاهرها من التنزيه فالسؤال عن الصلاح بمعنى عدم
الكراهة لا عدم الحرمة وهو وان خص الكراهة بالمفضض بما يشرب به لكن ظهور الاتفاق نصا وفتوى على عدم الفرق بينه وبين
سائر الاواني قرينة على كونه مثالا للاواني وربما استظهر كراهة المفضض في غير الاواني من بعض الاخبار المتقدمة اليها الاشارة كما
حكاه الرضا ع في خبر ابن بزيع من امر الكاظم ع بكسر قضيب عباس لكنه حكاية فعل لا عموم فيها وكما روي من انتزاع الصادق ع الحلية
التي كانت في ... التي في بلاسه نامه وهو ليس كذلك وقد يوجه فعل الامام في موارده بكونه من مقامات تزهدهم وكم لهم عليهم السلم
في الزهد وغيره من مكارم الخصال ما لا يراد من غيرهم قطعا بل هو غير مقدور لغيرهم ممن لم يعصمه الله ويسدده ويقويه على مواظبته ذلك ولا اقل
من العسر والمشقة في بعضها المتعبين فلا يستدل بمجرد استعمالهم عليهم السلم في شيء من تلك المراتب والمقامات على كونه المكروه المصطلح بالنسبة
الينا كمواظبة امير المؤمنين ع على عدم الجمع بين ادامين في الاكل حتى لو جمع له بين الملح واللبن امر برفع اللبن الذي هو اهنا وكذا ترك اكل الحلوة و
مواظبته على اكل الشعير اليابس الجشب ولباس الخشن الجريش للتيه التي يكره لغيرهم بالمعنى المصطلح قطعا كيف لا وابنه الحسن عليه السلم استعمل
خلاف ذلك ولو كان حكما عموميا لكان اولى بالاقتداء بابيه فما هو الا من اختلاف الجهات والاعتبارات في مقامات تزهداتهم وستر هذا
المقام كان يتهلل مما مر من حلقة قصعة النبي ص وضبتها انها التي انتزعها الصادق ع باسنانه فكيف اتخذها النبي ص وكيف نزعها الصادق ع
فما هو الا ان اظهار الجلال كان مطلوبا في زمان النبي ص في مقابل المشركين وفي زمن الصادق ع والكاظم انتفى ذلك الغرض فاختلف العمل ان بما
يقتضيه تزهدهم الذاتي ولا دلالة له على الكراهة المصطلحة بالنسبة الينا وربما استظهر ايضا من روايتي السرج واللجام المتقدمة مع ان
المسئول عنه فيهما من الفضة واحتملنا كراهة خصوصهما من الفضة ولا تستلزم كراهة المفضض منهما سيما مع التصريح فيهما بنفي البأس
عن المموه المصرح في اللوامع بانه مرادف المفضض والمذهب هذا مع معارضتهما بما هو مذكور فيهما مقدما على السؤال عن السرج واللجام
من التعليل المشار اليه وربما استظهر ايضا من قوله في ذيل خبر بريد المتقدم وكل ما كان بدهن في ملهو مفضض مع انه من اقسام الانية
الخارجة عن مطرح النظر هنا وبما رواه الفضيل ايضا عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا مع ان كراهة
ما فيه الذهب غير مستلزمة لكراهة ما فيه الفضة خصوصا مع كون الفرق بينهما معهودا منه اتفاقا كلباس الرجل من الذهب والفضة على الحلال
كما في الموجز من منع الذهب ولو في غير الاواني دون الفضة وبالجملة لا ملازمة بين الكراهتين كل هذا في المفضض واما المذهب فربما يستظهر
تساويه مع المفضض بل في الجواهر التصريح به قال ويلحق بالاناء المفضض المذهب في جميع ما تقدم لكن في الموجز حرمة المذهب مطلقا ولو في
غير الاواني واحتمل في الذكرى حرمة الضبة من الذهب في الاناء وفي المنتهى تعليل تجويز المفضض الاحاديث الواردة في المفضض وهو مشتق من
الفضة فتحتمل الانية المضببة بالذهب نظر ولم اقف للاصحاب فيه على قول انتهى ومرجعه الى ما مر عن الموجز لعدم الفرق بين الضبة من
الذهب وغير الضبة كما يقتضيه الاستناد للاحتمال المتقدم عن الذكرى الى عموم النبوي هذان محرمان على ذكور امتي مشيرا الى الذهب
والحرير ولعل الاقوى عدم حرمته مامر عن الموجز للاصل وعدم دلالة النبوي على ما نحن فيه لاحتمال ارادة محرمية لبس الذهب بقرينة اقترانه
بالحرير الذي المحرم منه هو اللبس وارادة الاعم منه في خصوص الذهب يتبعه استعمال المحرم في معنيين نعم قد يصلح الاستناد الى خبر الفضيل
المتقدم في السرير بحمل النهي فيه اذا كان ذهبا على حقيقته من التحريم وفي تموضه بمجرده بل مع مخالفة المشهور ظاهرا منع جدا خصوصا
مع معارضته بما روي مستفيضا انه ع جعل المروي طريق العريضين وحسن ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة بأس وخبر
ابن مرجان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس لا يخبار فامع حسن الثاني منهما بالشهرة ظاهرا ومنه يتضح منع ما
سمعته عن المنتهى من عدم الوقوف للاصحاب فيه على قول الا ان يكون مراده في خصوص الانية المضببة بالذهب مع انه لا فرق بينها
وبين غيرها مما ليس باناء بل سمعته من اللوامع من ظهور الوفاق فيه قال كذا عبارة القوم وقالوا على جواز اتخاذ غير الاواني منهما تحلية
الذهب والفضة كالميل وقبيعة السيف وحلقة القصعة وضبة الاناء والسلسلة والسرج واللجام واتخاذ الانف وربط الاسنان و
المصحف والسيف والمرآة بهما ومن عليها امثالها انتهى ويحتمل ارادة الفاضل من قوله في المنتهى لم اقف للاصحاب فيه على قول النفي
بعد ارادة الترك الاستظهار وفاتهم من امضائهم في التحريم على ذكر الانية لا من التصريح بجواز غير الانية فلا منافاة

في ان الحاق المذهب بالمفضض وعدمه

ولا استبعاد

ولا استبعاد نعم ما كره من المفضض يكره مثله من الذهب اذ لا يزال عن حد حيز الفضة كما اعترف بذلك في المنتهى وفي جواز زخرفة السقوف
والجدران بالذهب والفضة وحرمتها قولان اختار الحلي المنع وبعض جماعة ويظهر من الفاضلين ومن قبلهما الشيخ في الخلاف جوازها قال
في الاخيرة لا نص في تحريمها والاصل الاباحة وهو ظاهر الاردبيلي ايضا في المجمع ولعله الاقوى لعدم دليل صالح للمنع وما ذكره من كونه تضييعا
للمال وتعطيلا له في غير الاغراض الصحيحة واضح المنع اذ لا ريب في جواز بذل المال بالاغراض والمصالح الدنيوية ولو بمجرد حظ النفس للعقلاء
وهو حاصل من التزيين واظهار الثروة وقد جرت سيرة الناس على صرف المال في تحصيلها وما الفرق بينها وبين تزيين السلاح والخيل والجواد
والحزم بالحلي الذي لا خلاف في جوازه ولعمري انه يقضي العجب من صدور هذه الكلمات من بعض الاساطين لولا مظنة كونه من حكم البائس
لئلا يبحج الذاتي عن مباشرة العالي **الموضع الثاني** من حكم المفضض في انه على القول المعروف من عدم حرمة استعماله هل يجب عزل
الفم اذا شرب او اكل من الاناء المفضض البطانة ونحوه دون نزح المانع من موضع الفضة ام لا يجب الوجوب نسب الى المشهور
وفي المدارك نسبه الى عامة المتأخرين بل في الجواهر لا خلاف بين القدماء احده والمتأخرين وفي المعتبر بعد ان حكى الوجوب عن الشيخ قال الاشبه الاستحباب
عملا بالاستصحاب وتبعه جماعة ممن تأخر كصاحب المدارك والذخيرة واختاره الجلي العلامة للاولين قوله في حسنة ابن سنان المتقدمة لا
بأس ان تشرب الرجل في القدح المفضض واعدل بفمك عن موضع الفضة فيقيد ما في غيرهما من نفي البأس عن المفضض بهما او ان فرض العموم بتركه
الاستفصال ايضا كما ادعاه في المدارك فتخصص بهما خصوصا الحسنة الجامعة بينهما وهو خير من الجمع بحمل الامر بالعزل على الندب لانه مجاز
الا ان يدعى عدم مكافئتهما بقيتها الاطلاقات المعتبرة الواردة في استعمال الاواني المفضضة معتضدة بالاصل ولو كان عزل الفم
واجبا والطلوب نفي البأس عنها ايضا ومنع السؤال عنها كان من تاخير البيان ويؤيد استشعار بل صحيحة معوية لان يكره الفضة فنزع عنهما من حيث
التعبير بالكراهة وان امكن مقاومتهما بانجبارهما واعتضادهما بالشهرة الحكية التي لا يعارضها الاصل المنقض بادل دليل وهي مطلقا
غير محققة والشهرة المتأخرة كما حكاها في الكفاية وان كانت غير بعيدة لكن كفايتها في الجبر والاعتضاد ممنوعة ولعله وجه القول بالندب
والا فالتخصيص او التقييد لا مندوحة منه مع فرض قوة المكافئة ومن اجله كان القول بالوجوب في غاية القوة والحكم جار في العزل عن
موضع الذهب في المذهب بالاولوية وان كان المنصوص موضع الفضة ومن اجله تردد في المنتهى في وجوب العزل عن موضع الذهب
كالمفضض وقال في الذكرى هل ضبة الذهب كالفضة يمكن ذلك كالاصل الاناء والمنع لقوله ع هذان محرمان على ذكور امتي لكن الحديث
منزل على خصوص اللبس كما اشرنا اليه والاولوية بحكم النص فالعموم اجود فالاردبيلي حيث قال في المجمع ومثله في المدارك ان الانية
المذهبة كالمفضضة في الحكم بل هي اولى بالمنع واواني او غير الاواني فيما عدا اللحم والجلد من سائر ما في ايدي المشركين طاهرة في ظاهر
الشرع ما لم يعلم نجاستها بحصول مباشرتهم لها او بملاقاة نجاسة اخرى غير مباشرة المشركين كما يقتضيه الاصل والعموم وعن الكشف
الاجماع عليه وتبعا له التتبع انه لم يجد مخالفا الا ما في الحدائق عن خلاف الشيخ قال بعد نقل عبارة الخلاف ولم اقف في كتب اصحابنا
على من نقل خلافه في هذه المسئلة مع ان كلامه صريح في ذلك والغريب منه دعواه الاجماع عليه مع انه لم ينقل بذلك غيره فيما اعلم انتهى
مع ان الغريب فهمه من عبارة الخلاف ارادة نجاسة اواني المشركين الغير المعلومة مباشرتهم لها مع انه يرى استدلال الشيخ على ما حكم
به بانه انما المشركون نجس وهو اظهر شاهد على ارادته نجاسة اوانيهم المعلومة مباشرتهم لها ومقصوده من ذلك الحكم بنجاسة المشركين
في مقابل العامة الذين نقل عنهم القول بنجاسة اهل الكتاب منهم وهي المسئلة التي قدمناها في اعداد النجاسات العشرة لا دخل لها
بهذه المسئلة ولا ربط وهذه عبارة الخلاف مسئلة لا يجوز استعمال اواني المشركين من اهل الذمة وغيرهم وقال الشافعي لا بأس
باستعمالها ما لم يعلم فيها نجاسة وبه قال ابو حنيفة ومالك وقال احمد بن حنبل واسحق لا يجوز استعمالها دليلنا قوله تعالى انما المشركون
نجس فحكم عليهم بالنجاسة فيجب ان يكون كلما باشروه نجسا وعليه اجماع الفرقة الى آخر كلامه فسبحان الله كيف يغفل الانسان وما رأى
قوله في الاستدلال فيجب ان يكون كلما باشروه نجسا وهذا ايضا من حكم البارئ المشار اليها سابقا وعلى كل حال فقد وردت اخبار
مستفيضة بعدم النجاسة في مثلها منها الوارد في الثوب يعيره الذمي قال في الصحيح اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير
فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه الى غير ذلك
وانما اثرنا ذكر هذا الحديث من جهة التعليل فيه فيقتضي شمول الحكم لغير مورد الصحيحة من الثوب المعار ويدفع به ما عسى يتوهم
من وقوع السؤال والجواب عن شيء مخصوص والاصل عدم جواز التعدي فان عموم التعليل في المنصوص فاصل بالتعدي الى غيره حيثما جرى

والعزل واجب عن موضع الفضة وفي رواية ... فان الحلية ... في المفتاح المفضض

في حكم استعمال اواني المشركين وعدمه

العلم من

العلم من استصحاب الطهارة ولو الاصلية من اصالة الطهارة كل شيء حتى يعلم انه قذر والى ان يعلم النجاسة ثم تلك الاخبار وان عورضت
باخبار اخر مما تعرض من مباشرة اوانيهم بل وثيابهم الا انها مع امكان حمل جملة منها على المعلوم مباشرتهم لها برطوبة بل ظهور بعضها فيه
لا تكافئ المستفيضة الاولى لاعتضادها بعمل الاصحاب البالغ حد الاتفاق فيحمل على الاستصحاب في هل المدار في الحكم بنجاسة اوانيهم
العلم بحصول سبب التنجيس ام يكفي الظن مطلقا او خصوص الناشي من الامارة الشرعية كالبينة او خبر العدل وفي انه اذا علم بتنجس
اوانيهم هل يبنى على الحكم بالنجاسة الى حصول العلم بتطهيرها او يكفي الظن بحصول الطهر مطلقا او الناشي من الامارة الشرعية كل ذلك
على الكلام الذي تقدم في المياه في شرح قوله كل ما حكم بنجاسته فلا نطيل باعادته هنا ولا يستعمل من الجلود شيء الا ما كان الحيوان
المأخوذ منه الجلد طاهرا في حال حياته فلو كان نجس العين لا يجوز استعمال جلده وان ذكي حتى في غير ما يعتبر فيه الطهارة لاطلاق النص
بفحوى ما ورد في المنية معتضدة بظهور الاتفاق وفي جواز الاستقاء بجلده قول الموثق عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به من
البئر التي يشرب منها او يتوضأ قال لا باس وعلى كل حال يعتبر في استعمال ما كان من طاهر الحيوان كونه مذكى ايضا فلو كان ميتة مما له نفس
سائلة لا يجوز استعماله وان دبغ باتفاق المعظم والفتوى والاطلاقهما فاص بعموم المنع وان كان في غير ما يعتبر فيه الطهارة وللصدوق
قول بجوازه فيه للخبر الذي مر في الميتة يجعل فيها اللبن والسمن ماترى فيه قال لا باس ان يجعل فيها ما شئت من ماء او سمن وتتوضأ منه
وتشرب لكن لا تصل فيها وهو من قوله تتوضأ منه وتشرب ظاهر في الطهارة التي لا يقول بها فلعل المراد منه بعض الجلود مما لا نفس له
كالضب والحصى ونحوهما فانه ميتة طاهرة مطلقا ويجوز استعمالها في غير الصلوة فيها وما عدا اكلها وشربها فلا يجوز وان ولو من ماكول
اللحم منه كالسمك والجراد ومع ذلك هو معارض بما لا يكافئه من وجوه اعظمها عمل الاصحاب البالغ مرتبة الاتفاق وفي خصوص الاستقاء
بر خلاف جوزه المصنف في باب الاطعمة وسيتسمع الكلام فيه في محله وقد تقدم عن الاسكافي جواز استعماله بعد الدبغ مع ابطاله و
اعتبار احراز تذكيته ليس منحصرا في العلم بها بل يحكم بها مع الاخذ من يد مسلم او من سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال وقد استقصينا
الكلام في الامارات الشرعية التي يكون الجلد معها بحكم المذكى في باب لباس المصلي من شرح هذا الكتاب حيث اتفق لنا شرح تلك المسئلة
قبل المقام فلا نطيل باعادته ومن اراد الوقوف على شيء من مسائلها فليراجع هناك ويكره استعمال الجلد مما لا يؤكل لحمه ويقع عليه الذكوة
كالسباع والمسوخ حيث تحقق وقوع التذكية عليها في باب الذباحة التي هي محله حتى يدبغ على الاشبه بل الاشهر ممن تاخر وربما حكي
الاجماع عليه لاصالة جواز الانتفاع واطلاق النصوص كالموثق عن لحوم السباع وجلودها فقال اما اللحوم فدعها واما الجلود فاركبوا
عليها ولا تصلوا فيها وفي اخر عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ولا فارق بين السباع وغيرها والخبر
لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ذكاه الذبح اولم يذكه فان ظاهره كون الذبح مطهرا مؤيدا باطلاق قوله الاماد كيتم خلافا للشيخ بل الشيخين
والمرتضى وفي الكشف عن الاكثر وفي الذكرى عن المشهور المنع عن الاستعمال قبله اما للتوقف الطهارة عليه كما يفهم من بعض او تعبدا
كما يفهم من اخرين ودعاء التقدير هو ضعيف لعدم دليل صالح للمنع سوى ما حكاه في الكشف من انه روى في بعض الكتب عن الرضا دباغة
الجلد طهارته وسوى الخبر اسمع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به باس وهما مع احتمال اولهما ارادة النظافة من الزهومات
ونحوها وعدم دلالته بناء على تعليقه بوجوب الدباغة واحتمال التقييد والثاني لا مفهوم معتبر فيه لا يكافئان لضعفهما المرسلين لما
تقدم والكلام فيما يدبغ به من المحلل والمحرم هو الكلام المتقدم فيما مر عن الاسكافي وكذا يكره استعمال ما كان من اواني الخمر وغيره الا بمنع
من نفوذ الخمر كما كان خشبا او قرعا او نحوهما مما ينفذ فيه كالخزف الغير المدهون دون ما كان صلبا يمنع من نفوذ الخمر ولو لكونه مغيرا
المعبر عنه في الاخبار بالمزفت او مدهونا بالدهن الاخضر المعهود المعبر عنه بالحنتم بل خص الجائز بهما في الشرائع قال ولا يستعمل من اواني
الخمر ما كان مغيرا او مدهونا بعد غسله وظاهره كظاهر غيره عدم الكراهة في الصلب ما عدم الموثوقية الحسنة في الرخو فهو المشهود
لقابليته للتطهير بالماء للاطلاقات وما ورد في خصوصه كالدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء او كامخ او زيتون قال اذا
غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله
ثلاث مرات وخبر حفص وموثقتي اخريتين وغيرها للادلة المعتبرة الواردة بطهارة انية الخمر بغسلها المعتضدة بالاتفاق على تطهيرها بالغسل
خلافا للمحكي عن ابن جنيد والبراج من ان ما ليس بصلب من اواني الخمر كالقرع والخشب لا يطهر بالغسل ولا يجوز استعماله فيما يفتقر الى
الطهارة غسل او لم يغسل وحكاه في الجواهر عن نهاية الشيخ ايضا واحتج لهذا القول بصحيح ابن مسلم عن احدهما سألته عن الظروف فقال

نهى رسول الله عن الدباء والمزفت الحديث وقوله في خبر ابي الربيع نهى رسول الله عن كل مسكر حرام قلت فالظروف التي يصنع منها فقال نهى
رسول الله عن الدباء والمزفت والحنتم والنقير قلت وما ذاك قال الدباء القرع والمزفت الاناء والحنتم جرار خضر والنقير خشب كانت يتقرونها
حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها وخبر جراح المدايني عنه ايضا انه منع عما يسكر من الشراب ومنع النقير ونبيذ الدباء واجاب في المدارك بان
النهي فيها لا يتعين كونه للنجاسة اذ من الجائز ان يكون لاحتمال بقاء شيء من اجزاء الخمر في الاناء فيتصل بما يحصل فيه من الماكول والمشروب فيتغير
منافاته لاطلاق المنع والاجود الجواب بانها اولا ظاهرة في المنع عن خصوص النبذ فيها حذرا مما يتغير فيها سابقا للخمر في احتمال النبوذ وان
كانت هي قابلة للتطهير بالغسل فان الاختمار قد يكون بالتدريج الجزء السابق ويشهد له النهي عن المزفت وهو المطلي بالقير وعن الحنتم التي هي
الجرة الخضراء المدهونة بالدهن الاخضر المقابلين للرخو في عبارة الشرايع وغيرها بل يجمع على تطهيره وعدم منع استعماله بعد الغسل في
مع ذلك فالنهي محمول على الانباذ فيها وهو لا دلالة فيه على حرمة مطلق الاستعمال فيه وقد يشكل الحكم بكراهة مطلق الاستعمال ايضا لان
منشاها النهي والمفروض انه اختص بخصوص الانباذ وثانيا بانها غير مكافئة للاخبار الاولة خصوصا مع ضعف بعضها بغير جابر له فلا ينهض
بتقييد اطلاق ما دل على تطهيرها بالغسل خصوصا مع اعتضادها بعمل مشهور الاصحاب واما ما في المدارك من احتجاج المخالف بان للخمر
حدة ونفوذا فيستقر اجزاؤه في باطن الاناء الرخو ولا يناله الماء ممنوع بمنع كونها انفذ من الماء فيصل الماء الى حيث يصل الخمر وان سلم
انفذية الخمر ووصوله الى ما لا يصل الماء فهو لا ينافي طهارة الظاهر فيستعمل الى ان يعلم ظهور شيء مما لم يصل الماء واما كراهة الاستعمال
فان كان الجواب عن النص المتمسك به للخصم عدم مكافئته فالدليل ح على الكراهة هو النص الذي فرض عن اثبات الحرمة فيحمل على الكراهة
تسامحا في دليل السنن واما ان كان الجواب حمل النهي على خصوص الانباذ فيكفي ح للكراهة التخلص من شبهة الخلاف نعم على ما تخلص به في
المدارك عن الحرمة لا باس بكون النهي معه للكراهة قال بعض الفضلاء لا فرق في هذا الحكم وجرى الخلاف بين الماء القليل والكثير والنبيذ
الخمر وغيرها من النجاسات لاتحاد الطريق وفيه امكان منع اتحاد الطريق ومنع المناط مع معروفية اختصاص الخمر بشدة الحدة وكثرة
النفوذ ويجب ان يغسل الاناء المتنجس كسائر المتنجسات لاستعماله فيما يتوقف على الطهارة وكيفية تطهيره اما خارجه فكسائر المتنجسات
لا خصوصية له في شيء مما يختص به تطهير الاناء من عدد غسله او تعفيره ونحوهما واما داخله فكيفية تطهيره مختلفة على خلاف فيه تسمعه
والنظر في تطهيره يقع في موضعين احدهما في تطهيره اذا تنجس بسائر النجاسات ما الاول فعلة مسائل تتعدد تلك النجاسات المخصوصة
منها يتنجس من الولوغ الحاصل من الكلب ثلاثا ووجه علم تقييده بالكلب كانه بناء على ما ستعرفه في ولوغ الخنزير من وجوب الغسل منه ايضا
ثلاثا وعلى كل حال في التطهير من ولوغ الكلب لا يكفي الاقل فلا يجزي المرة الواحدة وان وقعت بعد التعفير بالتراب الذي ستعرف خلافا
اجله وان ناقش في دليله في المدارك تبعا للشهيد فانه نقلا بارادة رواية الفضل الاتية قال انها في كتب الاحاديث ليس فيها ذكر المرتين
الاخيرتين بل روى الخبر في المعتبر مع ذكر المرتين وقبله من تاخره ولا يبعد ان تكون الزيادة وقعت سهوا من قلم الناسخ ومقتضى اطلاق ذلك
بالغسل الاكتفاء بالمرة الواحدة بعد التعفير الى ان قال ظاهر المنتهى وصريح الذكرى الاجماع على تعدد الغسل بالماء فان تم فهو الحجة والا امكن
الاجتزاء بالمرة لحصول الامتثال بها اي في الامر بالغسل المطلق انتهى ولا يخفى على الممارس مبادئ الميل منه الى القول باجزاء المرة لانه لا يعتمد
هذه الاجماعات كما يعطيه قوله ان تم ولم يثق بنقل الخبر مع ذكر المرتين في المعتبر ولحمل الزيادة السهو بل ذكرها لكنه في غير محله
المرة كما انه لا يعتبر الازيد من الثلاث كما هو المشهور بل من غير خلاف صريح من غير الاسكافي بل الاجماع عليه مستفيض النقل نقله في الانتصار
والناصريات والخلاف والغنية والمنتهى والذكرى وبعضهم كالمرتضى والشيخ استدل به في نفي الزيادة والغنية معا بعد نقل كل منهما
قولا من العامة وعليه يعين الثلاث اجماع فلا ينبغي التامل فيه لولوغ الكلب للنص المعتضد بالاجماعات التي يكتفى بواحد منها اذا نقله
الموثوق به من اصحابنا في طبقة من الطبقات فضلا عن نقل المتعدد من الثقات الماهرين في طبقات عديدة الحاكي عن وجوده من السلف
الى الخلف والنص هو ما رواه الفضل بن عبد الملك وعن غير جماعة بصحيح البقباق عن الصادق قال سالته عن الكلب فقال رجس نجس
لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين كذا رواه الشيخ في موضع من الخلاف والفاضلان في المعتبر
والمنتهى والتذكرة والنهاية والشهيد في الذكرى والروض والكركي في جامعه والفخر في شرح ارشاده وابن جمهور في غوالي اللئالي مرسلا او
معتضدا بالرضوي ان ولغ الكلب في الماء او شرب منه اهريق الماء واغسل الاناء ثلاث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء ثم يجفف و
مؤيدا ايضا بالمروي من طرق العامة ان ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلاث مرات منجبرا بالاجماعات المستفيضة وكفى بذلك

بجزء ولا يقدح خلو الخبر في نسخ التهذيب من كلمة المرتين خصوصا مع نقل صاحبها في الخلاف مع هذه اللفظة بل ومع دعواه الاجماع على
اعتبار الثلاث مرات فلا يعارض نقل هؤلاء الاثبات المتضمن لشهادتهم بوجود اللفظة بمجرد الخلو عنها في التهذيب هبها منها دضا
لكن لضمان التقييد في النسخ الباقية ارجح من احتمال الزيادة في النسخة الاخرى ويدعي الاجماع على طبق الزيادة واما الدلالة فلا اعتبار
بها الا على ذكر لفظ الولوغ وليس بشيء لدلالة لفظ الفضل عليه لانها بقية المشروب هنا كما دل عليها قوله واصب ذلك الماء وشرب الكلب
بان يلغ بلسانه ويدل على المقصود ايضا ما تضمن غسل الاناء من سائر النجاسات ثلاثا من غير ذكر التراب كموثقة عمار عن الكوز والاناء
يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات الحديث الا في ما قام الاجماع على كون احداهن بالتراب اذا كان التنجس
بالولوغ وعن الاسكافي في وجوب غسله سبعا واحتج بما رواه الجمهور اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا اولهن بالتراب
ومن طريق الاصحاب بما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وكذلك الكلب في الاول عدم الجابر وفي
الثاني انه غاية من الموثق وهو غير مكافئ للصحيح المتقدم سندا فكيف مع اعتضاده بما عرفت فيحمل على الاستحباب خصوصا مع تضمنه
السبع لمطلق ملاقاة الكلب الذي لا يوجد القول به واحتج كرفي المختلف بانه قد ثبت في غسل الاناء ملاقاة الفار السبع والكلب
انجس من الفارة فهو اولى بالسبع وفيه منع الحكم في المقيس عليه من وجوب السبع كما ستعرفه ومنع الاولوية القطعية لاحتمال كون السبع
في الفارة للسمية في مثلها الغير الثابتة في الولوغ وغير ذلك ويجب في الغسلات الثلاث ان يكون اولهن بالتراب باتفاق النص والفتوى
في وجوب كون احداهن التراب مجملا وعلى الاظهر في وجوب كونها الاولى كما اختاره جماعة بل المشهور بل هو معقد اجماع الغنية ويدل عليه
الصحيح المتقدم وعن المفيد انه يغسل ثلاث مرات مرتين منها بالماء ومرة بالتراب يكون في اوسط الغسلات الثلاث ثم يجفف ويستعمل وعن
الوسيلة يجب غسلها ثلاث مرات احديهن بالتراب وروي وسطهن وعلى الاول منهما بتعين التراب وسطا وعلى الثاني بتخيير ولم يعرف لهما
دليل غير مرسلة الوسيلة ولا تكافئ الصحيح المعتضد بالشهرة والاجماع المحكيين والثاني لعله مبني على عدم العمل بما في الصحيح وبني على المطلقات
الامرة بالغسل او الغسل ثلاثا ويجب تقييدها بالاجماع على لزوم التعفير في الجملة ومقتضاه وجوب عدم الاخلاء منه مخيرا في محله وفيه
انه يجب التقييد بما تضمنه الصحيح لنهوضه حجة على ذلك خصوصا مع اعتضاده ومراعاة هذا القدر في تطهير الاناء من الولوغ لا ينبغي
التامل فيه انما التردد في غير ذلك من امور منها هل يجب خلوص التراب في عدم امتزاجه بالماء ولعله ظاهر الاكثر كما تقتضيه عبارة المختلف
او يجب المزج به كما هو مختار الحلي او يخير بينهما كما صرح به في الدروس وتبعه جماعة وربما مال في شرح المفاتيح الى الجمع بين القسمين من المزج
والانفراد واكثر من قال بالتخيير لم يعتبر في المزج مرتبة وفي الروض اعتبر في صورة ما اذا مزج كونه بحيث لا يخرج عن مسمى التراب الحقيقي
ومراده قلة الماء على وجه يصير ترابا مبلولا ومنشا هذا الخلاف اختلاف الفهم في معنى الغسل بالتراب الواقع في متن الحديث لاجتماع
كلمتين فيه مراعاة ابقاء كل منهما على حقيقته يقتضي اخراج الاخرى عن حقيقتها وهما الغسل والتراب فان حقيقة الغسل استيلاء المايع
في جسم المغسول ويحصله هنا بجعل التراب مايعا بخلطه بالماء ومعه يخرج التراب عن حقيقته ومع مراعاة بقاء التراب على حقيقته يخرج
الغسل عن حقيقته ويحمل على المسح والدلك بالتراب فبعضهم رجح بقاء الغسل على حقيقته نظرا الى كون حمله على الدلك مجازا بعيدا
بخلاف التجوز في التراب بحمله على المخلوط بما ولذا قال بلزوم المزج وبعضهم راى ان الغسل لا يبقى على حقيقته وان اريد من التراب
الممزوج منه بدعوى ان حقيقته هي استعمال الماء المطلق دون مطلق المايع فارتكابه مع بقاء الغسل على حقيقته ارتكاب للمجازين في
الغسل والتراب معا ولذا رجح بقاء التراب على حقيقته وارتكاب التجوز واحد في الغسل بجعله بمعنى الدلك والمسح ولذا قال بلزوم خلو
التراب من الماء اصلا ودعوى امكان ابقاء الغسل على حقيقته من استعمال الماء المطلق وذلك بجعل التراب المخلوط على اليسير الذي لا
يخرج معه الماء عن الاطلاق كالسدر والكافور مدفوعة بعدم القائل هنا بكفايته والاعتبار يأباه لان الغرض من وجوده الاعانة
على قلع لعاب الولوغ ولزوجته ولا يحصل ذلك من ذلك اليسير وربما رجح التجوز في التراب وان لم يبق الغسل على حقيقته تحصيلا
مجازا انه لصيرورته بالمزج مايعا جاريا على المغسول وهذا ارجح على المجاز البعيد اللازم من بقاء التراب على حقيقته وجعل الغسل بمعنى
المسح والدلك ويمكن دفعه باستلزامه المجاز البعيد في التراب لارادة السائل منه وذلك البعيد ليس باولى من هذا البعيد مع ان
المرجح بجعل ترجيح مجاز واحد على مجاز واحد بعيد لا ترجيح مجازين في الغسل والتراب معا احدهما قريب على مجاز واحد بعيد في الغسل
مع بقاء التراب على حقيقته وبعضهم نظر الى ان التجوز هنا لازم على كل حال من تقدير المزج وعدمه اما في الغسل او في التراب

فكيف مع اعتضاده احتمال التقية بكون الناقل للزيادة هو صاحب النسخة الاخرى

في بيان كيفية تطهير الاناء من ولوغ الكلب

متعلق الامر هو الغسل بالتراب اللازم فيه احدهما فيتخير بينهما ولذا قال بالتخيير بين التراب الخالص والممزوج بالماء بعضهم لاحظ ان
الغسل على وجه الحقيقة بالتراب حيث انه متعذر ساقط فلا يكلف الا بالغسل مجازا لكن لا يرتفع بذلك كونه بالتراب الحقيقي بجعل التجوز
في لفظ الغسل بمعنى المسح وهو حاصل بمطلق التراب يابسا كان او رطبا ولذا قال بالتخيير بين الممزوج وغيره لكن لا الممزوج بما لا يخرجه عن
حقيقة التراب فيكون مخيرا بين التراب المبلول واليابس قلت لا ينبغي التامل في ان الغسل بالتراب المتعلق به الامر في الصحيح ظاهر في
كون التراب هو المغسول به لا كون المغسول به ماء مصاحبا له قائما به فيه كما في خضب بالحناء لا المصاحبة كالغسل بالسدر
والكافور ولا ريب في عدم امكانه مع كون الغسل والتراب على حقيقتهما معا اذ لا يجري التراب الحقيقي وما لم يجر لا يتحقق الغسل فلا بد اما
من كون التراب باقيا على الحقيقة والغسل مجازا بمعنى مسح الاناء بالتراب الحقيقي او كون الغسل باقيا على الحقيقة والتراب مجازا بمعنى
اجزاء التراب الخارج عن حقيقته بصيرورته مائعا او وحلا يمكن جريه ولا ريب في ان ارادة الثاني اظهر من قوله اغسله بالتراب بل هو المتبادر
منه فانه استعمال شايع مثل قول اغسل بالتراب بل هو المتبادر منه فانه استعمال الشايع مثل قول اغسل بالصابون او بالسدر او با
لخطمي او بالاشنان او بالطين الى غير ذلك لا يتبادر في شيء منها المسح باليابس منها وح فاما ان يحمل النص على هذا المعنى وقضيته اعتبار
المزج الموجب لميعانه بحيث يجري به كجري الماء حتى يصدق الغسل حقيقة وعليه يعتبر كونه ترابا بالفعل ان يستعمله في الغسل به فلو تعذر الى
طين واستعمله لم يجز واذا تعذر الى تراب يابس فيرجى بالماء واستعمله اجزء كما صرح به في كشف الغطاء وقد يعطيه عبارة السرائر وكيفيته
ان يضع في الاناء الماء ويضع فيه التراب ثم يغسل به انتهى وح اذا مزج ترابا بماء لا للغسل به ثم بدا له الغسل به ربما اشكل واشكل منه اذا
مزجها لا للغسل فبدا له ان يغسل به وقد يفرق فيهما بين ما لو مزجها لا للغسل هو او غيره ثم غسل به مثلا فيجزي واذا امتزجا لم يجزه
لعل الاشكال ناش من اعتبار القصدية ولو العرفية في افعال الغسل ومن عدم اعتبار القصد في الواجبات التوصلية والكفاية كيفما
اتفق وصرح بالاشكال الفاضل القمي في غنائمه وعلى كل حال فقد يورد على هذا الحمل بان القائل بالمزج لا يعتبر الميعان بهذه المرتبة
كما صرح به بعض الفضلاء المتاخرين لكن ملاحظة عبارة الحلي الذي هو اصل هذا القول تقتضي اعتبار ذلك حيث قال في الاستدلال
عليه لان حقيقة الغسل جريان الماء على الجسم المغسول والتراب لا يجري على حاله الا ان يمزج مع الموند ويسلم ان القائل بالمزج يعتبر
مزجا دون هذه المرتبة بان يصل الى مرتبة الطين لكن يدعي ان ارادته ايضا اظهر من ارادة المسح بالتراب اليابس اذ هو على حد اغسل بالطين
والاشنان والخطمي والسدر ولا يتبادر في شيء منها ارادة التمسح باليابس قطعا وفيه ان الترجيح هو التبادر والانسباق الى الذهن وكذا
التجوز والتجوزين مذهب انه على التقدير الثاني يكون تجوزا في التراب والغسل معا وعلى تقدير ارادة المسح باليابس يكون تجوزا في الغسل
خاصة لكن فرض تبادر المجازين من العبارة بعين الحمل عليه هذا مع امكان دعوى عدم كون الغسل بالطين مجازا في الغسل اذ يكفي في
تحققه نشر الذايب ولو بمعونة اليد كما مر في الوضوء كفايته كذلك وبالجملة هذا اما حقيقة للغسل او انه ارادته اظهر في الغسل بالتراب من
ارادة التمسح باليابس ومما سمعت يتبين ان المزج المعتبر في الغسل يخرج الماء عن الاطلاق لا محالة اذ لم تعتبر المصاحبة للتراب كما في ماء
السدر والكافور فاني التذكرة بناء على المزج من قوله هل يجري لو صار مضافا اشكال وهو في غير محله وكذا قوله وعلى تقديره
اجزاء المضاف هل يجوز عوض الماء ماء الورد وشبهه اشكال لان المدار حينئذ على كل منهما على صيرورة التراب مايعا يمكن اجراؤه
على المغسول ليتحقق به الغسل فلا يتفاوت فيما يعالج به الميعان بين كونه ماء او مايعا اخر لان الغرض منه الجزء الترابي دون الماء ومن
هنا قال في نهاية الاحكام ان قلنا بالاول اي بالافتقار الى المزج بالماء لم يقتصر على عين الماء بل يجوز المضاف كالخل وماء الورد اذ المقصود
من ذلك الغسل بالتراب لكنه قال على اشكال ينشا من انه غير مطهر ولان قوله فليغسله ثلثا والا لجاز الغسل بغير الماء والاصل فيه
التعبد ان تتبع تعبدا اتبع فيه ظاهر اللفظ فلا يجوز غير التراب وان كان نماء انتهى قلت اما الوجه الاول الذي ذكره للاشكال من
انها غسلة مطهرة فيعتبر كون الخليط مطهرا والمضاف غير مطهر ففيه ان ملحوظيته مطهرا لا تقتضي كونه من المطهرات المعهودة فلا مانع
من جعل مايع التراب هنا مطهرا او يكون الملحوظ فيه الجزء الترابي واما الوجه الثاني من دعوى كون معنى فليغسله ثلثا يغسله بالماء
ثلاثا ففيه منع كون المامور به على تقدير المزج غسلة ثلاثا بل غسلتين مع غسل بمايع التراب فلا يلاحظ فيه الماء لانه ملحوظ فيما كان
المامور به الغسل المجرد لا الغسل بالتراب وجعل ما يغسل به في الثاني الماء وجعل لفظ الغسل فيه بمعنى الغسل بالماء من المغالطة
الواضحة بل هو كلفظ الضرب فيما يذكر متعلقه من قوله اضرب بالسيف او باليد انما هو بمعنى اضرب بذلك المذكور ولو لم يذكر

فليغسله معناه بالماء ثلثا ام

للغسل متعلق فلا باس بدعوى انصراف المتعلق المحذوف الى كونه الماء والفرق بينهما واضح وهل يعتبر طهارة التراب ام لا الظاهر اعتباره لما عرفت من جعله مطهرا والاصل فيه عدم البخاسة وانصراف ما في النص الى التراب الطاهر خصوصا مع ملاحظة تعلق الامر بالغسل الذي هو للطهارة ولا اقل بعد ملاحظة تعلقه بالغسلين الماثين المقطوع بكونهما غسلا لتطهير او بعد ملاحظة اعتبار طهارة الماء والممزوج به في هذه المسئلة بغير تردد وقد صرح به في عدة كتب كالدروس والبيان والمنتهى والتذكرة وشرحي الارشاد والالفية وفي نهاية الاحكام ايضا لكن مع احتمال العدم فيها وفي الجواهر نسب عدم اعتبار طهارته الى بعض متاخري المتاخرين وفي الرياض الميل اليه لقوله بعد الحكم بالاقتصار على الفرد المتبادر وان كان في تعينه نظر لمعارضته الاصل بمثله فيكتفي في مثله باحتمال شمول النص لغير المتبادر انتهى ولا يجزي غير التراب وان تعذر التراب على الاقوى فمع وجوده اولى خلافا للاسكافي فجوزه وبغيره ولعله مبني على كون التراب رخصة لا عزيمة كما تسمعه وتهذيب الكلام هنا ان التتبع في كلماتهم يعطي ان التردد هنا في موضعين احدهما في قيام غير التراب مقامه مع وجوده والتمكن منه ثانيهما في قيامه مقامه مع فقد التراب بل في موضعين اخرين ايضا قيام الماء مقام التراب مع وجود التراب وهو موضع ثالث ورابع هو قيامه مقامه مع فقده وهذا الاخير ايضا اما مع فقد ما شابهه من اشنان ونحوه ايضا او مع وجود المشابه قال في المعتبر بعد نقله عن الشيخ اجازة الاشنان وما جرى مجراه اذا لم يوجد التراب ثم قال ابن الجنيد ثم رده بكلام له قال فيه انه لو صح ذلك لجاز مع وجود التراب ايضا وهو يؤكد ان الشيخ يقول باجزاء الاشنان مع فقد التراب مثله في المنتهى وظاهر بعض كالمختلف والمعالم نسبة قيام نحو الاشنان مقامه اختيارا مع وجوده الى الاسكافي ونسبته مع فقده الى الشيخ قال في التذكرة لو فقد التراب اجزء الماء ويجزي الاشنان وشبهه لو فقد التراب هل يجزي الماء والاشنان وشبهه مع وجود التراب ظاهر كلام الشيخ المنع لعدم الاتيان بالمامور به ويحتمل الاجزاء لان الماء ابلغ وكذا الاشنان ابلغ في الانقاء وفي نهاية الاحكام وهل يقوم الاشنان والجص واشباههما مقامه يحتمل ذلك مطلقا لانها ابلغ في الازالة من التراب والمنع مطلقا لانها طهارة متعلقة بالتراب فلا يقوم غيره مقامه كالتيمم والجواز مع فقد التراب فانه لغيره مقامه للضرورة وهل يكفي الماء ثلاث مرات يحتمل ذلك لدلالة ظاهر ارادة كونه غير التراب الاشنان قال لان القصد التطهير والماء ابلغ فيه والعدم لانها طهارة مغلظة جمع فيها بين جنسين فلا يجوز الاقتصار على احدهما والجواز عند فقد التراب وشبهه وفي التحرير لو لم يوجد التراب فقال الشيخ اقتصر على الماء والاقرب الاكتفاء بالمرتين ولو وجد ما يشبهه كالاشنان والصابون اجزء استعماله وهل يجزي مع وجود التراب اشكال ولو غسل بالماء عوض التراب لم يطهر على اشكال وفي المختلف الاقوى الاقتصار على التراب مع وجوده فان تعذر فما يقوم مقامه من الاشنان وشبهه فان تعذر فالماء لان الحكم متعلق بالتراب فيتعين مع وجوده اما مع فقده فيجب ما شابهه من الاشنان وشبهه لحصول المقصود من التراب به فان فقد الجميع فالماء لان فيه المبالغة في الاحتراز والاقرب عدم الاكتفاء بالغسل مرتين بالماء وبالجملة فانوى الفاضل في اجزاء غير التراب حال فقده دون وجوده في الذكرى والدروس والموجز وكشف الالتباس ومعالم ابن قطان وقوى في المنتهى عدم الاجزاء غير التراب مطلقا ووافقه في جامع المقاصد والمسالك والروض والمعالم والمدارك والمناهج والكفاية والتحرير وشرح المفاتيح وهو ظاهر المعتبر وهما مع المنسوب الى ابن الجنيد من اجزاء ما يقوم مقامه كالاشنان ونحوه مطلقا اقوال ثلاثة وقال الفخر في شرح الارشاد هل التراب حتم او عزيمة فيه قولان ويتفرع على ذلك اجزاء الماء اختيارا على الاول وعدمه على الثاني وقد يتبين من هذه العبارات اختلاف المقالات باختلاف الصور والوجوه فانا المستاذ اليها والاقوى عندك هو القول الثاني من المنع مطلقا لاصالة الغيرية في الاحكام المجعولة اي لزوم الاقتصار على ما ورد ولا تشفع بوجه القطع مع قيام احتمال كون الملحوظ التراب لانه احد الطهورين فلا يتاتى بغيره ماعدا الماء القائم مقامه واحتمال كونه الملحوظ مع ذلك ايضا كونه قالعا للاجزاء اللعابية فلا يتاتى بالماء فضلا من ان يكون ابلغ منه واما مسئلة الاحتراز المورد فيه على الحكم بالبقاء على النجاسة فواردة مع فقد الماء رأسا ايضا ولم يقل احد مع فقده بكفاية التراب والفرق بين فقد الجزئين تحكم واضح وكذا هي واردة في غير محل البحث مما يتعذر تطهيره الذي منه ما مر من اسباب منه الغسالة وغير ذلك وهذا لا يوجب شرع مطهر قطعا وان كان قول الفخر فيما حكينا عنه انه يجزي عند الامامية عند فقده او فساد المحل باستعماله ولا يجزي عند الشافعية مطلقا قد يشعر باجماعنا على قيام المشابه للتراب مع فقده ولعل مراده ان الشافعية لم يفرقوا القول بالفرق موجود بين الامامية والا كان نوهونا بما سمعت من النقل وفي عبارته كثير ان صورة وجود التراب مع خوف فساد المحل باستعماله حكمها حكم فقد التراب وفي بعض العبارات ان صورة عدم امكان التعفير مع وجوده لكيفية في الاناء كضيق مدخل وغيره كباطن القارورة وبعض الاباريق حكمها حكم فساد المحل وفي الجواهر ما يعطي ان يجري حكم امكان التعفير لاجل وضع

الاناء

الاناء لا لعارض خارجي يمنع من شمول النص له وهو في بادي النظر في حقا لان عدم امكان التعفير مع ارادة ما اوجب التعفير لكنه بعد ادنى تامل يعرفه انه ليس كذلك اذ هما نوع من شمول الحكم التكليفي الذي العرض فيه وجوبيا الايجاد واما الحكم الوضعي من كونه للتسبب الحصول الطهارة فلا مانع من تعلق القصد بالعموم وبقاء المتعلق فيه على عدم الطهارة وان سقط التكليفي وحكى في المعالم عن بعض الاصحاب الفرق بين ما كان التراب معقودا فيبقى الاناء على النجاسة وما كان موجودا وخيف الفساد باستعماله فان كان مما يفسد لو وضع كيفية في الاناء كضيق مدخله فيه على حسب الامكان ان امكن المزج وادخاله فيه فيغسل والا اكتفى بالماء وان كان لنفاسة الاناء فيفسد باصل استعماله سقط واكتفى بالماء وانما يكتفي هنا بالماء في صورة فقد التراب يبقى على النجاسة لانه فيها يفسد البقاء يفضي الى التعطيل الدائم وهو غير هنا لحكمة الشارع الى التحقيق عندي ابقيته هذا اصنفها مما لا سبيل الى العلم به ومرجعه ما قويناه من عدم الفرق بين حصول الفساد وفقد التراب وعدم الباس بالتعطيل الدائمي ومن الغريب ما في الجواهر من تقويته كفاية الغسل مرتين بالماء فيما تعذر التراب تبعا للتحرير والمنتهى لسقوط الثالث بانتفاء ما يغسل به وانتفاء الدليل على قيام غيره مقامه مع بنائه على وجوب التثليث في غسل الاناء عن سائر النجاسات حتى ونه انه ان سلم اقتضاء انتفاء ما يغسل به سقوط الثالث فيثبت بفحوى ما دل على التثليث لسائر النجاسات ولا اقل من العموم والمساواة وبالجملة ان تنزلنا عن القول بالبقاء على النجاسة وبنينا على امكان التطهير بغير تراب فيجب الثلاث بالماء لانها ان لم يقتضها دليل الولوغ فيثبت من دليل غسل الاناء من سائر النجاسات ثلاثا كما هو واضح وتحقيق الاناء بعد الغسلات غير معتبر وان نص به في مقنعة المفيد والمقنع والفقيه والوسيلة للصدوقين مع بقاء الرضوي للاصل مع عدم ثبوت عبارة فقه الرضا باثباته من غير عصمة ولا جابر منها ان الولوغ كما يستفاد من كتب اللغة هو شرب الكلب بلسانه وفي بعضها او ادخال لسانه في الاناء وتحريكه فيه ففي القاموس ولغ الكلب في الاناء وفي الشراب ومنه وبه يلغ كيهب بالغ وولغ كورث ووصل ولغا بضم وولوغا وولغانا محركة شرب ماء فيه باطراف لسانه فيه فحركه خاص بالسباع وفي المجمع ولغ الكلب في الاناء اذا شرب فيه باطراف لسانه ويقال الولوغ شرب الكلب من الاناء بلسانه او لطعه له انتهى وعليه اذا اصاب لسانه الاناء في شرب او لطع وان لم يصب الماء الذي فيه يجب التعفير له دون ما اذا وقع لعابه فيه بغير اصابة لسانه كما صرح به في جامع المقاصد بل في الروض نسبة عدم التعفير فيما وقع اللعاب بغير اصابته الى المشهور خلافا لنهاية الاحكام والمناهج فاوجباه بوقوع اللعاب معللا في اولهما بان المدار على قطع اللعاب من غير اعتبار السبب واولى بالعدم ملاقاة سائر الجسد خلافا ايضا لاولهما فعمم لباقي الفضلات معللا بانه انظف من باقي اعضائه فهي اولى بالحكم وفيه منع واضح لاحتمال الخصوصية بل وجه اللعاب نحو ذلك بل عن السرائر الاجماع على عدم التراب للنجس بسائر الاعضاء وان حكى عن الصدوقين والمفيد ثبوته في سائر الاعضاء ولا يخفى ضعفه وعليه فلا يثبت التراب اذا وقع غسالة الولوغ في اناء لعدم صدق الولوغ وان كان متحملا لتبعيته حكم التراب للاسم وعن ابي المحققين ثبوته في الغسالة على فرض جواز تقدم غسله الماء على التراب لا نقل الحكم كل نجاسة الى غسالتها وفيه ما عرفته من عدم التامية فيما كان الحكم لاسم مخصوص نعم الماء في هذه الاناء ان نجس بالولوغ ثم انتقل كله او بعضه الى اناء اخر وجب التراب في الثاني كالاول لتحقق نجس الاناء لمساواته له في نجس الاناء لعدم الفرق قطعا بين تاخر الملاقاة للعاب عن الولوغ في الاناء وتقدمه عليه خلافا للمعتبر وبعض اقتصارا على مورد النص اي بادر الاناء الاول من النص والجمود بهذا الطريق ابطال لكل تنقيح مناط مع ان الصحيح المتقدم لم يذكر فيه لفظ الاناء اصلا وهو مناف لدعوى الاقتصار على مورد النص الا ان يراد النص الذي ذكر فيه مثل ما ورد في بعض اخبار طهور اناء احدكم ان ولغ فيه كلب الحديث لكنه ليس من طرقنا بل من طرق العامة وفيه ان يغسل سبعا من غير ذكر التراب ولا يعمل به لكن يرد ان مقتضى الصحيح جريان حكم التراب في غير الاناء كما اذا لطع ثوبا او جسدا كما قال به في الجواهر بعد منعه او لا بدعوى ظهور النص والفتوى به وان الحكم مدار الاناء قال لكن لا يخلو من نظر وتامل من حيث ظهور الصحيح في كون الاناء مثالا لغيره مؤيدا بما تقدم من عدم خصوصية للماء المطلوب فيما يمزج به التراب مضروبة عدم الفرق بين الاناء والماء في الصحيح المذكور في عدم ذكر لفظهما وفهمه منه بالسياق فكما لا يفهم خصوص الماء لا يفهم خصوص الاناء لكن عن المبسوط والخلاف والمعتبر والتذكرة والذكرى انه لو اصاب ماء الولوغ اناء او الثوب او الجسد لا يجب له عدد نجاسة الولوغ ولا يعفر الثوب والجسد والاناء بل هو كسائر النجاسات عدا الولوغ والمحكي عن نهاية الاحكام ثبوت التعفير فيما ذكره ولا يخفى ان هذه الامثلة مختلفة في جهة المنع ففي ملاقاة اناء لماء الولوغ لا يجري مانع النقل الى الثوب والجسد ويصدق نجس الاناء فيه بالولوغ تحملا فيهما الا ان يدعى تبادر خصوص الاول الذي يصادق الولوغ كما سمعته مع سماحته نعم التسري الى مثل الثوب والجسد خفاية الاشكال بل المنع وان شرنا بما في النص اما مذكورا او مدلولا عليه بالسياق

وتحقيقه ومع الفقد حصول التراب به حتى فلا تعطيل دائما ثم اورد عليه بان النقاء حكمة الشارع

في بيان معنى الولوغ لغة

اذا ادخل لسانه فيه

[illegible]

مغلظة

الى مثل الحوض الصغير او الغدير ولم يجد على خصوص مسمى الاناء كما جزم في كشف اللثام ومنشأ وجه الاشكال مفهوم من كون الملحوظ في التعفير حصوصية النجاسة من غير تفاوت في المتنجس به او خصوصية الاناء ملحوظة ولعل في حكم التعفير الثاني هو الاظهر لكن لا خصوص مسمى الاناء لامتناع مع عدم التلفظ به في الصحيح بل هو مطلق الظرف فالوعاء من لبن كان او صفر او خشب او جلد او حوض صغير لا يتسرى الى غير الظروف من مثل الجسد والثوب والفرش والحائط والباب والارض لعدم الاستفادة من سياق الصحيح الى مثلها قطعا وبالجملة لم يقف في الولوغ على نص من طرق اصحابنا غير صحيح الفضل المتقدم واما النبويان فهو واحد كم ونحوه فهو من طرق العامة والصحيح لا لفظ الولوغ مذكور فيه ولا لفظ الاناء بل مكان او لهما فضل الكلب الظاهر في السؤر من بقية المشروب والماكول والمراد منه الاول بقرينة الصب نعم في كثير من فتاوى الاصحاب وقع التعبير بلفظ الولوغ واما الثاني فضمير اغسله ومرجعه غير مذكور في الكلام بل مدلول عليه بالسياق وهو كل ما فرض فيه الفضل المذكور من ظرف وما بحكمه حتى اذا وضع ماء في كفه او غرفة من شبر كرتا بر او قربة مشدود احد طرفيها الى غير ذلك فولغ فيها الكلب ثبت التعفير في الجميع لصدق النص الغير المذكور فيه لفظ عنوان مخصوص وما ربما يتوهم من لفظ اصببه من مفهومية كون المولغ فيه خصوص مسمى الاناء الذي يكفأ ويدار ما فيه فهو في غير محله لصدق الصب المامور به بما يكون بنحو اخراج الماء المولغ فيه منه بالآخر من كف او ناء صغير وظائف في الخارج ولا ينحصر مصداقه بالاكفاء والتقليب والادارة حتى يفهم بواسطتها خصوص الاناء والانام يتمل الاوانى الكبار المثبتة كالحب والاجانة ونحوهما ولم يمنع احد فيهما بل صرحوا بثبوته فيهما لكن قضية كون المذكور مكان الولوغ فضل الكلب عدم ثبوت التراب بلطع الكلب الاناء الخالي ولعله منظور المشهور فيما نسب في الروض وغيره اليهم ولا باس به لان نحو هذه الاحكام لا يخلو من التعبد فيه ولا يعقل كونه مخصوصا لظهوره بما يخص بالثبوت ودعوى فهمه منه ان المتنجس باللعاب بل منه القطع بذلك مشكل سيما مع مخالفته لهم المشهور وفضل العزيز بعوى اولويته لطع الاناء بثبوت التراب من تنجسه بالماء الذي ولغ فيه منها ان الغسل بالتراب هل هو ثابت مع الغسل بالكثير او الجاري او مخصوص بالغسل بالقليل ادبه مع الكثير الراكد دون الجاري مع العين جوه والاول هو المشهور كما في الحدائق وقد نسب الى عليه التتبع ويقتضيه اطلاق الاكثر التعفير والثاني هو ظاهر القواعد والمختلف بل والمبسوط ايضا من قوله فيه اذا ولغ الكلب في الاناء ثم وقع في الماء الكثير يحصل له بذلك غسله ولا يطهر بذلك الا اذا تم غسله بعد طهر قلت ومثله عن الخلاف ايضا لكن يحتمل ان اراده وقوع بغير التعفير اذ يشترط عنده كون التعفير قبل الغسلتين والاظهر منه عنده اراده ايام التعفير بعد الاخراج لقوله اذا تم غسله بلفظ الجمع ولا ثالث في المقام الامع التراب فاطلق عليه الغسلة كما في النص وعلى كل حال سقوط التعفير حيث ما بين الاحكام ونبعه في كشف اللثام والمشهور به هو الاقوى لعموم النص المعتضد بالاستصحاب الموثق بعموم الحكمة والاعتبار من كون التراب لقلع اللعاب ولا يتفاوت فيه اقسام الماء وعلل في النهاية السقوط بان المقصود ازالة العين وقد حصلت لعله ما يرجع اليه ما في المختلف من انه حال وقوعه في الكثير لا يمكن القول بنجاسته لزوال العين الحاسة اذ التقدير ذلك والحكم زال بملاقاة الكثير انتهى وفيه اذا كان المرتفع الى الثانى المطهرية لا يمكن بل هو الظاهر لانه اما شطر او جزء سبب فقوله في النهاية المقصود ازالة العين وقد حصلت ان كان المراد به زوال عين لعاب الولوغ حسا فواضح منع كونه المقصود وان كان مراده زوال النجاسة شرعا مصادرة دعوى حصوله وقد يستدل بما استدل في المقام لسقوط العدد من ان اطلاق النص المثبت له ينصرف الى المتعارف المعهود وظاهر الحال ان المتعارف في مثل الامر هو الغسل بالقليل ضرورة صحة تقريره لاختصاص التعفير ايضا وفيه منع الانصراف واما العدد فسيتبين سقوطه في الكثير الى المشهور وفي المبسوط والخلاف عدم السقوط كما سمعته في عبارتيهما المتقدمة وتبع الشيخ الفاضلان في المعتبر والتحرير والمنتهى لكن في الاول قيام تعاقب الجريات مقام التعدد وقطع به في المنتهى قال اذا اتصل عن معنيه تجري مجرى ما لو وضع تحت المطر ثم قال ولو حصحضه في الماء الكثير وحركه بحيث تخرج تلك الاجزاء الملاقية بالاتية عنها كان كالجريات ولو طرح فيه ما لم يحتسب به غسلة حتى يفرغ منه سواء كان كبيرا بحيث يسع الكر او لم يكن مراعاة للعرف انتهى وعن الشيخ نجيب الدين في جامع اعتبار التعدد في الكثير الراكد دون الجاري والحجر لعدم السقوط عموم النص معتضدا باستصحاب النجاسة والسقوط في غير الولوغ ان فرض ثبوته فلا ملازمة بينه وبين السقوط هنا لمزيد قوة نجاسة الولوغ فيمكن عدم السقوط لاجله والمفروض مساعدة نص عليه ايضا بالاطلاق وللسقوط دعوى انصراف الاطلاق هنا الى الماء القليل لانه الشايع يومئذ ووقوع الغسل يومئذ غالبا به لندرة الكر كما استدل به في المقام وفيما سبق على العدد الثابت في غير من البول او مطلق النجاسة او الاناء فان السقوط هناك انما هو لقوة ماء الكر والجاري وضعف القليل وهذا

[margin: هل يعتبر تعدد الغسل بالماء القليل ام لا مختص بالغسل بالتراب …]

آب هنا ايضا وفي الاعتراض ما عرفته من المنع كما عرفت من بطلان المقايسة على غير الولوغ مع زيادة قوة نجاسة الولوغ وللتفصيل بين الكثير والجاري بتعاقب الجريات في الثاني فهو قائم مقام العدد مجلاف الاول فيه علم اطراد تعاقب الجريات في الجاري ولا يجري في العيون والواقف مع ان احتساب الجريات تكرارا عرفا محل منع ولو سلم يجري نظيره في قيام الخضخضة في الراكد فالذي يصلح الاستناد اليه كون قوة الجاري ازيد من الراكد وكونه مظنة الاجماع على السقوط فيه كما يعطيه عبارة الجواهر حيث قال بعد ان ذكر الجاري لم اعرف احدا صرح بعدم سقوط العدد هنا اي الجاري ويمكن الاستدلال للفرق بعموم كلما رآه المطر فقد طهر وان العارضة بينه وبين ما دل هنا على العدد من وجه يطلب فيه المرجح وهو لعموم الجاري نظرا الى ظهور الاتفاق على السقوط فيه وهو الفارق بين عموم المرتين وعموم الاصابة الواردين في كل من الجاري والكثير في العدد فما لم يتحقق دعوى الشهرة على السقوط هنا في الكثير وان حكيت عن الكفاية فضلا عن دعوى الاجماع بل ظاهر الجواهر ربما يعطي كون الشهرة على عدم السقوط فيه قلت ربما يختلج بالبال لزوم القول بسقوط التثليث هنا حيث قلنا بسقوطه في مطلق الاناء لظهور كون التثليث الواجب للولوغ هو الثابت لمطلق الاناء ولا مدخلية للولوغ فيه وانما هو للتعفير خاصة فيسقط التثليث حينئذ فيقتصر في غسل مطلق الاناء كما بنا عليه سياق النص الوارد في الولوغ من قوله اغسله بالتراب اول مرة اي من المرات الثلاث المفروغ عنها للاناء لاجل الولوغ او تطمن بالتراب وظاهره كون المهم بيان جعل التراب اولا والماء آخرا دون بيان نفس التثليث الا انه كان يناسب ان يقول اغسله ثلاثا اوطن بالتراب وربما عرفه المانوسون بلحن الاخبار من قدماء الاصحاب ولذا لم يحفظوا في نقل الحديث بذكر العدد والتثليث فيه ومن اسقطوه ومنهم نكرت فيه بذكر المرتين دفعة وعلى اخرى لكن دعوى ظهور كون النص مسوقا لبيان مجرد تقديم التعفير دون بيان التثليث بوجه معتبر يرتفع معه البعد عن اعتبار التثليث المتعرض له فيه بقوله اغسله اول مرة منضما الى قوله ثم بالماء مرتين بجعله من باب المطلق المساق لبيان حكم اخر غير حالية من الجسارة فالاعتماد على التثليث المستفاد منه او في قواعد الالفاظ وهذا وان كان مقتضاه عموم التثليث فيكون بعمومه مقيدا للنص بمطلق الاناء لا خصيصة منه فان موضوع هذا اناء الولوغ وموضوع ذلك مطلق الاناء وغيره مستبعدا ان تكون نجاسة الولوغ غيره في نظر الشارع اسهل من غيرها ولذلك شدد حكمها كما يعطيه قوله رجس نجس لكن التقييد فرع المكافئة وهي هنا مفقودة اذ كان المعارض عموم السقوط لمطلق الاناء لاعتضاده في المقام بالشهرة التي سمعتها عن الكفاية مع مساعدة التتبع عليها فكيف مع امكان جعل المعارضة لحديث ماء راه وما اصابه وتلك المعارضة من وجه يطلب فيه المرجح وهو لعموم الحديثين بملاحظة الشهرة المذكورة وبذلك ينقطع استصحاب النجاسة ويغسل الاناء من الخمر ثلاثا كما ذهب اليه جماعة من المتقدمين والمتاخرين وربما نقل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب جماعة الى وجوب السبع منهم واصلهم من القدماء المفيد والشيخ في جملة من كتبه والديلمي وفي الرياض انه الاشهر وعن جامع المقاصد انه المشهور كما في الحدائق وان منعه في اللوامع واخرون الى كفاية المرة ومنهم الفاضلان والشهيدان وان اختلف كلامهم في كفاية مرة تكون بعد ازالة العين او كفاية مرة وان هي المزيلة الا ان هذا امر لا يختص الكلام فيه بالمقام بل هو جار في الغسل من سائر النجاسات كما ان كفاية المرة عندهم مبنية على عدم ثبوت خصوصية للخمر فليعمل في التطهير منه بما يعمل في تطهير الاناء من سائر النجاسات وبناؤهم فيه الاكتفاء بمرة بل الشايع من بعض من اوجبه هنا مبني على عدم خصوصية النجاسة الخمرية عنده مع بنائه في تطهير الاناء من سائر النجاسات على وجوب التثليث وكذا اختيار الشهيد في اللمعة وجوب المرتين هنا فانه مبني على ايجابهما للتطهير من سائر النجاسات وعدم خصوصية للخمر ولا للاناء منه وعلى كل حال القول بوجوب السبع هنا لا يخلو من قوة للتصريح به في موثق عمار عن الصادق عليه السلام انه يغسل من الخمر سبعا وفي موثقه الاخر عنه ايضا في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات وكذا الكلب في الجواهر يعلمان او رد الثاني وحكي عن اللوامع الاعتراض فيه قال اني لم اجده وعدم عثوره عليه لا يوجب نفيه وعلى تقديره الاعتضاد باحدهما هو غيرهما لان تقييد المطلقات المتعددة برواية واحدة بالغة مرتبة الحجية في الاحكام غير عزيزة خصوصا اذا كانت الواحدة معروفة مشهورة بين الاصحاب وهنا كل لانها موثقة والموثق في نفسه حجة ومع ذلك معتضد في المقام بالشهرة ولا معارض لها الا الموثق الاخر ايضا لعمار سئل الصادق عليه السلام عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلاثا الحديث الذي يستعمله في غسل الاناء من سائر النجاسات ولا خروج عن هذين الموثقين في الخمر لكون الثاني مبنيا على طرح هذين كما اشرنا اليه في القول بالمرة والمرتين وكون الخمر كسائر النجاسات مع ان نفيه الاطلاق ما يدل على المرة والمرتين سواء كان اطلاق غسل سائر المتنجسات واطلاق غسل الاناء من سائر النجاسات المقيد بهذين الموثقين

[margin: في غسل الاواني من الخمر … مرات]

[margin: هولاء ح]

في تطهير الاناء من الفارة والجرذ

واجب بحسب القواعد الاصولية واما التزهد في ترجيح ايهما على الاخر والترجيح انما هو لما دل على السبع لانه مع كونه معتضدا بجملة
في اللوامع وما تضمن الثلاث لم يوجد غير الواحد معتضدا بالشهرة ومنها كما في اللوامع ويظهر من الجواهر بل استظهر العكس من المنا
في غير محله جدا لاستفاضتها حتى انه جعله ممن يفتي بغير السبع معترفا بشهرتها كشيخنا الرحمن وغيره في غيره فلنطرح رواية الثلاث
ومنه يتبين سند القول بتعيين الثلاث فانه ما مر من وجوب تقييد المطلقات باحد الموثقين مع ترجيح التقييد بما تضمن الثلاث
نظرا الى نصوصيته بعدم الحاجة الى الزيادة ودلالة ما تضمن السبع على الحاجة اليها بالظهور لاحتمال الندب مع اعتضاده بالاشهر
الى نفي الزيادة باصالة البراءة والجواب منع النصوصية لان دلالته اما بالمفهوم او بالسياق كما مر والزيادة ليست يجري اصل البراءة هنا
بل يجري اصل الاشتغال لوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وقد وقع الاجمال في الطهارة من الخلاف والخروج من عهدة ما علم
الاشتغال لا يحصل الا بالسبع واستصحاب النجاسة سليم وكذا سند القول بكفاية المرة فانه اطلاق الغسل الوارد في اناء الخمر او الوارد
في غسل سائر المتنجسات بعد الغاء الموثقين مع قصور موثق السبع على التقييد بعد اعتضاده بالشهرة وكذا سند القول بتعيين
المرتين فانه ثبوتهما في مطلق تطهير المتنجسات جمعا بين في الغسل من البول مع الغاء الموثقين والجواب نظير ما سمعته في جواب سند
القول بكفاية المرة من وجوب تقييد ما اطلق كفاية المرة باحد الموثقين وترجيح تقييده بموثق السبع ولا يخفى ان حكم السبع على القول
به جار في جميع المسكرات وان كان مورد الموثق هو النبيذ لما بين في عداد النجاسات اتحاد جميع المحرمات في الحرمة والنجاسة والظاهر
لحوق الفقاع ايضا خصوصا بما اشتهر من انه خمر استصغره الناس واوضح من وجوب السبع لنجاسة الخمر الحكم بوجوبها لموت الجرذ
بضم الاول وفتح الثاني كصرد وهو ذكر الفار كما صرح به في جملة من كتب اللغة او هو خاص منه فيه الذكر والانثى وهو اضخم الفاران
وقيل انه في الفلوات ولا يألف البيوت وفاقا للمشهور فيه وخلافا للمصنف حيث اوجب الغسل من الخمر ومطلق الفارة ثلاثا وحكم بان السبع
فيها افضل ووافقه في ذلك جماعة وذهب اخرون الى اجزاء المرة فيه وشيخنا الشهيد الى اجزاء المرتين وذهب او ضعفه وجوب السبع فيه
من الخمر وورد موثق عمار عن الصادق قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات من غير ورود ما يتضمن كفاية الثلاث
فيه وان ادعى جماعة وروده لكنه في غير محله لانهم بين ذكروا فيه الموثق الوارد في الكوز والاناء يكون قذرا الذي استدل لوا به فيه بانه نو
الثلاث في غسل الاناء من سائر النجاسات فانه انه شامل لكل نجاسة ومنها موت الجرذ فهو من غرائب الاستدلال لوضوح وجوب
تقييده بهذا الموثق الوارد في خصوص الجرذ حملا للمطلق على المقيد كالمطلقات القاضية بكفاية المرة او المرتين على عمومها في التطهير
من الخمر فالموثق الوارد بالسبع الذي رواه عمار عن الصادق قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات هنا لا معارض
له الا ما يجب تقييده بهذا الموثق فلا وجه للقائل بالتثليث هنا دعوى علم لحوق الموثق باثبات الخصوصية ثم الرجوع فيه الى الموثق
المذكور المتضمن الثلاث لمطلق النجاسة ولعل ايضا مراد المستدل به للثلاث لا دعوى الخصوصية وكونها الثلاث للنجاسة اجدادا على
تقديم غير مجبرة ايضا لحجية الموثق في نفسه فضلا عن اعتضاده في المقام بعد الاستصحاب بالشهرة كما استفاض نقلها ومنها كما في الجواهر
حيث قال يظهر من التامل في كلمات الاصحاب عدم تحقق شهرة يسبط على ذلك بل قد يدعى تحققها خصوصا من المتاخرين ومتاخريهم
على خلافه لعله غير مصادف لمحله ولم اجد المنع لغيره وفي اللوامع الذي منع فيه الشهرة على السبع في الخمر لم يمنعها هنا وما في المعتبر من
الاستناد في منع السبع له بان ميتة الفارة والجرذ لا يكون نجاسة اعظم من ميتة الكلب والخنزير في غير محله ضرورة تعبدية الاحكام
مع احتمال بيمنه في خصوص ميتته دونها وفي الرياض حيث عبر الاستبعاد باستلزام وجوب السبع له قوة نجاسته على نجاسة الكلب حيث يكتفي
فيه بالثلاث دونه اجاب عنه بان ضم التعفير اليه وجوه الكلب بما دفع الفوري ما في المعتبر اجود منه وعلى كل حال لم اقف ايضا سندا
لمنع السبع من ان الامتثال بالغسل يحصل بالثلاث فلا يجب ما زاد اقرب من سابقه ضرورة حصول الامتثال بالمرة والمرتين ايضا
فلم عين الثلاث وانا استندتم الى الاستصحاب من المثل السابر هو اما ان في سطح واحد وهو وكذا استند بمثله ايضا للثلاث في الخمر لكن
بينهما فرقا فالوجود موثق هناك بالتثليث فيصح له ان يقول المقتضي عن التثليث منقطع بالموثقين قطعا الوجوب التقييد باحدهما
لكن التقييد بالثلاث مرجح باصالة البراءة عن الزيادة بعد حصول الاتفاق اللازم على كل حال وان توجه عليه بان المقام مورد اصالة
الشغل لا البراءة الا ان فيه نقضا وابراما بخلافه في الجرذ فانه واضح الانتقاض فيه بلزوم كفاية المرة ايضا وقد تبين في الخلال دليل
كفاية المرة والمرتين هنا فانه نظير ما تقدم في الخمر من تضعيف الموثق والرجوع الى اطلاق الغسل الوارد في التطهير من سائر المتنجسات

والجواب

فيما يغسل من ولوغ الخنزير

والجواب وجوب تقييده بالموثق المعتضد ثم التزهد هنا في ان السبع على تقدير تعيينه هل هو مختص بموت الجرذ او يجب لموت الفار
من اختصاص النص بالاول او هو مغاير للفار باحد المعنيين المذكورين مع منع الشيخ القطعي وارسال النص بلفظ الفار في المبسوط والجمل
مؤيدا بالتعبير به في النهاية التي متونها الاخبار مع دعوى المساواة بين اقسام الفار والاقوى الاول لعدم العثور على المرسل في كتب الحديث
مع عدم ارسالها من غير المبسوط والجمل ثم عدم ظهور على تقديره بتقييد المطلقات بنفسه وعدم جابر له من الشهرة ومنع المساواة خصوصا
بالتعبير الذي عبر به في جامع المقاصد قائلا ان الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفار على الجميع لوضوح سخافته وان نسبه
الى جمع من الاصحاب مع احتمال كون المنسوب حكم المساواة لا مسئلة اذ هو له وجه لو كان الموجود في النص هو الفار والمفروض انه الجرذ
فليبق حكم موت الفار على ما يجب لغسل الاناء من سائر المتنجسات كل على مذهبه فيه وحيث اخترنا فيه الثلاث فليجب فيه التثليث لكن في الرياض
مع اختياره التثليث اجرا ثالث هنا فليخص السبع بمورده من الجرذ ويكتفي بالمرة في غيره من الفارة ويحتمل كون مراده انا الذي كان ينبغي
لمصنفه الموجب للثلاث في الخمر ومطلق الفاران يفعل كذلك ومثل الجرذ في وضوح وجوب السبع له ولوغ الخنزير فيجب له السبع وفاقا
للمشهور اما مطلقا كما في الكفاية او بين المتاخرين كما عن الروضة والذخيرة والمعالم لصحيح علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب منه خنزير
قال يغسل سبع مرات وبها يقيد اطلاق غسل الاناء من سائر المتنجسات وما في الكشف من نسبة الثلاث فيه الى ظاهر الاكثر لا يوهن
نقل الشهرة على السبع لان نسبته ناشئة من عدم تعرض في كلام الاكثر وعدم الوجدان لا يعارض دعوى الوجدان وعلى كل حال الرواية صحيحة
وحجيتها غير محتاجة الى العمل ما لم يتحقق اعراضهم عنها والعمل بها من كثير محقق ان لم يبلغ الشهرة ثم المتن حيث انه يعتبر في الخبر الواحد العمل
كما يقول غير مرة في معتبره في مواضع عديدة ان سند الرواية حسن لكن العامل بها قليل ولعله لذا حمل هذه الصحيح في المعتبر على الاستحباب
حيث لم يجد فيه كثرة العامل بها فان الشهرة لو كانت فقد حصلت بعده قطعا ولعله لذا في الكتاب لم يقيد الولوغ في قوله غسل الاناء
بولوغ الكلب لبنائه على وجوب الثلاث في الولوغ المعهود في المقام مطلقا من كلب كان او خنزير وعلى كل حال بالتسمية اليها الوهن في
الخبر يدفع لو كان توهينه بعدم العمل والحق الشيخ الخنزير بالكلب فاوجب له الثلاث بل ظاهره انه من الكلب حيث استدل على الثلاث في
الخلاف بانه يسمى كلبا ومنع التسمية العرفية واضح وفي المعتبر اكتفى له مرة مستندا الى ضعف الرواية والرجوع فيه الى ما يجب في الاناء
لسائر النجاسات وكل فيه جار على مذهبه في مطلق النجاسة ففي المعتبر اختار منه كفاية المرة فقال بها هنا ايضا ومن اختار منه الثلاث قال
به ايضا ومن اختاره فيه الثلاث قال به ايضا هنا لكن عن غيره الا الشيخ الذي جعله كلبا ويغسل الاناء من غيره لك اي ما ذكره من
النجاسات الخاصة مرة واحدة بالماء والتراب في غير الولوغ ونسبه في الكشف الى الاكثر بل الحلي ادعى الاجماع عليه وعليه فالثلاث احوط
واوجب التثليث فيه جماعة والاصل في هذا القول ابن الجنيد والشيخ في الخلاف بل حكي عن الثاني الاجماع على وجوب الثلاث وفي التتمة
والا فعنه وجوب غسله بالماء مرتين واتفق الجميع على نفي التراب لوجوب الثلاث النص الخاص وهو موثق عمار عن ابي عبدالله قال سئل
عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك
ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وللقول بكفاية المرة تضعيف هذا النص مع الرجوع فيه الى ما دل
على وجوب غسل سائر المتنجسات بل الى ما روي في غسل الاناء من النجاسة في غير المخصوص لكن لم نجد في خصوص الاناء الا المرسل
فعن المبسوط يغسل الاناء من سائر النجاسات ثلاث مرات ولا يراعى فيه التراب وقد روي غسله مرة واحدة والاول احوط وارسل
نحوه ايضا في النهاية ولعله اطلاق الغسل الوارد في غسل سائر المتنجسات او يكون المراد ما سأل عمار عن الصادق عن الدن الذي يكون
فيه الخمر والابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه خل او ماء قال اذا غسل فلا باس فان اطلاق الغسل من الخمر فيه يدل بفحواه على كفا
في غيره من سائر النجاسات لكن بعد ان كان العمل به في اصله من الخمر على العدد كما عرفناه فلا حجية فيه لغيره وما عداهما لم نقف على حجة
مستند لكفاية المرة في خصوص الاناء لا في كتاب حديثه ولا في كتاب فقه ومن هنا كان الاقوى فيه وجوب الثلاث لحجية الموثق وليس
بالمعرض عنه في المقام حتى يقدح في التعويل عليه في تقييد المطلق الا ان يقال المعتبر في التقييد المكافئة ولا مكافئة في الموثق
هنا لوحدته وتعدد المطلقات مع وجود الصحيح والحسن فيها واعتضادها بالاجماع المحكي عن الحلي حيثما سمعت عنه ولا يعارضه
نقل الاجماع عن الشيخ بما مر على وجوب الثلاث كما في المعتبر والدروس اذ هو في غير محله جدا لانه الاجماع الذي ادعاه في الخلاف
وهو على الاجزاء اذا غسل ثلاثا لان الاصحاب ما بين مثبت للثلاث ومكتف بالاقل فاذا غسل ثلاثا عمل بجميع الاقوال بخلاف

الاقل

الاول وهذا غير الاجماع على تعيين الثلاث نعم هو موهون بتبين وجوب التثليث الى المشهور كما في الحدائق نافلا لها عن غير واحد
فلصرح بروايته في غيره لكن في الرياض نسبته الى الاشهر وقد سمعت حكايته في الكشف عن الاكثر وبعد تعارض النقل في الشهرة وحصول
الوهن في حكاية الاجماع يبقى مطلقات الغسل والموثق ويجب تقييد المطلق وان تعدد فان مجرد تعدد المطلق ووحدة المقيد لا يمنع
من التقييد بل قد يقال ان الموثق لا معارض له من النص فاما هو نافع دون الجبيرة فيعمل به ويوجب التثليث وعن نافع فينفي الزائد على
المرة بالاصل ويكفي به دليل المنع شمول ما ورد منها في تطهير غير الاناء للاناء لاختصاصه بالثوب والجسد فيحكم البادر بتصريح
المعزى اليه فما عداها الى ما كان نحو فيما من غير الاناء واما ما ورد منه في خصوص الاناء فهو رواية في قرب الاسناد عن الشراب في
الاناء يجعل فيه الخمر قال اذا غسله فلا باس باعتبار فحواه وهذا مع ان اعتبار الفحوى انما هو بعد العمل بالاصل فهو ممنوع مع البناء
على وجوب التثليث في الخمر الا ان الغسل فيه بيان لبيان حكم اخر من كون الاناء بعد الغسل يصلح للشرب فيه في مقابل توهم ان لا يصلح
استعماله مجال اصلا فلا حجية في الاطلاق بالنسبة الى كيفية الغسل ومثله قوله الاخر سالته عن حب الخمر يجعل فيه الخل والزيتون او شبهه
قال اذا غسل فلا باس ورواية عمار وهي اوضح في ارادة ذلك جدا فانه سئل عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او
كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر
قال تغسله ثلاث مرات سئل ايجزيه ان يصب عليه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات فانظر فيها فانها حيث قال
سئل فيه اولا عن اصل الصلاحية اجاب بانه لا باس بعد الغسل ولما سئله ثانيا بما هو ظاهر في كيفية تطهيره وما يصلح به للاستعمال
اجاب بانه يغسل ثلاثا ثم لما سأله ثالثا انه يكفي مطلق التثليث اجاب بانه مع الدلك فعلم بمعونة النظر جامعا في سبكها وسياقها فتمسكوا
بصدده الكفاية المرة مطلقا في تطهير الاناء عن الخمر واخرونا ممعنوا النظر كما ذكرناه فتمسكوا بذيلها لوجوب التثليث في التطهير
منه كما سمعت لا نرى في المقام التعويل على الموثق في كون كيفية تطهير الاناء من سائر النجاسات غير المخصوصات هي الغسل ثلاثا
والله العالم الى هنا جف القلم في كتاب الطهارة من كتاب البرهان القاطع لاحكام كتاب مختصر الشرايع وكان ذلك وقت العصر من
غرة شهر الله الاعظم رمضان المبارك من السنة الحادية والتسعين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية حامدا لله شاكرا على التوفيق
للبلوغ في الشرح الى هذا المقام واسئله منحة الاجل التوفيق لالحاق كتاب الصلوة انه ذو فضل كريم وقد عرفت فيما
ارسمه بعد هذا على الاختصار والاقتصار على اثبات ما عندي من ابكار الافكار مع ما يوضح مباني الاختلاف
الواقع في كلمات الاخيار ودفع مشوشات الانظار بتنقيح ما هو المبنى
في المسائل المدارك وابناء العمر فيها نقض عقض واخذ
في الادبار والحال هذا اقتضاء المسائل مع
الاختصار اولى من استيفاء الكلام في
بعضها وسقوط جلها من الضماد
استنسخ من خط مولفه
والنسخة الاصلية

يا دليل المتحيرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به وتقبل صالح اعمال المؤمنين بحسن قبوله والصلوة والسلام على من قام بتكبير الدين
ونفض باطيل المشركين حتى تعبدوا عن الانصاب بحمد والله رب العالمين وعلى آله الذين ادركوا فوائت السنة بمفتوق الارشاد
واعادوا ما اندرس من الشرع بتعقيب الاسرار ما فاز العابدون بالحسنى والعارفون العاملون بالزلفى ورحمة الله وبركاته وبعد
فهذا النور اللامع المسمى بالبرهان القاطع الذي يجلل فيه الاحلام ويبهر به عقول الاعلام فلابر فصوا في لئالي الغالية
من دعيه واشرف متعالى كواكب المثلالئة من برجه لا سمعت بمثله الاذان ولا رات على شكله عيون الاعيان ابكار افكاره في خدر
سطوره مستورات وحور منشوره في خيام نظام كلامه مقصورات لا يحير اخوه منه بيانا ولا ادق منه تبيانا ولا اصوب منه
قيلا ولا اقوم منه سبيلا ولا اصفى جلا ولا اولا لو غاصت اللباب لطلب علمها في بحار التفكير لرجعت خاسئا وهي حسير
الا انها انوار ملكوتية تتلالأ في سماء القدس والاعزاز وقبسات لاهوتية قد اضاءت من مشرق الاعجاز نور على نور
يهدي الله لنوره من يشاء يوقد من شجرة مباركة اصلها ثابت وفرعها في السماء شجرة تزهر منها بدايع الفكر وسدرة تنتهي
اليها مقاصد السير التحرير المحقق والعلامة المدقق فلجيد الفضل وفؤاده وبياض عين العقل وسواده راس شخص
الافضال ونفس بدن الكمال جنس نوع التحقيق وفصله وفرع شجرة التدقيق واصله وان قيضا حيط من نسج نسغير
وعشير بحر فاض من مغالبه فاصر محي السنة السنية ومروج الشريعة البهية معارج الهدى ومصابيح الدجى ومعالم
التقى وفوائد النهى ومصدق العلماء وثقة الانبياء السيد السند والحبر المعتمد شارح رموز الاثار وكاشف لثام
الاخبار وفاتح كنوز الاسرار حجة الاسلام ومرجع الانام مولى الموالي **السيد علي الطباطبائي** درة صدف
بحر العلوم والنير الاعظم بين اقران النجوم لا زالت ظلم الحيرة مستنيرة بشروق بروق فوائده واكف السائلين مشحونة من
بواهر جواهر فرائده ما جرت النجوم في الابراج وتلاطمت البحور بالامواج وقد تصدى لنسخه وبذل جهده في طبعه وسعى
في مقابلته وطبعه وتطبيقه مع اصله ابو المكارم والمفاخر ذو المناقب والمآثر سليل الاطياب ونتيجة الانجاب عمدة
الاعيان وفخر الاماثل والاقران يقولون في الجنان حسن البدايع وفي شجر الطوبى بديع المحاسن اذا ثنيان تلوح المحاسن
كلها ففي وجه من هوى جميع المحاسن الامجد الاعظم والافخم الاشيم كهف الحاج وزين المعتمرين **الحاج ملا عبد
الرحيم الاكرم** الطهراني اطال الله بقاه وادام عزه وعلاه مع توجه سندنا النبيل وسيدنا الجليل طائف بيت الله الحرام
وزائر مراقد ائمة الانام عليهم صلوات الله الملك العلام فخر الاماثل والاقران ابن المرحوم المغفور المشكور السعيد الصالح
سمي من هو للانبياء والرسل ختام **الحاج ميرزا ابو القاسم** المدفون بارض الغري في جوار جده **الحاج ميرزا محمد
صادق** الحسيني الخوانساري عفى الله عن سيئاتهما والملتمس من المتشفعين خير الدعاء ومن الله المجيب خير الاجابة وقد
وقع الفراغ في الثلث الاول من النصف الاول من الليلة الثانية من الثلث الثالث من الشهر الثالث من النصف
الثاني من السنة الثالثة من العشر الثالث من العشر العاشر من المائة الثالثة من الالف الثاني
من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف ثناء وتحية في دار الطباعة
استاد الاساتيد في هذه الصناعة غر البستان زبدة الاماثل
والاقران كربلائي محمد حسين الطهراني بيد
اقل الخلق ابن حسن بن عبد الله
الخوانساري
١٢٩٣

هذه رسالة في القبلة افردها بالذكر معلقة على مختصر الشرايع اقل العباد علما واكثرهم زللا علي بحر العلوم الطباطبائي

المقدمة الثالثة في القبلة وتمام الكلام فيها يقع في ثلثة مواضع الاول في بيان ماهيتها الثاني فيما يعول عليه ليتحقق التوجه اليها الثالث في احكام الخلل الحاصل بخطائها ونتعرض في هذه الرسالة للموضعين الاولين ويطلب الموضع الثالث من كتابنا البرهان القاطع اما الكلام في الموضع الاول فاعلم ان القبلة في اللغة على الاصح الحالة التي عليها الانسان حال استقبال الشيء التي هي ضد حالة استدباره فهي بزنة وهيئة بكسر الاول ونقلت في الشرع او في عرف المتشرعة الى ما يستقبل حال الصلوة وبعض حالات اخرى كان المتحول اليه ما يستقبل واحد هو الكعبة لا غير وهو على القول المعروف بين المتاخرين من ان قبلة القريب عين الكعبة والبعيد جهتها ظاهر ضرورة ان المراد بتوجه الجهة كما يأتي هو التوجه الى محل الكعبة فالفرق بين القريب والبعيد بالقطع والاحتمال وعلى القول الاخر من ان المسجد قبلة من في الحرم والحرم قبلة من خارجه ان اريد به جزء منهما ولو المعلوم خروجه عن الكعبة فبلة بمعنى اشتراك القبلة لفظا او معنى وان اريد كما في الذكرى الى ارادة توسعة جهة الكعبة فمتحد الحقيقة ايضا وعلى كل حال فهي اي القبلة التي يجب استقبالها في الصلوة وما يعتبر فيه الاستقبال نفس الكعبة مع الامكان بتيسر العلم باستقبالها قريبا كان المصلي من الكعبة مشاهدا لها او غير مشاهد كالقريب الاعمى او الواقف وراء ستر او جدار او بعيدا منها ولو من الحرم ايضا اذا فرض تمكنه من العلم باستقبالها عينها والا يتمكن من العلم باستقبالها لبعد او حبس القريب بوجه مانع من التحري فيجب التوجه الى جهتها اي جهة الكعبة بالمعنى الاتي للجهة وان بعد اي وان اتسع امتداد خط الجهة التي يتوجه اليها مثل والقائل الشيخ في اكثر كتبه وكثير من المتقدمين وجماعة من المتاخرين وشهورهم بل نسب الى اكثر الاصحاب وعن مجمع البيان الى اصحابنا وعن الخلاف الاجماع عليه هي اي الكعبة قبلة لاهل المسجد اي المستقبلين فيه والمسجد قبلة من استقبل وصلى في الحرم وظاهرهم وان استقبل جزء من المسجد منحرفا عن الكعبة والحرم قبلة لاهل الدنيا وان استقبلوا جزء منه منحرفا عن المسجد فضلا عن الكعبة وفيه ضعف لما سياتي والفرق بين القولين ان القبلة على الثاني عين دائما الا جهة اما عين الكعبة او المسجد او الحرم وعلى الاول القبلة الكعبة دائما اما عينها الغير المرتد او جهتها بالمعنى الاتي وبان من ذلك فرقا اخر بينهما وهو العمدة وهو الاجتزاء باستقبال الجزء من المسجد او الحرم منحرفين عن الكعبة مع العلم بالانحراف على القول الثاني وعدم الاجتزاء الا باستقبال الكعبة عينا او جهة مما لا يعلم او يظن انحرافه عنها على القول الاول وظاهر المتن كغيره الاجتزاء بالجزء المنحرف عن الكعبة على قول الشيخ والجماعة ولو للمتمكن من مشاهدة الكعبة لكن عن الجمع وفي المدارك نسبة كون الكعبة قبلة المشاهد لها ومن بحكم المشاهد نحو الاعمى في مكة الى الاصحاب بل عن شرح الشيخ نجيب الدين وكنز العرفان ان القبلة عين الكعبة المشرفة لمن تمكن علمها بالاجماع كاهل مكة وعن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام الاجماع على انها قبلة المشاهد لها وفي الغنية القبلة هي الكعبة من كان مشاهدا لها وجب عليه التوجه اليها ومن شاهد المسجد الحرام ولم يشاهد الكعبة وجب عليه التوجه اليه ومن لم يشاهده توجه نحوه بلا خلاف انتهى وهو صريح عبارة جملة من القائلين بان المسجد قبلة من في الحرم والحرم قبلة اهل الدنيا والمراد من المشاهد في معقد اجماعهم وعبارة اهل القول الاخر يحتمل مطلق المتمكن من العلم باستقبال عينها ولو البعيد عن الحرم في اقطار الدنيا وهو ظاهر معقد الاجماع المحكي عن الكنز وشرح النجيب من ان القبلة عين الكعبة المشرفة لمن امكنه علمها بالاجماع كاهل مكة وعليه فالفرق بين القولين منحصر فيمن لا يتمكن من العلم باستقبال عين الكعبة فعلى الاول يلزمه استقبال جهتها وعلى الثاني يلزمه استقبال جزء من الحرم ويحتمل خصوص المشاهد فعلا ومن بحكمه كالاعمى والواقف من وراء الستر في المسجد والمتمكن من المشاهدة الفعلية ولو بصعود سطح ونحوه مما لا مشقة خارقة في تحمله لكن في مكة او قربها او لوقوع خصوص المتمكن من المشاهدة في اكثر العبارات ومعقد جملة من الاجماعات المحكية ولعل التمثيل بمن في مكة في معقد اجماع الكنز وما تقدم مشعر بارادة التمكن من مشاهدتها من تمكن علمها فيكون المدار على القرب الممكن معه المشاهدة ولو بصعود سطح ونحوه فيجب ح استقبال عين الكعبة قولا واحدا ولو مع توسط الحاجز من نحو جدار وبناء بمعنى لو توقف على وجه لو ارتفع الحامل كان محاذيا لعينها والبعد الغير المتمكن معه من المشاهدة اما مطلقا او بغير المشقة الخارقة التي منها في بعض العبارات نحو صعود الجبل فلا يجب على القول بان الحرم قبلة النائي الا استقبال الحرم وان تمكن من العلم باستقبال الكعبة وعلى هذا يمكن الفرق بين القولين ايضا في البعيد الذي لا يمكن من مشاهدة الكعبة ويمكنه تحصيل

العلم باستقبال عينها من اجتهاد ونحوه بلزوم استقبالها على القول الاول نظرا الى ان كفاية الجهة عذري كما عرفت وكفاية استقبال جزء من الحرم على الثاني لعموم ما تضمن ان الحرم قبلة النائي مع عدم تحقق الاجماع على وجوب استقبال عين الكعبة ح لان المتيقن من معقد الاجماع المنقول وجوبه للمتمكن من مشاهدتها فعلا ومن بحكمه حسبما ذكروا والتمسك بالاجماع على وجوبه لمطلق المتمكن من علمها ولو من غير امكان المشاهدة كما عسى يظهر من بعض العبارات محل تامل وعلى كل حال استدل الشيخ على القول الثاني باجماع الفرقة كما هو ظاهر نسبته في مجمع البيان الى اصحابنا مع احتمال كون نظره في النسبة الى هذا الاجماع وبمرسلة عبد الله بن الحجال عن بعض رجاله والمفضل بن عمر وعن ابي عبد الله ع ان الله تعالى جعل الكعبة قبلة لاهل المسجد وجعل المسجد قبلة لاهل الحرم وجعل الحرم قبلة لاهل الدنيا ورواها ابو الوليد الجعفي ايضا والمحكي عن الخلاف من انه لو كلف التوجه الى عين الكعبة لبطل صلوة الصف المستطيل بازيد من سعة الكعبة لخروج جماعة عن جرمها والاجماع على خلافه والتكليف بالتوجه الى جهتها غير رافع للمحذور لان جهة كل واحد من اهل الصف غير جهة صاحبه ولا يمكن ان يكون الكعبة في الجهات كلها قال ولا يلزمنا مثل ذلك في التوجه الى الحرم لانه طويل يمكن ان يكون كل واحد من الجماعة متوجها الى جزء منه والجواب ان الاجماع غير محقق مع مخالفة الجماعة وفيهم من القدماء والمتاخرين مع معارضته بما مر عن الغنية ونحوه عن ابن شهراشوب من نفي الخلاف عن وجوب استقبال نحو المسجد وجهته للنائي عنه والاخبار ضعيفة الاسانيد فيها المرسل والجابر من الاجماع المنقول موهون بمخالفة الكثير ومعارض بمثله كشهرة القدماء المعارضة على تقدير تسليمها بشهرة المتاخرين فلا تكافؤ ظاهر ما تواتر من ان القبلة في الاسلام الكعبة حتى صارت الاموات تلقن به والاحياء تكرره في الادعية والاذكار كالاقرار بالتوحيد والرسالة مع ان منافاتها للقول الاول غير معلوم سيما بعد الاتفاق على ان البعيد المتمكن من العلم بالكعبة قبلته عين الكعبة لتقييد اطلاق قبلية الحرم بالبعيد الغير المتمكن وبالنسبة اليه ايضا قد لا يكون المراد قبليته من حيث كونه حرما بل بمعنى كفاية التوجه اليه لان خط جهة الكعبة التي هي قبلة البعيد في اقطار الدنيا لا يقتصر عن خط الحرم والعدول عن ذكر جهة الكعبة الى ذكر الحرم للتنبيه على اتساع ما يتوجه اليه البعيد وعدم تضييقه كما يتوجه اليه القريب من جرم الكعبة او المسجد بل لعل المقصود ايضا خصوص امتداد الحرم لا وسعته جهة الكعبة منه وانما ذكر الحرم على سبيل التقريب الى الافهام اظهارا لسعة الجهة التي يكلف استقبالها البعيد بل الاستبعاد بمخالفة النصوص المتواترة المتقدمة احتمل في الذكرى ارادة ذلك في فتوى الشيخ والجماعة فيرتفع الخلاف لكن لا يقبله ما سمعته عن الخلاف وصحة صلوة الصف المستطيل غير منافية للقول بالتوجه الى جهة الكعبة كما ستعرف الان بل يزيد طول الصف على ما تسعه خط المحاذاة من البعيد فالصحة ح ممنوعة وغير متفق عليها او تولية جهة كل واحد من اهل الصف غير جهة الاخر ممنوع بل كل من مصلي بامارة واحدة يتوجه الى جهة واحدة وان استطال الصف وكل مصل يختلف جهته مع الاخر لا يصلي معه بامارة واحدة مع ورود النقض على القول بالتوجه الى الحرم ايضا بصلوة الصف الاطول من مسافة الحرم مضر وزه ان عينه كعين الكعبة في ذلك كما عن الخلاف من ان الحرم طويل يمكن ان يكون كل واحد من الجماعة متوجها الى جزء منه لا يجدي في دفع النقض باستطالة الصف ازيد من طول الحرم لكن الفاضل الجواد في آيات الاحكام احتمل جهة الحرم مثل الان بان اول بجهة الحرم كما قاله بعض الاصحاب ح مقبولة الخلاف بين القولين انتهى ولم يحكه غيره بل في شرح المفاتيح نفي القول به ثم وجوب التوجه الى نحو المسجد قد يظهر من عبارة ابن زهرة وابن شهراشوب المتقدمة مع احتمال الارادة منهما ما يقول المتاخرون من التوجه الى جهة الكعبة بناء على اتحاد جهتيهما كما انه ولعل نظرهما على تقدير المخالفة الى ظاهر الاية لتضمنها التوجه الى شطر المسجد اي نحوه وجانبه ولقائل ان يقول الجبائي اراد بالشطر النصف كما يطلق عليه كثيرا والامر بالتوجه الى نصف المسجد ليكون مقابل الكعبة وفي مجمع البيان انه خطا لانه خلاف اقوال المفسرين فلانه ولان شطر الشيء يطلق على ما قد نصفه من اجزائه لا منتصفه ومقابل الكعبة منتصفه لا نصفه وبينهما فرق كما لا يخفى ويحتمل الشطر هنا ايضا مطلق الجزء كما يطلق عليه كثيرا وعلى التقادير لا تنافي الاية ظاهر القولين المعروفين في قبلة النائي من عين الحرم وجهة الكعبة فلعل الوجه فيها ان يقال ان الاخبار والاثار والاذكار تواترت ان القبلة المجعولة في الاسلام هي الكعبة لا غير فهي قرينة لاسناد ان سبحانه ثلاثا الى ان قال وبينه الذي جعله قبلة ما للناس ولا يقبل من احدهم توجها الى غيره وظاهرها كون المراد في الاية من جعل بناها اي قبلة فتكون تلك الاية ايضا دليلا وفي رواية اخرى ان النبي ص لما صلى خرج من الكعبة وقال هذه القبلة وفي رواية عن مني صرف رسول الله ص الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر ومن المعلوم ان صرفه كان مع البعد المفرط وفي رواية ابي بصير عنه

عبد الاشهل وهم في الصلوة صلوا ركعتين الى بيت المقدس فقيل لهم ان نبيكم صرف الى الكعبة وفي رواية معوية بن عمار متى صرف رسول الله
الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر وكان يصلي في المدينة الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا ثم اعيد الى الكعبة وفي رواية الحلبي هل كان رسول الله
يصلي الى بيت المقدس الى ان قال واما اذا هاجر الى المدينة فلم حتى حول الى الكعبة وفي رواية عيسى بن يونس هذا بيت استعبد الله به خلقه
الى ان قال وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين وفي رواية ابي بصير سيخرج للبيت من يهان تكون قبلتك وقبلة عقبك من بعدك وفي رواية
عبد الرحمن بن كثير نزل غمام من السماء فاظل مكان البيت الى ان قال فانه قبلة لك ولاخر عقبك من ولدك وفي رواية الوسائل عن محمد بن
علي بن الحسين او هذا الكعبة التي جعلها الله قبلة ما لعباده وفي رواية الاخرى عنه في حديث تحويل النبي من بيت المقدس الى الكعبة فقال قد
نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة الاية ثم اخذ بيد النبي ثم قوله وجه الى الكعبة الحديث وعن الامالي كما عن الاحتجاج في حديث
امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعناه ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعناه وفي رواية البجلي قال النبي
لعلي ع انما مثلك في الامة مثل الكعبة نصبها الله علما وفي رواية المقنع كان الناس في صلوة العصر فتحولوا فيها الى البيت الحرام وفي رواية
ابي البختري ثم صرف الى الكعبة وهو في العصر الى غيرها من الاخبار والاثار المتفقة على ان القبلة هي الكعبة وليس في الاسلام قبلتان مختلفان
باختلاف الاماكن كما صرحت به رواية الحميري الوارد بمضمونها ايضا النص مرسل الاسناد ومعاني الاخبار والامالي والخصال ورواية الاربع
وجلها كما ترى مصرحة بان القبلة التي تحول اليها النبي من البعد هي الكعبة وهذا كله دليل على ان المقصود من الاية التي تحقق بها الامر بالتحول
انما هو التوجه الى نحو الكعبة اما بارادة الكعبة من المسجد او بقول المسجد بمعناه لكن لم يصرح بان القبلة من حيث كونه مسجدا حتى يتاتى قد يعلو
من قبلية الكعبة لا غير بل غاية الامر بالتوجه الى جانب المسجد وجهته تنبيها على التوسع بان البعيد الذي هو مفروض الاية لا يكلف استقبال
عين الكعبة بل جهتها التي يحصل استقبالها بالتولي الى جانب المسجد وجهته لاتحاد جهته مع جهتها مؤيدا بجعل البيت في الاية الاخرى
مثابا على ارادة القبلة وبالجملة ان اراد من يقول بكفاية توجه البعيد الى المسجد والحرم ان شيئا منهما قبلة بنفسه على وجه يكفي التوجه
الى جهتهما معلوم الانحراف عن الكعبة فتشكك عدم الاصغاء اليه اولى من التعرض لجوابه لمخالفته الضرورة من ان القبلة في الاسلام ليست
الا واحدة وكذا ان اراد كفاية جهتهما للبعيد على ان شيئا منهما القبلة لكن مع تعذر عينها بالتوجه الى جهتهما كما يقوله الاخرون بالنسبة
الى الكعبة وكفاية جهتها للبعيد مع تعذر عينها لرجوعه ايضا الى ان غير الكعبة قبلة وان اراد ان الشارع جعل التوجه اليهما طريقا
للبعيد الى استقبال الكعبة قلنا ان كان المراد جعل التوجه الى عينهما طريقا فيكذبه صحة صلوة الصف الاطول من مساحتهما للقطع بخروج
البعض عنهما مع دلالته على ان التوجه الموصل الى استقبال الكعبة هو الى اوسع منهما مع ان العلم او الظن للبعيد بالتوجه الى عينهما متعذر غالبا
كالتوجه الى عين الكعبة فكيف يجعل طريقا اليها ومع التسليم فالنزاع يعود لفظيا لاقتضاء كونهما طريقين عدم صحة التوجه الى المنحرف منهما
عن الكعبة وما يحتمل انهما وجود الكعبة فيه ويصح التوجه اليه باتفاق الفريقين الا ان الشيخ ومتابعيه يصححونه من جهة انه مسجد او حرم والاخرون
من جهة انه جهة الكعبة وكذلك ان كان المراد جعل التوجه الى جهتهما طريقا للبعيد الى استقبال الكعبة لاقتضاء الطريقية عدم صحة التوجه الى معلوم
الانحراف عن الكعبة وما يحتمل وجودها فيه يصح باتفاق الجميع الا انهم يقولون من جهة انه جهتهما والاخرون يقولون من جهة انه جهة الكعبة مع انه
لا داعي الى اعتبار جهتهما فلم يعتبر جهة نفس الكعبة خصوصا مع ان جهة الحرم التي يجب التوجه اليها لم يوجد فيه نص بل ولا فتوى غير ما حكاه
الفاضل الجواد عن مجهول لم نحققه فلا ريب في تعيين القول بما عليه المتاخرون من كفاية توجه البعيد الى جهة الكعبة والمقصود من استقبال البعيد
جهة الكعبة على ما يستفاد من بعض ان يقف بحيث يقطع او يظن انه لو يرى الكعبة من موقفه يجد نفسه محاذيا لها في نظره ولا يستلزم ذلك
المحاذاة الحقيقية الحكمية التي يعتبر فيها وقوع الخط الخارج من موقفه على جرم الكعبة بل يتحقق مع القطع بخروجه عنها ضرورة اذ بقاء
الجرم الصغير في الحس صفا وسع منه مساحة مع امتناع اتصال الخطوط الخارجة متوازية من مواقفهم جميعا اليه وصرح به المحكي عن
شرح الارشاد لولد الكركي قال لعل قد يحمل المحاذاة على الحسية بل ذلك هو المتعارف على لسان اهل الشرع على نحو ما اشتهر بينهم من اهل
العراق مثلا ان طالت صفوفهم واستوت مواقفهم يجعلون الجدي بحذاء المنكب الايمن ومن المعلوم امتناع ذلك بحسب نفس الامر
لاختلاف اشخاصهم فيه وانما يمكن تحققه بحسب الحس على هذا ليس البعد فخلا يظن المحاذاة بل كلما ازداد اتسع السمت الذي يظن هي
جهة انتهى وعن رسالة في القبلة في تفسير الجهة وعندي انها الذي يحاذيه الكعبة فيه حسا انتهى وقد يحمل عليهما في التذكرة من انها
ما يظن انه الكعبة مع ان المعتبر في استقبال الجهة بالمعنى الاخر الذي يأتي محاذاته خطا يحتمل كل جزء منه لانه الكعبة فلا ينزل على هذا المعنى له

ما يظن في

ما يظن في الحس بالمحاذاة له انه محاذ للكعبة وقوله اتسع السمت الذي يظن هي جهة في العبارة المحكية عن شرح الارشاد المراد منه انه كلما ازداد
البعد بين المتحاذيين اتسع الموقف الذي اذا وقف فيه يظن انه بحيث لو يرى الكعبة يجد نفسه محاذيا لها في الحس والنظر وبهذا الاعتبار
ينطبق ايراد الشيخ على استقبال الجهة بصحة صلوة الصف المستطيل ولا يخفى بعد حمل استقبال الجهة في كلام الجماعة على هذا المعنى
لانه من حقيقة استقبال عين الكعبة للبعيد ولو ظنا واطلاق استقبال الجهة عليه ان كان فهو في مقابلة استقبال العين للقريب الذي
لا يكون الا بوقوع الخط الخارج من موقفه على العين فان القريب من جرم حيث لا يتحقق مقابلته الا على وجه يقع الخط الخارج من موقفه
على الجرم فاذا خرج عن الجرم لم يمكن مقابلته لا حسا اذ لا يجد نفسه محاذيا في نظره ولا حقيقة لعدم انتهاء الخط الخارج من احدهما
الى الاخر وهذا يكون معتبرا في تحقق مقابلته الى مقدار من بعده من الجرم فاذا زاد عنه بعدا لا يعتبر فيه ذلك بل يتحقق بمجرد ان يرى
نفسه في نظره محاذيا وان فرض خروج الخط الخارج من موقفه عن الجرم وضابط هذا المقدار من البعد موكول الى الوجدان في
الخارج ولا اناط بمشاهدة الجرم وعدمها اذ المقبل المنصوب على مرتفع يشاهده الصف المستطيل من فرسخين وثلاثة مثلا ويجد
كل نفسه محاذيا في نظره للمقبل مع امتناع اتصال خطوطهم المتوازية جميعا اليه وعليه فوجوب استقبال عين الكعبة او جهتها
بهذا المعنى لا اناط بمشاهدة الكعبة وعدم مشاهدتها بل بمقدار بين المصلي والكعبة ومتى امكن المصلي القطع او الظن باستقبال
الكعبة كذلك تعيب ولا يجوز استقبال لها بالمعنى الثاني الاتي الذي مرجعه الى استقبال ما يحتمل انه الكعبة اذ مع امكان العلم او الظن
باستقبال الكعبة حقيقة عرفا لا يجوز العدول الى احتمال الاستقبال له ولو على وجه يقع الخط الخارج من موقفه على تقدير المصادفة
على الكعبة له وان الاحكام في امثال المقام على الحقائق العرفية لكن الشان في امكانه غالبا ولو ظنا لتوقف احرازه ولو ظنا على تعيين
محل عين الكعبة ولو ظنا وهو متعذر غالبا كما لا يخفى ومن هنا قال في جامع المقاصد البعيد لا يشترط لصحة صلوته ظن المحاذاة للكعبة
لان ذلك لا يتفق غالبا انتهى وكانه المنشاء في تفسير الجهة بالمعنى الثاني الذي مرجعه الى استقبال محتمل الكعبة وكفايته والا فلو تيسر الظن
فضلا عن العلم بالمحاذاة الحسية للكعبة فلعل المفسر لها بالمعنى الثاني ايضا لا يجوز حينئذ فيتبين مما ذكر ان كفاية الامارة التقريبية الى
القبلة التي هي صريح جمهم التي معناها المتادية الى الكعبة او قريب منها مما ينفي لزوم احراز البعيد محاذاة عين الكعبة علما او ظنا حسا او
على تحقيق نقطة الكعبة ولو ظنا ويستفاد من اخبر بان المقصود من استقبال جهة الكعبة التوجه الى سمت وامتداد يحتمل كل جزء منه الكعبة
ويقطع او يظن بعدم خروجها عنه لامارة يجوز التعويل عليها شرعا الى ان قال وهذه الجهة المذكورة تختلف سعة وضيقا بحسب البعد
عن الكعبة والقرب اليها فان الجرم الصغير كلما ازداد الشخص بعدا عنه اتسع محاذاته انتهى ونحوه في جامع المقاصد قال والذي ما زال
يختلج بخواطري ان جهة الكعبة هي المقدار الذي شان البعيد ان يجوز على كل بعض منه ان يكون هو الكعبة بحيث يقطع بعدم خروجها
عن مجموعه وهذا يختلف سعة وضيقا باختلاف حال البعيد انتهى وفي الكشف محصله انه السمت الذي يحتمل كل جزء منه اشتماله عليها
ويقطع بعدم خروجها عن مجموعه جميع اجزائه ولعله اليه يرجع ما في الذكرى من انه السمت الذي فيه الكعبة بناء على تفسير السمت بالمعنى
اللغوي من الامتداد المعترض في جانب من جوانب الافق دون مصطلح اهل الهيئة من نقطة من دائرة الافق والمحصل مما ذكروه في
تفسير الجهة بالمعنى الثاني انه يفرض خط يمر بسطح الكعبة يخرج من جانبيها والبعيد يكلف بتعيين مقدار من هذا الخط يحتمل كل جزء منه ان
يكون محل الكعبة احتمالا متساويا بالاحتمال سائر الاجزاء ويقطع او يظن بان الخارج من ذلك المقدار ليس الكعبة ويستفاد منه انه قد يتعين
ابتداء مقدار امتداد من الخط وقد يتعين منه مقدار جرم الكعبة لكن لعدم اعتبار تحققه واعتبار تقريبه يعرض له الامتداد وانما
اعتبر القيدان من الاحتمال والقطع او الظن معا اذ لولا الثاني لانتقض ببعض المقدار الذي يقطع او يظن عدم خروج الكعبة من
مجموع المقدار اذ يصدق على بعض اجزائه محتملة للكعبة لكن لا يقطع ولا يظن بعدم خروجها عن ذلك البعض فالجهة كل المقدار
لا ذلك البعض ولولا الاول لانتقض بالقوس الاطول من المقدار الذي يعلم او يظن عدم خروج الكعبة من مجموعه اذ يصدق على
مجموع القوس الاطول العلم او الظن بعدم خروج الكعبة من مجموعه لكن لا يحتمل كل جزء منه الكعبة فالجهة المقدار المحتمل من القوس
الاطول لا كله وانما قيد احتمال كل جزء بالتساوي لاحتمال الباقي لما سيعرف من انه لو كان احتمال بعض الاجزاء للكعبة ارجح من احتمال
الاخر كانت الجهة مختصة بمجموع الاجزاء الراجحة ولا يجوز الصلوة الا اليها والدليل على كفاية استقبال جهة الكعبة للبعيد بعد
الاجماع المستفيض اما بمعنى المحاذاة الحسية للكعبة فكلما دل على ان الكعبة قبلة لانها من حقيقة استقبال البعيد للكعبة كما مر واما

بالمعنى الثاني

يظن بكون الكعبة فيه وراعى المعتبر والمنتهى من انه السمت الذي ع

بالمعنى الثاني كما هو الاظهر من التعبير وقيل لانها من حقيقة استقبال البعيد للكعبة كما مر واما بالمعنى بلفظ الجهة من اهل القول بها الا انها
بالمعنى الاول لمحاذاة نفس الكعبة فمع عدم ظهور الخلاف من القائلين بكفاية الجهة في كفايتها بالمعنى الثاني الا من الجواهر كما تسمعه بل لا يبعد
دعوى السيرة على كفايتها بعد ما سمعت من عدم تيسر المحاذاة الحسية غالبا بل علمها ظاهر الاية المفسر فيها الشطر بالناحية والجهة وما مر من
الاحتجاج واخبار تحول المصلين في مسجد قبا في اثناء صلوتهم من بيت المقدس الى الكعبة لغاية بعد معرفتهم في اثناء الصلوة مكان عين
الكعبة ولو ظنا لتحولون اليها فلم يكن منهم الا استقبال جهتها ومنها المظنون وجوده فيه ودليل العقل وتقريره ان الصلوة غير ساقطة
بحال ولا صلوة الا الى القبلة والقبلة ليست الا الكعبة والكعبة لا تتيسر محاذاة عينها للبعيد محاذاة حسية لغالب الناس ولو ظنا والبعد
المتيسر غالبا الا تعيين قوس من الافق مظنون عدم خروج الكعبة من مجموعه وحج الصلوة الى خارجه ترجيح المرجوح على الراجح والبناء على
دوام تكرار سائر المكلفين لصلوتهم الى كل جزء من القوس منفي بالعسر والاجماع والسيرة من صدر الاسلام مضافا الى نصوص التحري
فلم يبق الا كفاية صلوة واحدة الى ذلك القوس ومن هذا الدليل يقوى ما تقدم من انه اذا رجح بعض اجزاء القوس المذكور في احتمال
الكعبة على بعض كان الراجح هو الجهة المجوز اليها الصلوة دون الباقي ووافق لشيخنا البهائي في رسالته في القبلة والحاشية الجمالية
الذي اوجب المنع من التوجه الى خارج السمت المظنون فيه الكعبة من قبح ترجيح المرجوح يمنع انقص من التوجه الى الجزء الاضعف لحما الامع الاقوى
مضافا الى الا انه مقتضى وجوب التحري والتعمد بعد الجهد المنصوص بين خلافا لجماعة فالجميع جعفر ويجوز الصلوة الى الجميع كما حكاه البهائي
في الرسالة عن جماعة لا سيما اذا تعينت الجهة بامارة منصوصة لاقتضاء اطلاق النص جواز الصلوة مع رعايتها ومن اجل ذلك ربما تفرق
بين الجهة المدلول عليها بالامارة المنصوصة فالثاني للاطلاق والجهة المستنبطة فالاول لما ذكر ويضعف بتقييد نصوص التحري والتعمد
القبلة فقد الجهد الاطلاق كما ستعرف من انقسام مؤدى الجهد في العرف الى ثلثة اقسام لاقتضاء القواعد الهيئية مع الاطلاق نفسه وفي تحو
ان في الجهة بغير معنى المحاذاة الحسية تفسير ودليلا نظرا والظاهر مساواة في النظر دليلا على مبسوطية المحاذاة الحسية غالبا ولو من المراعاة
القواعد الهيئية التي عرفت ان محط النظر فيها استخراج الخط المنتهي الى نقطة من الافق بحاذاتها يحاذي الكعبة لكن تيسرها غالبا ممنوع والقواعد
الهيئية بتحقيقها غير معتبرة عند الفقهاء وتقريبيها انما هي بمعنى حصول المظنة المعتبرة منها ان الخط المستخرج ينتهي الى نقطة الكعبة
او الى الجهة بينها القريب فهذا لا يجزيه معه محاذاة نفس الكعبة حسا ولو ظنا لو قلنا كما مر على تعيين مكانها شخصا ولو ظنا معتبرا بل هو كما
سيتضح لك في معنى المبادرة الى الجهة بالمعنى الثاني فلا يجزي معه استقبال الجهة بذلك المعنى واما نظر فيها تفسير فهذا قوع بدلالة الاية المفسر
فيها الشطر بالجهة وروايات الاحتجاج متضمنين الى نصوص التحري والتعمد بعد الجهد معلومية ان القبلة لا تكون غير الكعبة لعقمه
محصل التقبل المذكور للجهة عن مقتضى النصوص المذكورة مضافا الى كون محصله هو مقتضى الدليل العقلي المقرر بالنحو المذكور في الجهة
المذكور في الحقيقة منتزعة من مقتضى الادلة التي دلت على كفايتها بما يجب على البعيد استقباله استقباله واعترض في الوجه على تفسير الجهة
بالسمت بانه ان اريد بالسمت المعنى اللغوي يورد عليه بصلوة الصف المستطيل وصلوة اهل اقليم واحد بعلامة واحدة وان اريد المعنى
الاصطلاحي وهو النقطة من دائرة الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للكعبة فالطريق للوصول اليه تقريبية لا يتحقق معها نفس
لانها ملحوظة من طول البلد وعرضها ومعلوم ان الفرسخ والفرسخين يؤثر اختلاف ذلك تاثيرا بينا بحيث يتغير به عليه سمتا مخرج
يلزم من استخراج السمت بذلك الطريق على طرف تفريع كون الصلوة على ذلك السمت في الطرف الاخر غير صحيح لعدم كون الكعبة فيه
انتهى ويجاب بامكان ارادة اللغوي ولا ينافيه صلوة صف مستطيل ولو نفيا اقليم بعلامة واحدة من نحو وضع الكوكب مثلا على العين
لان المدار في مراعاة نحو الكوكب الموضوع امارة محاذاته حسا وقد مر انه كلما ازداد البعد بين المحاذين اتسع الموقف الذي اذا وقف
فيه يرى نفسه محاذيا في الحس والنظر وامكان ارادة الاصطلاحي عند اهل الهيئة وعن الفرسخ والفرسخين بل العشرة وانه بعد عندهم
اما لا يؤثر الاختلاف في سمت القبلة او لا يعد عندهم سمتا لخروا ان اختلفا بالدقة التامة ولذا تراهم في الزيجات اذا اثبتوا سمت بلد
لا يثبتون سمت ما قاربه من البلاد وستعرفه في التنبيه لاني في الموضع الثاني وان كان ارادة الاول متعينا في عبارة الفقهاء وهو لا يخلو
من الاستبعاد اما ابتداء او لعرض كما ستعرفه عن قريب من عبرة من الفقهاء كتعريفهم عن الجهة بما الامتداد فيه فقد اراد المعبر بما هو مصطلح
اهل الهيئة والا لا اشكال في امتداد الجهة هنا للفقهاء في وجوب استقبال البعيد كما لا يخفى ومما ذكرنا من وضع الامارة الواحدة من
الكوكب لقبلة اقليم لا يجتمع مع كون قبلتهم عين الحرم او المسجد لصحة استطالة الصف باوسع من مساحتها ففيه دلالة على تعين قول

اذا راحد مناقشا في كفايتها مع

الشيخ فيما هو ظاهره من ارادة استقبال البعيد عين الحرم على نحو استقبال القريب المحجوج الكعبة الا ان يحمل على استقبال الحرم بالمحاذات
الحسية ولعل التزام استقباله للبعيد حسا كالتزام استقبال الكعبة حسا في عدم الميسورية غالبا لعدم تعين مكان الحرم للبعيد غالبا
وتوقفها على تعينه على نحو محاذاة الكعبة كما يتبين مما يتضح من دفع ايراد الشيخ بصحة صلوة الصف الى الجهة بهذا المعنى لانه لو لا الجهة ح امتداد
فيصح محاذاة كل مصل من الصف الى نقطة من الامتداد غير نقطة الاخر وهو غير ضائر لتساوي النقطات في احتمال الكعبة نعم اذا صلى شخص
واحد صلوات متعددة على جميع اجزاء ذلك الخط يحصل له القطع بعد الفراغ من الجميع انه في بعض صلواته كان خارجا عن الكعبة وهو غير
مضر ايضا بعد كونه حال الاشتغال بكل صلوة محتملا للمحاذاة والقطع او الظن بالخروج عنها انما هو بعد الفراغ عن الجميع بالنسبة
الى صلوة غير معينة بل يمكن كفاية الاحتمال الكل واحد من الصف لصحة جماعتهم كما في احد الواجدين للمني في الثوب المشترك بينهما
والملاقي لكل منهما احد المشتبهين بالنجس وغير ذلك ويشكل بان امتداد الجهة قد يكون اصليا اي انها مستخرجة ممتدة كما اذا علم ان البلد
ازيد عرضا من مكة او اقل ولا يعلم مساواتهما في الطول والتفاوت بالزيادة او النقصان فان جهة الكعبة ح ما بين المشرق والمغرب
جنوبا او شمالا او علم زيادة طول البلد عرضه ولا يتشخص كمية التفاوت فالجهة فيما بين المغرب والجنوب او علم اقلية الطول وزيادة العرض
ولا يعلم كمية التفاوت فالجهة فيما بين المشرق والجنوب الى غير ذلك وح يتقبل صلوة كل واحد من اهل الصف الى نقطة غير ما يصلي
اليها الاخر وقد يكون الجهة نقطة شخصية الاصل كما اذا استخرجت بالقواعد الهيئية فحيث ان الفقهاء لا يعتبرون تحقيقية تلك القواعد
بل يثقون بتقريبيتها يعرض لها الامتداد كما ستعرف في دفع المنافاة الاتية قريبا وح فيعتبر وقوع صلوة الصف جميعا الى تلك النقطة
الشخصية ويبقى ايراد الشيخ بحاله فالاولى دفع ايراده بما يجيبه تاتيا من ان صلوة الصف جميعا الى مقدار يسع جرم الكعبة تصح محاذاة
لها محاذاة الحسية لما عرفت من ان بعد المحاذين يوجب اتساع خطة المحاذاة فان قلت ان صلوتهم ح الى جرم الكعبة بالمحاذات الحسية
يكون من استقبال الجهة بالمعنى الاول والمقصود هنا دفع الايراد على تقدير استقبال الجهة بالمعنى الثاني قلت استقبال المحتمل الكعبة ولو
استقبال الاحتمال هو من استقبال الجهة بالمعنى الثاني ولا ينافيه كون المستقبل نفس جرم الكعبة لا قوسا ممتدا لان المدار في استقبال الجهة
بالمعنى الاول العلم او الظن بانه يحاذي لنفس الكعبة حسا وهو موقوف على تعيين مكان الكعبة شخصا ولو ظنا معتبرا شرعا وفي استقبال
الجهة بالمعنى الثاني احتمال انه محاذ للكعبة حسا او حقيقة بحيث يكون احتمال المحاذاة في غير ذلك الموقف مرجوحا بالنسبة اليه مكتفى منه
احتمال كون ما يحاذيه الكعبة سواء كان نقطة شخصية بقدر ما يسع جرم الكعبة او جزء من قوس ممتد بان يكون بعضها فحاصل الفرق
بين استقبال الجهة بالمعنيين ظن محاذاة العين حسا المتوقف على ظن محل الكعبة ظنا معتبرا شرعا في الاول واحتمال محاذاة العين حسا
او حقيقة الكافي فيه احتمال لمحل الكعبة في الثاني ومن هنا كان مؤدى الخط المستخرج بالقواعد الهيئية مع انها نقطة من الافق مراعاة عند
الفقهاء مؤدية الى الجهة المصطلحة عندهم وربما يدفع الايراد بصحة صلوة الصف المستطيل الى الجهة بان كروية الارض يستلزم كون
الخطوط الخارجة من تمام الاقليم الذي يصلي اهلها بامارة واحدة متقاربة لا متوازية فيمكن اتصال جميعها بعين الكعبة كالخطوط
الخارجة من مركز الدائرة الى محيطها واولى منه امكان اتصال جميعها بعين الحرم الذي اوسع من الكعبة فيندفع اشكال صحة صلوة
الصف على قول الشيخ ايضا والمثال لها في الحاشية الجمالية لكن فيه ان كروية مقدار الارض الاوسع من عين الكعبة بيسير لا يتبين اثرها
قطعا بصيرورة الخطوط الخارجة من ذلك المقدار متقاربة لا متوازية حتى ينتهي جميعا الى الكعبة ولعل كروية مقدار الارض بمعنى
الحرم ايضا كذلك وفي مجمع البرهان ان امر القبلة سهل وما حالها الا كحال العبد اذا امره مولاه باستقبال بلد من البلدان النائية الذي
يتحقق امتثاله بمجرد التوجه الى جهة تلك البلد من غير حاجة الى رصد علامات وغيرها مما يختص بمعرفته اهل علم الهيئة المستبعد او الممتنع
تكليف عامة الناس من النساء والرجال خصوصا السواد منهم بما عند اهل الهيئة الذي لا يعرفه الا الاوحدي منهم وفي اختلاف هذه العلامات
التي نصبوها وخلو النصوص عن التصريح بشيء منها سوى الا وجوا باعتبار ما ستعرفه مما ورد في الجدي من الامر بارادته بجعله على القفاء
اخرى يجعله على اليمين مما هو مع اختلافه وضعف سنده خاص بالعراق مع شدة الحاجة الى معرفة القبلة في امور كثيرة خصوصا في
مثل الصلوة التي هي عمود الدين وتركها كفر ولعل فسادها ولو بترك الاستقبال كذلك وتوجه اهل مسجد قبا في اثناء الصلوة لما
بلغهم انحراف النبي ص وغير ذلك مما لا يخفى على العارف باحكام هذه الملة السمحة السهلة اكبر شاهد على شدة التوسع في امر القبلة
وعدم وجوب شيء مما ذكره هؤلاء المدققون انتهى وتبعه على نحو من هذا الكلام تلميذه في المدارك وزاد ان تقليد اهل الهيئة في

ذلك غير جائز لانه لا يعلم اسلامهم فضلا عن عدالتهم وعلى نحو ما جرى في الحاشية الجمالية والحدائق وزاد في ثانيهما التأييد بما عليه فقهاء الائمة
عليهم السلام في العراق من الاختلاف مع قرب المسافة بينهما وعلى وجه يقطع بعدم انحراف القبلة فيه مع استمرار الاعصار من العلماء الابرار على الصلوة
عندهما ودفن الاموات ونحو ذلك وهو ظاهر في التوسعة انتهى وربما يوهم هذه العبارة كفاية استقبال الجهة وان علم بانحرافه
عن الكعبة كما يشعر به التمثيل بتوجه العبد الى بلد والاختلاف في قبور الائمة عليهم السلام وهو مشكل جدا واضح لا يستلزمه كون غير الكعبة قبلة لكان المراد
بها انه يجرد الظن بوجه بان الكعبة محيطة متسعة يكفي استقبال تلك الجهة وان امكن حصرها في بعض تلك الجهة فلا يلزمه ذلك ومرجعه الى عدم
لزوم التحري المساجد في الطريق الى القبلة كثيرا وهو كك في الجملة لا التوسعة التي توهمها بعض عباراتهم وسيأتي مقدار التوسع في الطريق
الى القبلة في الموضع الثاني وقد اعرض بعض كما في الرياض وغيره عن تفسير الجهة واكتفى في تحديدها بما تعطيه الامارات للاتفاق على جواز التوجه
الى جهة تغايبها كائنا ما كان ولا يلزم المصلي معرفة حقيقة ما يقع التوجه اليه فلا يهم البحث عن حقيقة الجهة وتفسيرها بل في الرياض باعتبار
هذا الاتفاق نفي ثمرة الاختلاف بين الشيخ والجماعة لاتفاق الفريقين على جواز تعويل النائي على ما يقتضيه الامارات المقررة لاهل كل اقليم
فلا ثمرة في البحث عن ان ما يقع التوجه اليه مراعاتها عين الجرم او جهة الكعبة ولذا لم يفسرها جماعة العلامة في التذكرة فقال القبلة للبعيد الجهة
المعينة بما لها من امارة دالة عليها وانه مبينة لها مقررة في الكتب ثم لا يخفى ان حقيقة الجهة حيث عرفت فهي بعض من الخط المار بسطح الكعبة خارجا
من جانبيها وهو قوس يقطع منه بمقدار ما يكون المظنون عدم كون الكعبة في الخارج منه ولا زمان يكون قوسا ذا اجزاء يمتد
با وسع من جرم الكعبة اذ على تقدير كونه نقطة شخصية مع ان المفروض لزوم الظن بعدم خروج الكعبة من الجهة تكون الصلوة الى الكعبة
المظنونة والمفروض عدم تيسره لانه الذي اوجب العدول عن لزوم محاذاة العين الى كفاية محاذاة الجهة كما مر في الدليل العقلي وح فقد
يتراءى منافاة بين كون الجهة قوسا ممتدا بالتقريب وبين جعل الاصحاب الامارة الهيئية واوضاع الكواكب المعينة على تلك القواعد امارات
الجهة وتصريحهم بانها الامتداد بتعين الجهة بيان المنافاة ان محط نظر اهل الهيئة تعيين سمت القبلة وهي باصطلاحهم محل تقاطع
دائرة سمتية مارة بسمت راس البلد ومكة مع دائرة الافق في جهتها باستخراج خط سمت القبلة المنتهي الى تلك النقطة اذا واجهها المصلي
كان مواجها عندهم للكعبة فهم يعنون محل عين الكعبة بل لا يعرفون للجهة عندهم موضوعا وكذلك مؤدى وضع الكوكب مثلا على العين
او تحت الاذن او طرف الحاجب ونحو غير ذلك التي في كلمات الاصحاب في امارات البلاد شخصي لا امتداد فيه كما هو واضح واذا كان خوزا ما
في الجهة الامتداد بل باوسع من جرم الكعبة فكيف تكون النقطة جهة وتدفع المنافاة بان الامارة الهيئية وكذا الكواكب الموضوعة عند الاصحاب
على تلك القواعد وان كانت بحسب اصل وضعها مؤدية الى نقطة شخصية هي محل عين الكعبة واهل الهيئة يحصل لهم العلم او الظن منها
بعد التحري التام بمحاذاة الكعبة بمراعاتها نعم هي تقريبية عندهم اي يظنون مع مراعاتها المقاربة لها مع ان مؤداها اما الكعبة او احد جانبيها
القريب لا تفاوت قواعدها واعتبار عليها في الجملة عندهم فلا يكون خطاها ازيد من ذلك ومرجعه الى ان الكعبة اما في راس الخط الخارج
من موقف المصلي بمراعاتها او في القريب من طرفيه ويعرض من هذا الامتداد قوس الخط مؤد لا محالة الى جزء من هذا القوس فيه مراعاة
ذلك الخط يتحقق التوجه الى الجهة بمعنى القوس المار بسطح الكعبة خارجا من جانبيها فان محاذاة الشيء محاذاة جزئه وبذلك يصح انهما
انه بمراعاة الخط المستخرج بالقواعد الهيئية او بوضع الكوكب على العين مثلا المؤدية الى نقطة شخصية يحصل محاذاة القوس المار
بسطح الكعبة ويصح ايضا استطالة الصف مراعين للامارة شخصية مع حصول محاذاتهم جميعا جزء شخصيا من القوس المار بسطح الكعبة
بالمحاذاة الحسية منهم للامارة والنقطة الشخصية من القوس معا وبمحاذاتهم الحسية للنقطة من القوس صادق توجههم الى قوس الجهة كما
لا يخفى ومن هنا يتوجه ما في التنقيح فان جهة الكعبة التي هي قبلة للنائي خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب لا عند البين ويمر بسطح
الكعبة ومراده ان الجهة من هذا الخط ولو بعضه المعين باجتهاد المصلي ولعل تخصيصه بالخط المتواصل من المشرق الى المغرب مع امكان
كون جهة القبلة الى المشرق او المغرب مبني على ارادة جهة العراق وما بحكمه فان فالمصلي يفرض من نظره خطا يخرج الى ذلك الخط فان
وقع عليه على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال وان كان على حادة ومنفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب انتهى وتبعه الكركي فيما
حكي عنه في الروض فقال المراد بالجهة ما يسامت الكعبة عن جانبيها بحيث لو خرج خط مستقيم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع
على خط جهة الكعبة بالاستقامة بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان فلو كان الخط الخارج من موقف المصلي واقعا على خط
الجهة لا بالاستقامة بحيث يكون احدى الزاويتين حادة والاخرى منفرجة فليس مستقبلا لجهة الكعبة انتهى فان في دعواهما عدم

لكن الفقهاء لعدم اعتبارهم كما ينبغي بتحقيقه قواعد الهيئة لا يظنون محاذاة الكعبة بمراعاتها صح

حصول

حصول الاستقبال مع فرض وقوع الخط الخارج من موقف المصلي على الخط المار بسطح الكعبة على زاوية غير قائمة غموضا ولا يرفعه نحو
عدم صدق استقبال خط الجهة عرفا الا بتلك الاذ فيه ولا منع عدم الصدق مع فرض الوقوع عليه ولو بغير القائمة وثانيا ان خط الجهة ليس
حيث هو قبلة حتى يدعى ان استقباله مطلقا او عرفا لا يحصل الا بذلك بل من حيث ان كل جزء منه محتمل للكعبة ووقوع الخط على الكعبة كاف
ولو على غير وجه الاستقامة كما اعترف به ولد الكركي في العبارة الآتية عنه ولعل كشفه يكون بالتأمل فيما ذكرناه وذلك ان مرادهما
الجهة المستخرجة بالقواعد التي عرفت انها بالاصل نقطة شخصية على طرف خط سمت القبلة لا الجهة الامتدادية بالاصل الحاصلة
مثلا من عدم معرفة طول البلد ونحو ذلك اذ هي في الحقيقة عدم تعيين الجهة المتعينة للبلد وان تكلف بالصلوة الى ذلك الامتداد
وقد عرفت ان امتداد الجهة المستخرجة بالقواعد قوس موهوم من طرفي خط سمت القبلة وجنبيه من ملاحظة الوثوق بان الخط اما
واقع على الكعبة او على احد جنبيه القريب بخط سمت القبلة المستخرج بتلك القواعد لا محالة واقع على وسط هذا القوس فيكون عمودا
عليه ويحدث من تقاطعهما زوايا قوائم واذا خرج خط آخر من مخرج خط السمت منحرفا عنه وان فرض وقوعه على جنب منتهى خط
السمت من ذلك القوس الموهوم فلا محالة يكون تقاطعه مع القوس على غير قوائم وليس ذلك بخط سمت القبلة عند اهل الهيئة فلا
يكون الوثوق عليه عندنا مظنونا تاديته الى الكعبة او احد جانبيه القريب لا نا انما اعتبرنا تاديته الوثوق على خط السمت الى ذلك
لوثوقنا بان القواعد الهيئية لا تخطئ الا يسيرا والخط المنحرف عن السمت ليس خارجا على طبق تلك القواعد فالوثوق عليه لم يكن مؤديا
الى امتداد يوثق بعدم خروج الكعبة من مجموعه فلا يكون استقبال الجهة بالمعنى المتقدم تفسيره ويفصح عن ارادة ما ذكرناه في توجيه
كلامهما المحكي عن رسالة ولد الكركي قال في تفسير الجهة وعندي انها السمت الذي يظن محاذاة الكعبة فيه حسا الى ان قال واما الاستقبال
فيكفي في تحققه من القريب كون العمود الخارج من قدامه عمودا على الخط المار بالكعبة سواء كان عمودا عليها او مائلا بحيث يحدث عن
جنبيه زاويتان احديهما اكبر من الاخرى واما البعيد فان قلنا ان قبلته الجهة كما هو المختار وجب في تحققه كون العمود الخارج من
قدامه عمودا على الخط المار بالكعبة ايضا وذلك لما قررناه من اعتبار ظن المحاذاة الحسية فعند تحصيل السمت بالعلامات التي
تفيد ظنا به يمتنع جواز الانحراف عليه يسيرا اذ مع البعد الكثير وعدم المشاهدة لا يؤمن الانحراف الفاحش في الحس ايضا بالقليل منه
فيفوت الظن المعتبر تحققه شرعا وان قلنا ان قبلته العين كان تحقق الاستقبال منه على نحو ما مر في القريب انتهى وملخص ما ذكرنا
ان المراد بالجهة المجزية اليها في الاختيار صلوة واحدة عند الفقهاء اقل امتداد يقطع او يظن مروره بالكعبة ويختلف طوله وقصره
باختلاف مراتب تشخيص المصلي وتمكنه منه وهذا الامتداد اما يكون هو بامتداده مؤدى اجتهاد المصلي كما اذا عرف في الجملة زيادة
البلد عن مكة عرضا وطولا ولا يتمكن من تشخيص مقدار الزيادة فحاصل اجتهاده حصر الكعبة في امتداد ما بين الجنوب والمغرب او
صلى بامارة في مكان ثم اختفت الامارة ويتذكر ان صلوته كانت الى ما بينهما ولا يتذكر مقدار الانحراف عن الجنوب الى غير ذلك ومن
هذا القسم الجهة المتعينة بمهب الرياح بل المتعينة بالقواعد الهيئية المشتملة على امور تقريبية كما يأتي الاشارة اليها في الموضع الثاني
او يكون مؤدى اجتهاده التحقيقي نقطة شخصية كالمستخرجة بالقواعد الهيئية بالتحري التام لكن لا يعبر عند الفقهاء بتحقيقه الحاصل
من تلك القواعد بل يوثق بعدم خطائه الزائد فيظن ان الكعبة في النقطة او على احد جانبيها القريب ويعبر هذا الظن وينتزع من محل
النقطة وجانبيها بالقدر الموثوق عدم زيادة الخطا منه امتداد يجزي الصلوة الى ذلك الامتداد ومن هنا يتبين عدم جواز
الانحراف عن الامارات المقررة للبلاد لانها موضوعة بمراعاة القواعد الهيئية وقد اشرنا الى ان الوثوق عليها هو الذي يوثق
بتاديته الى الكعبة او احد جانبيها القريب دون غيره ولو بالانحراف اليسير بينهما مع ان الخطين الواقعين متقاربين لا متوازيين
كلما بعد اكثر الفصل بين منتهاهما ثم لا اناطة مراعاة نحو الكوكب وضعه على عضو بالدقة الحكمية بل بالمشاهدة العرفية كان
يرى بحسب المتعارف الغالب الجدي محاذيا بالمنكب والا بطل الانتفاع بالامارة وان قال شيخنا البهائي في الحبل المتين الخط
المستخرج بالقواعد الهيئية يضعه المصلي بين ابهاميه ويسجد عليه ولعله لا بد فوق ذلك في وضع الكوكب على العضو للفرق في جسره
وافضائه الى بطلان عموم الانتفاع به وليس كذلك وضع الخط المفروض على الارض بين الابهامين وبالجملة لا يجوز الانحراف
عما تقتضيه القواعد الهيئية التقريبية لتحققه عندهم التي مؤداها نقطة شخصية هي عند اهل فنها محل الكعبة بان يدعي ما يقتضيه
عدم المداقة المذكورة ولو بالقدر اليسير لما ذكرناه لا عما يقتضيه القواعد الهيئية التقريبية التي مؤداها عند اربابها اما الكعبة

وموقع الخط الواقع عليه بغير الاستقامة من الاجزاء المحتملة مصادفة الكعبة يكون الخطا واقعا على الكعبة صح

او احد جانبيها

او احد جانبيها وبعبارة اخرى مؤداها انها عندهم امتداد مار بالكعبة لعدم تعيين كمية الامتداد فبملاحظة ما تقدم من ازدياد البعد بما
بين منتهى الخطين المتقاربين كلما ازداد الطول لا يبقى الوثوق بعدم خروج الخط المنحرف عن الامتداد المذكور ولا سيما مع ملاحظة كون
امتداد الجهة في هذه الصورة ليس له حد لاقتضاء الامور التقريبية الماخوذة في القواعد الهيئية للتسامح مؤداها ما كثر الغم فيما تعين الجهة
بالاصل وكان كمية امتدادها متخصصة يوجب الوثوق مع الانحراف بعدم الخروج عن قوس تلك الامتداد صح الوثوق على كل من الموافق
المنحرف كما في الصورة المذكورة التي يعرف زيادة البلد عن مكة عرضا وطولا ولا يعرف كمية الزيادة فان تمام ما بين الجنوب والمغرب
الجهة واذا اختلفا الوثوق بالانحراف اربعة اصابع وخمسة او شبرا اوازيد بالا يخرج عما بين الجنوب والمغرب هذا بناء على تفسير الجهة
بالامتداد واما على تفسيرها بالمعنى الاول المتقدم من محاذاة عين الكعبة حسا فعدم جواز الانحراف اليسير لعدم بقاء الوثوق
ببقاء محاذاتها حسا مع الانحراف اليسير مع عدم رؤية البعيد عين الكعبة ومع ذلك صرح ومعلوم ان الانحراف اليسير جدا يخرج
عن المحاذات في الحس كما يجد في محاذات الكوكب ومع ذلك صرح جماعة باغتفار الانحراف اليسير عمدا عن الامارة مطلقا المنقول وما
يحكيها كقبر الامام عم ومحرابه والمستخرجة بالقواعد الهيئية وظاهرهم بل صريح بعضهم كما في الجواهر ارادة الانحراف الاربد مما هو لازم
عدم المداقة الحكمية التي ذكرناها في مراعاة الامارة واستعمالها ومنها الاطلاق النص بما دل وضع الجدي ولا فرد لا يوافق
كلها القبلة الشخصية فدل على كفاية محاذاة احد جنبيها ويستفاد منه جواز الانحراف عن عين الجدي لو فرد لا يوافق ايضا لظهور عدم
الفرق بين الاماكن من هذه الحيثية ولوضع الامارة التقريبية في النص وكفايتها في غير المنصوص ايضا اتفاقا فانها تقتضي كفاية التوجه الى
ما يقرب من الكعبة والجواب عن اطلاق النص في الجدي اولا بمنعه بل هو مقيد كما ياتي في علامات الافق ليس بوضع شخصي وثانيا بامكان
الفرق بين المنصوص وغيره لاحتمال النص كون الجدي امارة تقريبية كما يؤيده الفرض في السفر والطريق ونحوه وقد عرفت ان منع الانحراف
عن الامارة التقريبية انما هو من جهة عدم بقاء الوثوق بعدم الخروج ويحتمل كون المقصود من وضع الجدي تقريبا الى الكعبة بمقدار
سعة لا يخرج عنها جميع افراد وضع الجدي خلف المنكب والكتف او الجانب الايمن ونحو ذلك كما يناسبه استحباب التياسر لاهل العراق
ففي المنصوص دلالة من الاطلاق على ارادة التقريب بوجه وقد يحصل بوضع الجدي خلف العضو المعين كيفما كان وحصول التوجه
المقصود التقريبي بالمطلق والا لوجب التقييد هذه الدلالة مفقودة في غير المنصوص والقطع بعدم الفرق من هذه الحيثية ممنوع واما
كفاية الامارة التقريبية التي هي مورد اتفاق في القبلة ان كان المراد بها ما عرف تاديتها الى خارج الكعبة قريبا دون نفسها فممنوع
كفايته كيف ولا يكون غير الكعبة قبلة وان كان المراد كفايتها بما يؤدي الى الكعبة او قريبها فكفاية التوجه الى ما يقتضيه لا يدل على كفاية
التوجه الخارج ما يؤدي اليه ولو الى القريب منه ولا الى المحتمل وبعين مؤداها وبالجملة كفاية التقريب في التوصل الى القبلة لا يقتضي
كفايته بعد التوصل اليها بالطريق الشرعي لان الاول توسع في الطريق لعسر الطريق غالبا الى النقطة الحسية من محلها والثاني توسع
في نفس القبلة وشرع الاول لا يستلزم شرع الثاني للفرق بينهما بالعسر الغالب في الاول المفروض انتفاءه في الثاني بعد التوصل
بهذا التقريب بل بدا انضاح الفرق بين الجدي المحتمل كونه موضوعا في النص على اطلاقه امارة تقريبية بمقدار لا ينافيه افراد وضعه خلف
العضو وبين الامارة التي يعينها المصلي بوضع شخصي يستلزم كون مؤداها ايضا شخصيا ويحرف بعد ذلك عنها ودعوى ان
وضع الامارة التقريبية من الشارع مع تمكنه من وضع ما يؤدي الى العين حقيقة فيه دلالة على كفاية التوجه من البعيد الى ما
يقرب من العين مطلقا ممنوعة اذ لا يلزمه الشارع الدلالة على العين بعد شرعه الاكتفاء بما يجوز معه التادية الى العين او احد
جانبيها القريب ولا مانع من نصب امارة للجاهل تؤديه في الواقع الى قريب العين فلا يقتضي وضع الامارة التقريبية ازيد
من كفاية احراز التوجه الى العين او قريبها في الطريق لا بعد الوصول لجميع ما عرفت ودعوى ان اتساع الجهة امتدادا يوجب بقاء الوثوق
بعدم الخروج عن حدها بالانحراف اليسير ممنوعة ايضا على اطلاقها لما عرفته من ان السمت المستخرج بالقواعد الهيئية طريق وخط تقريبي
يبقى الوثوق مع الانحراف عنه والمستخرج بالقواعد المشتملة على الامور التقريبية غير معلوم كمية تقريبيتها فلا وثوق مع الانحراف
عن مقتضاها نعم في الجهة الممتدة بالاصل كما بين الجنوب والمغرب نحو يبقى الوثوق مع انحراف لا يخرج عما بينهما فتلخص انه ان كان
المراد جواز الانحراف اليسير مع تبين كونه انحرافا عن الكعبة فممنوع واضح ولا اظنه مراد الجماعة وان كان المراد مع عدم التبين
ففيه انه لا بد من احراز محاذاة الكعبة حسا او احراز التوجه الى ما يعلم او يظن وجود الكعبة فيه واحتمالها ما غير كاف لعدم اليقين

بالبراءة ومع الانحراف لم يكن احدهما محرزا الا ما مرجح فلعل النزاع موضوعي اذ لا يمنع من الانحراف مع الوثوق بعدم الخروج عن الجهة التي
هي مؤدى الامارة المعينة والمجوز لا يجوزه ايضا مع عدم الوثوق وظاهر ابل قطع العدم يقين البراءة معه فلا تردد انما هو في بقاء الوثوق
مع الانحراف اليسير مطلقا نظرا الى سعة امتداد الجهة وعدم بقائه الا نادرا نظرا الى غاية بعد موقف المصلي عن الكعبة المقتضي لغاية بعد منتهى
الخطين كما مر فلا تغفل ومن الغريب في الجواهر تفسير الجهة بالمحاذاة الحسية وايجابه لها على البعيد ومع ذلك اغتفر الانحراف اليسير الذي هو محل
البحث من الزائد على ما هو لازم عدم المداقة الحكمية في مراعات الامارة واستعمالها وهو بمكان من البعد لما مر من ان المحاذات الحسية
يرفعها ادنى انحراف وما اشير اليه من اتساع خط المحاذاة كلما بعد المحاذي بالغا لا يجدي في عدم الخروج عن المحاذاة بالانحراف بل يجدي
في عدم الخروج بالانتقال من موقف الى موقف اخر يجنبه وفي صحة استطالة الصف محاذيا جميعهم الحرم اليسير وفرق واضح بينهما
فان الخطين الخارجين من قبال المصلي في صورة الانحراف متقاربان وفي صورة الانتقال متوازيان والمستلزم لزيادة البعد بين
منتهاهما كلما بعد المتقاربان واما المتوازيان فالبعد بين منتهاهما كلما بعدا واستطالا مساو لما بين مخرجيهما بقي الكلام في تشخيص
الطول جهة يجزي الصلوة اليها في اختيار مرة واحدة لم اجده مصرحا به في كلامهم الا في شرح المفاتيح والحاشية الجمالية فيفهما ان الجهة
مرجعها العرف لا يصدق فيه على الاوسع من ربع الدور وفي موضع اخر منه اولهما عدم زيادتها على السدس والسيد المعاصر في
مطالعه تعريف الجهة قال فقد يكون الجهة تمام النصف الجنوبي والشمالي او الشرقي او الغربي وفي المعتبر والتذكرة ان المتحير يجزيه صلوة
واحدة الى ما بين المشرق والمغرب اذا عينهما انتهى قلت ينبغي ان يكون طول الجهة الواحدة ما دون ربع الدور ولو بيسير لظاهر ما
ورد بان المتحير يصلي لاربع وحيث ان المقصود من الاربع كما ستعرف في محله من مسئلة المتحير وقوع واحدة منها اما الى القبلة الشخصية
الواقعية او الى ما لا يبلغ انحرافه يمينا او يسارا الواقف على القبلة الشخصية وبهذا التقريب صرح جماعة فيما ياتي في المتحير بان الاربع صلوات
موافقة للقاعدة اي المستفادة من نصوص اغتفار انحراف المخطي بل من اجله قدم جماعة الصلوة الى الاربع على الاجتهاد في القبلة في بعض
الصور الاتية مؤيدا بدعوى عدم الصدق عرفا على الاطول من الربع لا يقوم ما ذكر معارض بما ورد ان المخطي في القبلة لا يعيد صلوته الواقعة
فيما بين المشرق والمغرب فقبلة كله بل علل به عدم اعادة المخطي في النصوص مضافا الى مقتضى دليل الاعتبار المتقدم لكفاية الجهة بعد فرض عدم
امكان التحري الا زيد لانا نقول لعل نصا وفتوى في عدم اعادة المخطي عدم بلوغ انحرافه حد التشريق والتغريب سيما ان المراد من المشرق
والمغرب منه ليس خصوصهما بل يمين المصلي ويساره ولا معنى للتحديد بمطلقهما ولعل لارادة عدم البلوغ حد يمينا او يسارا ولو كان
اتفاقا على قبلة ذلك المكان وهو لا يكون الا بما دون الربع ولو بيسير الذي هو المقصود من صلوة المتحير لاربع حسبما ذكر فيتفق
النصوص والفتاوى على ان الانحراف المغتفر عن القبلة ما دون ربع الدور ولو بيسير ولعل ما في المعتبر والتذكرة على الصلوة
الى المتوسط فيما بين المشرق والمغرب لا مطلق ما بينهما مع فرضهما المتحير في البلاد الشمالية التي هي الغالب اجزاء صلوة لانه لا يبلغ
انحرافه في غالب تلك البلاد اذا لم يصادف القبلة الى حد اليمين او اليسار واما الدليل الاعتباري فلا يجري في نصف الدور لان من مقدماته
الاجماع على عدم تكرار الصلوة وهو في الفرض مفقود ومع هذا فلعل للتامل فيه مجال التكرر كفاية الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب
في النصوص والفتاوى بعد ارادة المتوسط فيما بينهما منها جميعا ثم جهة الكعبة قد يطلق عند الاصحاب في مقابل البنية من احجار الالات
كالاجر وغيره فلو صلى على مكان ارفع من الكعبة قريبا منها كجبل ابي قبيس ونحوه صحت صلوته باستقبال الفضاء الاعلى المحاذي للبنية
اي محدودة عن الجهات الاربع بمقدار قطر البناء فذلك من جهة العلو الى عنان السماء كما انه لو صلى القريب في سرداب او ضمه اخفض من ارضها
صحت صلوته باستقبال الفضاء الاسفل المحاذي لها فذلك من السفل الى تخوم الارض وهذا مورد اتفاق النص والفتوى وعلى جملة تماد كو
نبين في الذكرة بقوله القبلة هي الكعبة اما عينا كما للقريب المتمكن من مشاهدتها او مطلق المتمكن من العلم بها حسبما مر او جهة كما للبعيد
الغير المتمكن من المشاهدة او من العلم بها وهي الكعبة او الجهة كما هي الاظهر للناس طرا وجهة بكسر الواو اي متوجه يتوجهون اليها منجهة مفتوح له
لا يتقبل الله تعم من احد التوجه الا اليها كما مر في حديث شرايع الاسناد واختلفوا في الوجه فقيل انها مصدر بمعنى الجهة وقيل اسم للمتوجه
قال الله تعم ولكل وجهة قيل اي لكل من اهل المسلمين واهل الكتاب قبلة وقيل ولكل قوم من المسلمين وجهة من القبلة فبعضهم من وراء
الكعبة وبعضهم من قدامها او عن يمينها او شمالها وقيل اي لكل نبي وصاحب ملة وجهة اي طريقة وشريعة كما قال ولكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وبعد اجمال ان الكعبة قبلة عينا او جهة فصله بقوله فللقريب المتمكن من مشاهدتها او علمها من غير مشاهدة

لظهوره في ان الطول كما يجري الصلوة اليه مؤيدا برواية زرارة قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب صح

ويراد بالجهة الفضاء الذي شغلته الكعبة فيقال ان القبلة جهة الكعبة لا البنية صح

عنها قبلة اى بينها والفضاء الذى شغلته البنية مهما ساواه فى الوقف ومهما علا عن ذلك الفضاء المقاطر للبنية مهما علا المصلى القريب
عن موضع البنية كالمصلى فوق جبل ابى قبيس كذلك القبلة ما نزل لاعن موضع البنية من الفضاء المقاطر لها مهما نزل المصلى القريب
عن موضع البنية كما اذا صلى القريب فى سرداب حاصله كما مران قبلة القريب الفضاء الذى شغلته بنية الكعبة والمقاطر له لك الفضاء من
تخوم الارض الى عنان السماء وللبعيد الغير المتمكن من المشاهدة والعلم بها القبلة الجهة المعينة بما لها من امارة وانه دالة عليها
لها من الشارع او من العارف بابانها ودلائلها من قواعد الهيئة وغيرها وظاهره نقيد الجهة بما عينته الامارة كما عن جماعة وقبل
عن الشيخ وجماعة بل يستقبل النائى فى البلاد البعيدة الحرم ومن به اى فى الحرم المسجد الحرام امام وحصد فانه قبلة من بالحرم ومن به
اى فى المسجد فليستقبل البيت ود للتكرر واية التى تقدمت عن ابن الحجال او انه بارادة الجهة من المسجد والحرم حسبما تقدم للنص المتواتر
بان الكعبة القبلة والدراية بل لعله من ضرورة الاسلام كما تقدم او الدراية بخلاف مضمون الرواية من كون عين المسجد او الحرم
قبلة للقطع بصحة صلوة الصف الاطول منهما من البعد ثم من كان فرضه التوجه الى البيت هل يجوز له استقبال الحجر فى الصلوة ام لا قولان
نسب الجواز فى الدروس الى المشهور وفى التذكرة عندنا انه من الكعبة وفى الذكرى ظاهر كلام الاصحاب ان الحجر من الكعبة باسره وقد
دل عليه النقل وذهب جماعة من المتاخرين الى عدمه وانه ليس من البيت ونسب بعضهم ما رواه فى الذكرى من انه كان فى زمن ابراهيم
داخلا فى البيت ثم بنته قريش الكعبة فى عهد النبى صلى الله عليه وآله فاعوزتهم الآلات فاختصروها بحذفه الى طرق العامة كما فى الحدائق ومن انه مما
رواه فى التذكرة من ان السيل هدمت الكعبة قبل البعثة بعشر سنين واعادته قريش عمارته وقصرت الاموال والهدايا والبدن عن
عمارته فتركوا من جانب الحجر بعضا وقطعوا الركنين الشاميين من قواعد ابراهيم عليه السلام وضيقوا عرض الجدار من الركن الاسود الى
الشامى الذى يليه فبقى من الاساس شبه الدكان مرتفعا وهو الذى يسمى الشاذروان الظاهر انه من طرق المخالفين انتهى وقد ورد
روايات تخرجه عن البيت منها الصحيح وغيره من رواية الحضرمى والمفضل بن عمر والحلبى وفى صحيحة معوية بن عمار عن الحجر امن البيت هو
فقال لا ولا قلامة ظفر لكن اسمعيل دفن فيه امه فكره ان يوطى فجعل عليه حجارة وفيه قبور انبياء عليهم السلام واصالة الشغل يقتضى بخروجه فى
الصلوة ودخوله فى الطواف مضافا الى الاجماع ومرسلة الفقيه الآتية وعلى ذلك نبه فى الدرة بقوله وما من البيت كان الحجر كلا
فى الصحيح ولا قلامة اى مقدار القلامة وهى الجزء الذى يقلم من ظفر ونحوه اذ ليس من الكعبة وان دخل هو كالبيت فى حال
الطواف كما ورد فى بعض الاخبار المشتمل على تعليل الطواف به ففى الفقيه عن النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام انما صار الناس يطوفون به لان
ام اسمعيل دفنت فى الحجر ففيه قبرها فطيف كذلك لئلا يوطأ قبرها وحينئذ لا استقبال فى الصلوة بجميع اجزاء البدن فلو خرج جزء منه
فى حال من الصلوة عن القبلة بطلت صرح به فى التذكرة والذكرى والكشف ويحكى عن نهاية الاحكام والتحرير والبيان والموجز وشرحه
وكشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد القواعد وفى الروض فى الصلوة على سطح البيت الظاهر عدم الفرق مع عدم السطح بناء
على ما مر من ان القبلة لا تخص البنية بل لعل فى الاول لقوله وهو اظهر وجهى الشافعى والوجه الآخر يصح لحصول التوجه بالوجه ونحوه ايضا
فى الذكرى والكشف يشعر بعدم الخلاف منا فى اعتبار جميع البدن ويؤيده بعد العثور على مصرح بخلافه سوى ما تسمع من الجواهر
فى التذكرة لصحة نفى الاستقبال وانما استقبل ببعض الكعبة بعضه وفى الذكرى ليس ليس بمستقبل الصلاة انه انما استقبل ببعضه له
وفى الكشف لان المراد بالوجه فى الآية كما فى المجمع وروض الجنان الذات وتوليته الوجه توليته جميع البدن وتخصيص الوجه لمزيد خصوصية
فى الاستقبال واستتباعه سائر البدن ويؤيده قوله فلنولينك قبلة وقول الصادق عليه السلام فى خبر ابن سنان ويبينه الذى جعله قياما
للناس لا يقبل من احد توجها الى غيره وقول حماد انه فى بيان الصلوة له استقبل باصابع رجليه جميعا لم يحرفهما عن القبلة انتهى ولعل
المراد بالوجه فى الآية ما يقابل القفاء فان لبعض الاجسام وجه وقفاء كالبطن والظهر والمراد به مقاديم البدن التى يحصل بها الا
مقابل للادبار وحينئذ لا ينص على المطلوب من عدم الاكتفاء باستقبال بعض وجه البدن وهذا الحكم فى القريب من الكعبة واضح لان
الاستقبال هو المقابلة وهى غير حاصلة فى العضو الخارج من محاذاة جرم الكعبة قطعا فيصدق انه غير مقابل الا ببعض بدنه ومن كان
كذلك لا تصح صلوته واما البعيد اذا فرض خروج بعض بدنه عن الجهة فكذلك ايضا لان الجهة له بمنزلة الكعبة للقريب فيجب استقبالها
بجميع البدن انما التامل فى امكان خروج بعض البدن فى البعيد دون بعض فيصح ان يكون شرطا فيه ايضا وعدم امكانه
فيختص اشتراطه فى القريب وعن فوائد القواعد عدم امكانه قال المراد بالجهة فى عبارة القواعد لو خرج بعض بدنه عن جهة الكعبة

من الفضاء المقاطر لها مهما نزل المصلى القريب عن موضع البنية صح

بطلت صلوته عين الكعبة لان الجهة انما تعتبر فى البعيد ولا يتصور فيها خروج بعض البدن دون بعض انتهى ولعله فى القواعد اشار بالجهة فى عبارته
هذه الى الجهة المذكورة قبلها بقوله ولو انهدمت الجدران استقبل الجهة والمصلى على سطحها كذلك وكذا المصلى على جبل ابى قبيس مراد
بها الفضاء المقابل البنية وعلى كل حال فيمكن ان يكون الوجه فى اختصاص فرض المسئلة فى التذكرة والذكرى بالمشاهد للكعبة وكذا فى محكى
التحرير ونهاية الاحكام والموجز وشرحه بل وكذا فى ظاهر محكى جامع المقاصد لاجل ملاحظة ما نبه له فى فوائد القواعد لكن الظاهر
امكانه للبعيد ايضا اما بناء على استقبال الجهة بمعنى المحاذاة فى النظر والحس فواضح امكان خروج نحو يده ورجله من المحاذاة الحسية واما
على الجهة بمعنى السمت المحتمل فى كل جزء منها الكعبة ففى السمت المستخرج بالقواعد الذى لا امتداد له بالاصل المدلول عليه بنحو خط السمت او وضع
الكوكب مثلا على العين كما يتصور الوقوف منحرفا عن امارتها بجميع بدنه كذلك يتصور منحرفا ببعضه من نحو الوجه والرجل والانحراف
عن امارة السمت المذكور وقد عرفت عدم بقاء الوثوق معه بالاستقبال ولذا حكمنا بعدم جوازه ثم بناء على عدم قدح الانحراف
اليسير عن الامارة مطلقا الا بيطل بخروج بعض البدن الا بان يدعى من تقدير الانحراف اليسير فى جواهر الاستاد وكيفية استقبالها امر عرفى
لا مدخلية للشرع فيه والظاهر تحقق الصدق وان خرج بعض اجزاء البدن مما لا مدخلية لها فى صدق كون الشخص مستقبلا وحالته
استقبالا من غير فرق فى ذلك بين القريب والبعيد فاك ودعوى توقف الصدق المزبور على الاستقبال بجميع اجزاء البدن يكذبها الوجدان
فيما لم يذكر فيه متعلق الامر بالاستقبال بجميع البدن بل انتصر على قوله استقبل ونحوه انتهى وهو مشكل فى القريب الذى يخرج بعض جزء
ولو اليد او الرجل عن جرم الكعبة كما لو وقف على طرف منها ثم قد يستشكل بناء على وجوب الاستقبال بجميع البدن بما صرح به فى الصلوة
من كراهة الالتفات فى اثنائها بالوجه يمينا وشمالا مع انه انحراف به عن القبلة وبدفعه بخروج ما بالنص من مفهوم صحيحة زرارة
الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله ونحو اليد التى لا يتحقق لها استقبال واستدبار فيكتفى بحب الاستقبال بالنسبة اليها ولعلهم
يكتفون فى خصوصها بوضعها كيفما كان باتجاه القبلة ظهرا او بطنا نعم لو خرج احد يديه او رجليه او بعض منهما عن القبلة بطلت
قد صرح به فى الكشف وعليه فلو ابعد يده عن بدنه اشكل الصحة لانه من الانحراف ببعض بدنه عن موقفه وقد عرفت عدم جواز الانحراف
عن الموقف المتعين بالامارة ولا يفرق بين الانحراف بجميعه او بعضه الا ان يفرق فى خصوص اليد التى تبعد عن البدن مدعى انها بعد
خروجها عن البدن تكون نحو وقوف مصل آخر على نقطة اخرى بجنبه فكما لا يخرج ذلك عن الجهة لاتساع خط المحاذاة فى البعد حسبما
عرفت كذلك يد هذا المصلى ولا يجب على المصلى الا كونه بجميع اجزاء بدنه فى جميع حالاته غير خارج عن الجهة اما كونه قائما بتمامه فى
جميع حالاته على نقطة واحدة فلا كما يجب لك وكل قدم منه على نقطة غير النقطة التى عليها الآخر ولعل مراد الكشف الذى صرح
بالبطلان مع خروج اليد بخصوص القريب عن الكعبة ومراد من اطلق البطلان بخروج بعض البدن العضو الذى يتصور الخروج عن الجهة
ولو بالانحراف به دون اليد فضلا عن الاصابع والمقام بعد لا يخلو من تامل ولو صلى الفريضة فى وسطها اى الكعبة اضطرارا
او النافلة مطلقا ولو اختيارا جاز بلا خلاف بل بالاجماع عليه فيهما صرح جماعة ولا يبعد تحصيله مضافا الى ما دل على اباحة
المحذورات بالضرورة والاضطرار لصحة الفريضة لو اضطر الى فعلها فيها بعد العلم بعدم سقوط الصلوة على كل حال وكذا لو صلى
فيها الفريضة اختيارا بلا خلاف الا عن الشيخ فى الخلاف والتهذيب وشرح النهاية والقاضى فى المهذب مع موافقة الاول فى المبسوط وجمل
والاستبصار وصلوة النهاية للباقين بل عن السرائر والمعتبر والمنتهى الاجماع عليه ويشهد له عدم العثور على الخلاف من غيرهما ويدل
عليه الموثق حضرت الصلوة المكتوبة وانا فى الكعبة افاصلى فيها قال صل معتضدا بالعموم ومؤيدا بظاهر الآية من قوله ثم طهرا بيتى للطائفين
والعاكفين والركع السجود ويحتج ابن مسلم لا يصلى الصلوة المكتوبة وانا فى جوف الكعبة بناء على ظهور لا يصلى فى الكراهة بل فى الرياض
جعله الشيخ صريحا فيها واما على ما رواه فى الوسائل عن الاستبصار المقابل على نسخة بخط الشيخ عن احدهما يصلى الصلوة المكتوبة
فى جوف الكعبة فهى دليل للشيخ والقاضى واستدل فى الكشف بعد اجماع الخلاف بالامر فى الآية بان يولى الوجه شطره اى نحوه وانما يمكن اذا كان خارجا
عنه وبقوله صلى الله عليه وآله مشيرا الى الكعبة هذه القبلة واذا صلى فيها لم يصل اليها وبصحيحة معوية بن عمار لا يصلى المكتوبة فى جوف الكعبة فان النبى صلى الله عليه وآله
لم يدخل الكعبة فى حج ولا عمرة ولكن دخلها فى الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ومعه اسامة بن زيد وبما رواه فى التهذيب فى
الصحيح عن العلا عن محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل المكتوبة فى الكعبة وبما ذكره فى المختلف من انه فيها مستدبر القبلة انتهى
وفيه ان اجماع الخلاف مع معارضته بانوى منه من الاجماع فى الكتب الثلثة موهون بمصير من عداهما الى خلافه والتوجه الى شطره

ونحوه من الخارج ليس الا بالتوجه الى جزء منه اذ لا يمكن الا استقبال بعضها لكونها القبلة المراد من قوله هذه القبلة لا يقتضي ايضا الاستقبال
شيء منها اذ لا يمكن غيره وهو حاصل مع الصلوة في جوفها ايضا لاستقبال شيء من جدرانها ولا فرق بين اجزائها ودعوى الفرق بان
الخارج وان حاذى جزء منها لكنه يحاذي الخارج والداخل من ذلك الجزء اي يستقبل قطر الكعبة واما الداخل فيحاذي بعضا من الذي
يحاذيه الخارج اي طرفه من قطرها والمتصرف من اطلاق استقبال الكعبة والقدر الثابت من الادلة انما هو النحو الاول مدفوع بان الثاني
كاف كما في الرياض تبعا للكشف وحاشية المدارك للعلامة الحائري ممنوعة ويشهد له اعترافهم بحصول الاستقبال المعتبر بالصلوة على سطحها اذا
ابرز شيئا منها ولا فرق بين استقبال البنية والجهة بمعنى الفضاء وكذا اتفاق الاصحاب على صحة النافلة اختيارا فيها كما عرفت مع اعتبار القبلة
في النافلة اختيارا اعتبارا ثم وعلى صحة صلوة الفريضة اضطرارا فيها مع تحرفه عن القطر متوجها الى بعض اجزاء من الركن وصدق الاستدبار باعتبار
الجزء الذي يقع خلفه غير ضائر لان الشرط الاستقبال وهو حاصل لا عدم الاستدبار وانما تبطل الصلوة بالاستدبار في الخارج
من جهة تفويته الاستقبال به وفي الداخل غير مفوت ويشهد له ايضا صحة النافلة اختيارا فيها والفريضة على سطحها وما رواه في التهذيب
من صحيحة محمد مضطربة متنا وفي حاشية المدارك ان الروايتين نقل بالمعنى فالظاهر ان المراد من قوله لا يصلح ارادة الحرمة ومنه ان نقل
احدهما بالمعنى كما يمكن ان يكون بنقل معنى لا يصلح بلفظ لا تصل الذي لا ينافي الحرمة كذلك يمكن بنقل معنى لا تصل بلفظ لا يصلح فيجز
عن الدلالة على الحرمة بل يدل على الكراهة بناء على ظهور لا يصلح في الكراهة فيبقى صحيحة معاوية ولا تكافؤ الموثق المعتضد بما ذكر من
العموم والاجماع المنقول بل وعلى تقدير استقامة الاخيرة وفرضها صحيحة اخرى لا تكافؤنا ايضا وما في الرياض من معارضة الاجماع
المتقدم بالمنقول عن الشيخ في الخلاف على الحرمة فيه ان الثاني موهون بمصيره هو في سائر كتبه الى خلافه فضلا عن جميع من عداه والقاضي
فكيف يعارض المنقول منه عن الكتب الثلاثة المعتبرة المساعد بعدم ظهور الخلاف الا منهما وبالجملة المرجح لرواية النهي احتمال الرد وانه يحق
التقية المومي اليها في صحيحة معاوية بعد قوله لا تصل في جوف الكعبة بقوله فان النبي ص لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح تعريضا
بذلك من جوزه من العامة محتجا بان النبي ص دخلها وصلى فيها وبه يندفع ما في الجواهر من عدم صلاحية التعليل للحرمة اذ ترك النبي ص
دخلها اعم منها ثم ان التقية من ابي حنيفة والامام الشافعي واحمد مجوزان كالثوري وللصحة المصطلحة في السند والا ففي الحجية الموثق كالصحيح واما تعددهما
فلم يتبين لسقوط صحيحة محمد عن الاسناد لا لبها للاضطراب واحتمال اتحادهما بالطريقين والنقل بالمعنى المنصور بالوجهين والا فلو جعلا
روايتين فكما نضم الواردة منهما بكلمة لا تصل الى صحيحة معاوية كذلك نضم الواردة بكلمة لا يصلح الظاهرة في الكراهة او يصلح الصريحة في
الجواز الى الموثق وانما جعلناها سابقا على تقديره مؤيدة لعدم تعينه نظرا الى الاحتمال المذكور واما اصل توقيفية العبادة فينقطع
بالعموم والمرجح لرواية الجواز شهرة الفتوى والاعتضاد بالاجماع المنقول المعتبر والعمومات ولا ريب في اقوائية المرجح من طرف الجواز ولو
فرض تساوي المرجح من الطرفين فيدور الامر بين حمل النهي على الكراهة الشائعة في الاخبار وحمل الجواز على التقية ولا ريب في ترجيح
الاول خصوصا بعدما ذكروه من ان الحمل على التقية بعد الياس من سائر المحامل فلعل الاقوى الجواز وان استشكل مع ذلك فيه المقدس
الاردبيلي وتلميذه لبعض ما ذكر مع ميلهما الى الجواز ثم الجواز على كراهة لحمل النهي عليها مع الخروج عن شبهة الخلاف بل الاجماع
عليها في ظاهر الكشف قال في الجواب عن اجماع الخلاف فان الاجماع على الكراهة دون التحريم ولم اجد خلافا في استحباب النافلة فيها
بل صرح بالاجماع عليه في التذكرة وعدة كتب وفي الكشف لم اظفر بنص على استحباب كل نافلة وانما الاخبار باستحباب التنفل لمن
دخلها في الاركان بين الاسطوانتين لكن تنافي تفعل الرواتب اليومية ونحوها فيها انتهى ولعل ذلك مرجع استحباب النافلة فيها
اذ بعد حصول الوظيفة بفعل النوافل المقررة فيها فيستحب فعل المقررة فيها لدرك وظيفة التنفل فيها فتامل فان بين استحباب
ايقاع النوافل فيها واستحباب التنفل لمن دخلها فرقا اذ على الثاني لا يستحب الا على تقدير الدخول وعلى الاول يستحب الدخول
لايقاع النافلة فيها ولم اجد ايضا مخالفا منهم في انه يستقبل اي جزء من جدرانها بل صرح غير واحد بالاجماع عليه وان ارسل في الكافي
انه يصلي في اربع جوانبها اذا اضطر الى ذلك وعن عبد الله بن مروان انه راى يونس بمنى يسأل ابا الحسن عن الرجل يحضره صلوة الفريضة
وهو في الكعبة فلا يمكنه الخروج منها قال استلقى على قفاه ويصلي ايماء وذكر قول الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله انه لا عامل بها الا من شذ
المجوزين اختيارا ولا من المخصصين للجواز بالاضطرار او النافلة وبالجملة لا خلاف ظاهرا في ان الصلوة في جوف الكعبة حيث يجوز
الى اي جزء من جدرانها شاء او فضائها ولو الى الفضاء مكان الباب اذا كان مفتوحا بناء على الاجماع المتقدم من ان القبلة جهتها

متحدتا السند والمتن بحرفي الراوي والمروي عنه فالظاهر ان احدى الروايتين صح

او بنيانها

او بنيانها الا ما يحكى عن ازاحة العلة لشاذان بن جبرئيل فلم يجوز الى الباب المفتوح لانه ليس بها ولو صلى على سطحها اختيارا او اضطرارا من فريضة
او نافلة صلى قائما وجوبا في الفريضة وعلى الافضل في النافلة بناء على جوازها اختيارا مستلقيا ولكن ابرز بين يديه في جميع حالات الصلوة
شيئا من اجزائها اي السطح ولو قليلا ليكون متوجها اليه لان الجزء ايضا من الكعبة القاطع الى البنية فلو وقف على طرفها مثلا على وجه
يبرز شيء منها حال القيام والتشهد مثلا لكن اذا ركع او سجد خرج راسه مثلا او ساوى خط الطرف لم يصح نعم لو امكنه مع هذا الحال ان
يتجافى او ينحرف عن موقفه حال الركوع والسجود ليكون فيهما مؤخرا عن الطرف بقليل صح لكونه في جميع حالات الصلوة متوجها الى شيء من الفضاء
المقابل ويكفي ذلك لعدم اعتبار الاستقرار على توجه شخصي من اول الصلوة الى اخرها وهو واضح هذا هو المشهور وعليه ابو حنيفة
وقال الشيخ في المبسوط اما في جوازه بالجواز كذلك او وجوبه بل في الروض الاجماع عليه وقيل والمنسوب اليه الصدوق في الفقيه والشيخ في
الخلاف والنهاية والقاضي في المهذب والجواهر مدعيا عليه في الثاني الاجماع يستلقي ويصلي موميا الى البيت المعمور للرواية وبالجملة
الخلاف هناك في موضعين احدهما جواز اصل الصلوة على سطح الكعبة اختيارا اذا ابرز شيئا منها المشهور الجواز ووافقهم ابو حنيفة و
الشافعي مع وضع سترة وعن النهاية في مكان لا يصلي والجواهر والمهذب الجامع عدم الجواز الا اضطرارا ووافقهم احمد والشافعي مع
عدم السترة والظاهر ان منع الجماعة لبنائهم على ان كيفية الصلوة على السطح هي الاستلقاء والايماء للركوع والسجود لرواية عبد السلم
فيمن يدركه الصلوة وهو فوق الكعبة قال ان قام لم يكن له قبلة ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه الى السماء ويقصد بقلبه القبلة
في السماء البيت المعمور ويقرأ فاذا اراد ان يركع غمض عينيه واذا اراد ان يرفع راسه من الركوع فتح عينيه والسجود على نحو ذلك فلا يجوز
اختيارا لفوات الركوع والسجود ويمكن مع البناء على ان الكيفية هي القيام بناء المنع من الصلوة على ان الاستقبال اللازم في الصلوة
هو الى قطر الكعبة ولو بعضا كما مر وعلى السطح كالجوف لا يستقبل القطر فلا يجوز الا اضطرارا وهو الظاهر من السرائر حيث لاختيار
الصلوة فيها قائما ونسب الايماء الى الرواية ومع ذلك قيد الصلوة فيها بحال الضرورة مع امكان بناء المنع على رواية المناهي نهى
رسول الله عن الصلوة على ظهر الكعبة ويصح اضطرار الرواية عبد السلم الا انه يحملها على الضرورة مضافا الى ما علم من ان الضرورات
تبيح المحذورات مع ان هذا الوجه ضعيف ولعل الاقوى بناء الجواز اختيارا الفتوى خبر عبد السلم سندا ومعا ومنع مكافئة العمومات
الدالة على وجوب الركوع والسجود متخيا وكفاية الاستقبال الجزء من الكعبة كيفما اتفق قطرا او سطحا من القطر وعدم نهوض حديث
المناهي المعهود واشباهها على المرجوحية بتخصيص العمومات المعتضدة بالشهرة العظيمة نعم لا مضايقة من كراهتها اختيارا كما صرح به في
السرائر والتذكرة وغيرهما بل كاد يلوح من الاخير المفروغ عنها ويكفي فيها خبر المناهي واستدبار القبلة مع فتوى الجماعة والخروج
عن شبهة الخلاف ويؤيد كراهتها الثابتة في الجوف الموضع الثاني كيفية الصلوة على السطح حيث يجوز فالمشهور شهرة عظيمة تقارب
الاجماع لعدم نقل الخلاف الا عن معدود بل انها الصلوة قائما كما في جوفها وسائر الاماكن وفي الروض بل الاجماع عليه وعن الجامعة
المقيدين للجواز بالضرورة وعن الحلي وعن الفقيه والخلاف ايضا انها كيفية صلوة المستلقي متوجها الى البيت المعمور التي في السماء ويعبر
بالضراح بالضاد المعجمة مدعيا في الاخير الاجماع عليه وعن المبسوط انها يجوز قائما والفاضلان حملوا الجواز منه على الوجوب كما عند المشهور
لان جواز الصلوة قائما يستلزم وجوبها لان القيام شرط مع الامكان وفي الكشف جواز ارادة التخيير بينه وبين الاستلقاء بناء
على وجوب استقبال القطر الكعبة دون بعض القطر فاذا قام فات الاستقبال واذا استلقى فات الركوع والسجود فيجوز عند الضرورة
التخيير بينهما ومنه مع ما مر عن المبسوط من جواز الصلوة اختيارا في جوف الكعبة ولم تكن هناك في الكيفية قائما وهو نص بكفاية الاستقبال
لاي جزء ولو ببعض القطر وعليه يتعين القيام هنا لانه شرع ولا مفتوح للتخيير ان الاستقبال بناء على وجوبه الى القطر فائت مع
الاستلقاء ايضا ضرورة انه في جوف القطر ومع ذلك يفوت الركوع والسجود ايضا ويحصلان منه قائما فيتعين القيام ولا وجه
للتخيير ودعوى احتمال ارادته من الجواز التخيير للجمع بين رواية الاستلقاء وما دل على وجوب القيام والركوع والسجود بالانحناء فاسدة
لان ما دل على وجوب الاستقبال للقطر على تقدير تمامية عام وهذه الرواية على تقدير مكافئتها خاص فيخصص بها العموم
ويتعين الاستلقاء مضافا الى ان الرواية نافية لجواز الصلوة قائما الصريح كما ان ما دل على وجوب القيام والهوي للركوع
والسجود نافية للصلوة مستلقيا التي لا يحصل بها الامور وفي الجمع بالتخيير في مثل ذلك منع مع انه محله ومنه يتضح ما في الجواهر
من ان مبنى المسئلة على كون القبلة بالنسبة اليه البيت المعمور الذي لا يحصل استقباله الا بالاستلقاء فلا ريب في حصول التعارض

المزبور

المزبور ونحوه فتبين انه بناء عليه يمكن اولوية المحافظة عليه من الاستقبال الذي يحصل بخروجه كون جملة البيت المعمور مبني على اعتبار الرواية ومعارضتها
مع عموم ما دل على وجوب القيام والركوع والسجود من معارضة العام والخاص فتقدم الرواية ويتعين الاستلقاء ح فاد جماع الصلوة
قائما في المبسوط الى الوجوب لعله حسن فينحصر القول بين وجوب الصلوة قائما كما هو المشهور ووجوبها مستلقيا كما عن الجماعة ولعل الاقوى
الاول لعموم كفاية الاستقبال الى جزء من الكعبة مطلقا وعموم ما دل على وجوب القيام والركوع والسجود مختارا وقصور الرواية سندا ومقاومة
للعموم المعتضد بالاجماع على اصله وبالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل الاجماع كما في الروض في خصوص المسئلة واجماع الخلاف
موهون بمصير المعظم الى خلافه ولا اقل من معارضته باجماع الروض فتبقى الشهرة العظيمة المحصلة في ترجيح العمومات زيادة على ترجيحها
بالمرجحات الداخلة سليمة عن المعارض فلتحمل على صورة لم يتمكن من ابراز شيء من الاجزاء امامه كمن كان على حائطها كما احتمله في الكشف عن غيره فيستلقي
ح ليدرك استقبال الفضاء الداخل مع امكان منع الاستلقاء ح ايضا بدعوى ترجيح درك الواجبات العديدة من القيام والركوع والسجود مختارا
والتشهد جالسا ونحو ذلك على استقبال القبلة التي هي بيت المعمور وان كان قد يدفع بثبوت البدل لهذه الواجبات بخلاف الاستقبال
والانتقال لما له بدل الى بدله اولى من تفويت ما لا بدل له ومع ما ذكر كله ففي الحدائق ان المسئلة اي كيفية الصلوة لا تخلو من الاشكال
الا ان الامر هين لعدم اتفاق هذا الحكم وحصوله و توجه اهل كل اقليم وصقع من الارض الى سمت جهة الركن الذي يليهم وفي جهتهم وهذا بيان
لما هم عليه الواقع بحذاء ركن لا يمكن التوجه الى البيت الا من جهة ذلك الركن من البيت فتبين المراد بان توجههم الى كذا احسن من تعبير جماعة بان توجه
اهل كل اقليم الى كذا لايهامه امكان توجههم الى الكعبة من غير سمت الركن الذي يليهم مع انه غير ممكن ثم المراد بالركن الذي يليهم هنا اما الضلع و
هو تمام الجدار مما بين الطرفين فالركن العراقي مثلا تمام الجدار الذي فيه الباب ويؤيده ما صرح به جماعة من توجه العراقي الى الباب والمقام
فانه لا يوافق الركن بالمعنى الاخر الذي هو الطرف من الحائط وكذا ما صرح به جماعة من توجه الشامي الى ما بين الميزاب والركن فلا يوافق الطرف
وانما سمي العراقي ح بالركن العراقي لتوجه اهل العراق اليه ولو الى جزء منه وكذا تسمية باقي الاركان او المراد به طرف الجدار لا تمامه كما هو ظاهر
الرياض وهو المعروف في الالسن فالركن العراقي مثلا هو الطرف من الجدار الذي فيه الباب والشامي الطرف من الجدار الذي فيه الميزاب والغربي
هو الطرف من الجدار المقابل للجدار الشرقي واليماني هو الطرف من الجدار الذي فيه المستجار ووجه تسمية الركن ح بالعراقي مثلا انه طرف يتوجه
اليه اهل العراق وكذا الشامي وغيره لكن ليس ح كثير فائدة للتعرض الى بيان ان اهل كل اقليم يتوجهون الى الركن الذي يليهم لاختصاص من يتوجه
الى نفس الطرف من الجدران باهل العراق والشام واليمن وبعض بلاد المغرب بعد الغض عن التوسع الذي في ذلك ايضا لعدم توجه هؤلاء
نفس الطرف من الجدران ايضا كما هو محرر في الكتب المفصلة بخلاف الركن بالمعنى الاول لعدم ارادة الجدار الا ان البلاد كلها موزعة من الاطراف
على اجزاء الجدران الاربعة فارادة تمام الجدار اولى بل متعين فانهم يعينون كلا من الاركان الاربعة لجملة بلاد لا يتوجه اهلها جميعا الى خط
الطرف بل ولا الطرف العرفي ايضا اذ منها الركن العراقي الذي متعين في كلامهم كما في المتن وغيره لجميع اهل المشرق الى اقصى الشرق وجنبيه الى
الجنوب والشمال له هي بالتحرير اقسام جملة من بلادها يتوجه اهلها الى الحجر وجملة الى ما بينه وبين الباب وجملة الى الباب وجملة الى شمال الباب وهكذا
موزعة الى الركن الشامي وكذا البلاد التي يعين لها كل من الاركان الثلاثة الباقية وتفصيل توزيع البلاد الى اجزاء كل جدار من اربعة جدران
الكعبة يطلب من بعض الكتب كزاد المعاد وغيرها ومع هذا كيف يستقيم ان يكون المراد بالركن في نحو قولهم الركن العراقي لاهل المشرق
والمغربي لاهل المغرب وهكذا هو الطرف من الحائط خاصة بل المراد تمام الحائط الشرقي والغربي والجنوبي والشمالي من الاركان الاربعة للكعبة
وبهذا يندفع ما في الرياض من ان وجوب توجه اهل كل اقليم الى الركن الذي يليهم لا يلائم شيئا من القولين في قبلة النائي من انها الحرم
او جهة الكعبة فانهما اوسع من ذلك فلا يتم الحكم بوجوب التوجه الى سمت الركن نفسه الا ان يراد بسمت الركن سمت الكعبة ولا باس به الا انه لا
فائدة لذكره هنا بعد معلوميته سابقا لكنهم اعرف بما قالوه انتهى فان قوله الا ان يراد قرينة لاستظهاره ارادة الطرف من الركن وقد
عرفت ولو بارادة الضلع وتمام الجدار منه واريد توجه اهل البلاد من كل طرف الى سمت الجدار الا عينه وسمته مساو لسمت الكعبة وان وجوب
توجه اهل كل اقليم الى جهة الركن الذي يحاذيهم هو بمعنى الابدية والا فالواجب الشرعي محاذاة جزء من الكعبة ايا ما كان من اجزائها لكن اهل كل
صقع لا يمكنه التوجه الى الكعبة الا من جهته ويتبعها الوجوب الشرعي فهو بيان لحالة اهل كل اقليم وما هم عليه في الواقع من التوجه الذي
يمكنهم وهو تفصيل بعد الاجمال فقالوا البعيد مطلقا يتوجه الى جهة الكعبة ثم قالوا ان العراقيين منهم ومن والاهم توجههم الى جهة الكعبة
يكون من جهة هذا الركن وهذا التفصيل بعد الاجمال لبيان حقيقة ما هم عليه اهل كل قطر ليس لغوا من غير فائدة وان كان على ارادة تمام

الجدار

الجدار والضلع من الركن اعم تفصيلا واكثر فائدة وبعد الغض عن ذلك لا يخفى لك بعد التامل في ما بيناه من ان الجهة تستخرج بالاصل تشخيصه
بقدر نقطة جرم الكعبة ثم يعرض لها الامتداد لعدم الاعتبار بتحقيقه القواعد المستخرجة بها واعتبار تقريبيتها ما في قوله ان وجوب التوجه
الى سمت الركن نفسه لا يلائم القول بان القبلة جهة الكعبة لانها اوسع من ذلك الا ان يراد بسمت الركن سمت الكعبة لضرورة ان سمت الركن
ولو الطرف بمعنى جهته ليس باضيق من الجهة المستخرجة بالقواعد الهيئية التي طرفه خط السمت حسبما عرفت فهذا الكلام بمعزل عن البيان الذي
قدمناه للجهة فلا تغفل ثم ان هذا التعيين لاهل الاصقاع الاربعة قد اتفقت كلمتهم عليه ويتبين وقوع الصقع او البلد بطرف اي ضلع
منها او ركن بالنظر في طول بلدة مكة وعرضها وطول الصقع وعرضه وهو الموضع الثاني من المواضع الثلاثة فنقول اعلم ان تعيين جهة
الكعبة بالنسبة الى كل بلد يحصل بالنظر في طول مكة وعرضها ونسبتهما الى طول البلد وعرضه فان طول مكة اي القوس الواقع من دائرة معدل
النهار ما بين دائرة نصف نهارها ودائرة نصف نهار مبدأ العمارة من ساحل البحر الغربي سبعة وسبعون درجة وسدس درجة وعرضها
اي القوس من دائرة نصف نهارها ما بين دائرة معدل النهار وسمت راس اهلها احدى وعشرون درجة وثلثا درجة فان كان
طول البلد مساويا لطول مكة وعرضه ازيد من عرضها اذا توجه اهل البلد اليها الا جهة يحاذون الضلع الشمالي ويكون سمت قبلتهم نقطة
الجنوب وان كان مساويا طولا واقل عرضا يحاذون في توجههم اليها الضلع الجنوبي ويكون سمت قبلتهم نقطة الشمال وان كان مساويا
عرضا وازيد طولا يحاذون في توجههم الضلع الشرقي الذي فيه الركن العراقي ويكون سمت قبلتهم نقطة المغرب وان كان البلد انقص طولا
ومساويا عرضا يحاذون الضلع الغربي ويكون سمت قبلتهم نقطة المشرق فتبين مما ذكر ان حال مكة وكل بلد لا يخلو من ثمانية اقسام لانهما اما
يكونان متساويين طولا ومكة ازيد عرضا او اقل او متساويين عرضا ومكة ازيد طولا او اقل وهذه الاقسام الاربعة المذكورة التي فيها
مكة على نقطة جنوب البلد او شماله او على نقطة مشرقه او مغربه واستخراج سمت القبلة في هذه الاربعة سهل لكن بعد استخراج الجهات الاربع
للبلد بالدائرة الهندية المشار اليها في الوقت واما ان يكون مكة ازيد من البلد طولا وعرضا فيقع البلد غربيا جنوبيا منها وسمت قبلته
اجمالا ما بين نقطتي المشرق والشمال ويعرف تفصيلا ببعض القواعد الهيئية التي منها ان يقسم محيط الدائرة الهندية باربعة اقسام بالخطين
المتقاطعين على مركزها وهما خط نصف النهار وخط المشرق والمغرب ثم يقسمها تماما على ثلثمائة وستين جزءا فيكون كل قوس من القسي
الاربعة المذكورة تسعين جزءا من محيط الدائرة وكل جزء يسمى بالدرجة فعد اجزاء من نقطة الجنوب الى طرف المشرق بعدد درجات تفاضل
طولي مكة والبلد واعلم منتهاها وكذا عد من نقطة الشمال الى طرف المشرق واعلم منتهاها ثم صل ما بين منتهاهما بخط مستقيم ثم عد من
نقطة المشرق الى الشمال بعدد درجات تفاضل عرضي مكة والبلد واعلم منتهاها وكذا عد من نقطة المغرب الى الشمال واعلم منتهاها ثم صل
ما بين منتهاهما بخط مستقيم ايضا والخطان يتقاطعان لا محالة ثم اخرج من مركز الدائرة الى محل تقاطع الخطين المستقيمين خطا ينتهي الى
محيط الدائرة وكل جزء يسمى بالدرجة فعد اجزاء من نقطة الجنوب الى طرف المشرق فهو خط سمت قبلة البلد والقوس الذي يكون من المحيط
بين طرف هذا الخط الخارج من المركز ونقطة الشمال هو مقدار انحراف قبلة البلد من نقطة الشمال الى المشرق او تكون مكة اقل من البلد طولا
وعرضا فيقع البلد شرقيا شماليا عنها كالعراق وخراسان وما والاهما وسمت قبلة البلد ح اجمالا بين نقطتي الجنوب والمغرب ويعرف تفصيلا
من الدائرة المذكورة بالعمل المذكور بان يعد من نقطة الجنوب الى طرف المغرب بقدر تفاضل الطولين ومن نقطة الشمال الى المغرب
مثله ويوصل بين النهايتين بخط مستقيم ثم يعد من نقطة المغرب الى الجنوب بقدر تفاضل العرضين ومن نقطة المشرق الى الجنوب ايضا
مثله ويوصل بين النهايتين ايضا بخط فيتقاطع الخطان ويخرج من المركز خطا مارا بمحل التقاطع منتهيا الى المحيط وهو خط سمت القبلة
والقوس الذي ما بين منتهى هذا الخط ونقطة الجنوب هو قدر انحراف القبلة عن نقطة الجنوب الى المغرب وموضع طرف خط سمت القبلة
من اجزاء هذا الجدار الشرقي بالتحرير التام مختلف باختلاف البلاد طولا وعرضا والمعروف ان موقع طرف خط سمت القبلة الخارج
من موقف المصلي في بلادنا من العراق هو موضع حجر الاسود وقيل هو ما يقرب من الباب والمقام ويحاذي تياسر يقع على الحجر ويمكن كون
استحباب التياسر لهم ليدرك ذلك وقيل هو السدس الاخير من الجدار الشرقي وينتهي الى الركن الشامي ولا يخفى ان الحجر منحرف
عن مشرق الاعتدال يسيرا وهو ناش من كون وضع الكعبة فيما بين المشرق والمغرب لا اعتداليين كما صرح بتوزيعه حكي العلامه
في الفصل الذي في اول رسالته التي كتبها في بيان كيفية بنية الكعبة وفي كشف اللثام ايضا فما بينه وبين الباب يحاذي مشرق الاعتدال
ويتوجه اهل المشرق مع جنبيه الى جهته لكن في توجههم اليه منهم من يتوجه الى مغرب الاعتدال وهو من كان بلده في جهة مشرق الاعتدال

ومنهم

ومنهم من يتوجه الى ما بين المغرب والشمال وهو الذي بلده ما بين المشرق والجنوب ومنهم من يتوجه الى ما بين المغرب والجنوب وهو الذي بلده ما بين
المشرق والشمال كالعراق وحيث ان عرض العراق ازيد من عرض مكة لا يرتاب كان وقوع خط سمت قبلته الى نقطة الجنوب اقرب منه الى المغرب ولو كان
عرضه اقل من عرض مكة او مساويا له لكان موقعه الى نقطة المغرب اقرب كما لا يخفى او تكون مكة ازيد من البلد طولا واقل عرضا فيقع البلد غربيا
شماليا عنها ويسمت قبلته اجمالا ما بين نقطتي الجنوب والمشرق ويعرف تحريرا باجمالها مر بالعد من نقطة الجنوب الى المشرق بقدر درجات تفاضل الطولين
ومن الشمال الى المشرق مثله وايصال ما بين النهايتين بخط ثم العد من نقطة المشرق الى الجنوب بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المغرب
الى الجنوب ايضا مثله وايصال ما بين النهايتين بخط يتقاطعان ثم اخراج خط من المركز مارا بمحل التقاطع الى المحيط فهو خط سمت القبلة
والقوس الواقع ما بين نقطتي الجنوب وطرف هذا الخط هو مقدار انحراف القبلة عن نقطة الجنوب الى المشرق او تكون مكة ازيد من البلد عرضا
واقل منه طولا فيقع البلد شرقيا جنوبيا ويسمت قبلته اجمالا ما بين نقطتي المغرب والشمال ويعرف تحريرا بالعد من نقطة الجنوب الى المغرب
بقدر درجات تفاضل الطولين ومن نقطة الشمال الى المغرب مثله وايصال ما بين النهايتين بخط لا يتقاطعان ثم اخراج خط من المركز
مارا بمحل التقاطع واصل الى محيط الدائرة فهو خط سمت القبلة والقوس الواقع ما بين النقطة الشمال وطرف هذا الخط هو قدر انحراف
قبلة البلد عن نقطة الشمال الى المغرب وهذه القاعدة فيها نوع تقريب لا محالة كما هو محرر في محله قال شيخنا البهائي لعدم موازات
لدائرة المعدل وعدم كون الخطين المتقاطعين خطي اعتدال كما توهم والقائل هما قائمان مقام فصلين مشتركين بين افقي البلد وصغيره
نصف نهاره او اول سموته شرقيها او غربيه شماليه او جنوبيه بينهما بمقدار ما بين الطولين او العرضين انتهى فلتكن دوائر اول السموت
لجميع البلاد يمر بنقطتي المشرق والمغرب وهذا الخط الذي استخرج بسمت القبلة المفروض انه خرج بعيدا عن القطبين بقدر تفاضل العرضين
فكيف يكون خط المشرق والمغرب لمكة وخط اعتدالها لامع لزوم مرور خط اعتدالها بنقطتي المشرق والمغرب فلا يكون الخط المستخرج سمت
لسمت القبلة في سطح مارة بسمت راس مكة والبلد فلا يكون منتهيا الى نقطة اذا واجهها المصلي يكون محاذيا للكعبة كما هو معنى
القبلة في مصطلحهم بل ينتهي الى قريب لنقطة وهو سمت تقريبي وعلى كل حال الاستخراج بهذه القاعدة مختص بما كان يخالف مكة
طولا وعرضا فيختص بالاربعة اقسام الاخيرة من الثمانية اقسام المذكورة وفي الاربعة الاولة منها مرّ انا استخراج القبلة فيها سهل بعد
استخراج الجهات الاربع بالدائرة الهندية وان نقطة المغرب والمشرق فيما اتفق مكة مع البلد عرضا واختلفا طولا قبلة وصرح
بذلك جماعة منهم شيخنا الشهيد الثاني لكنه خطا بعد التحقيق لانه يكون كما ذكره لو يقع البلد ومكة تحت دائرة اول سموت واحدة
فيكون ح خط سمت القبلة خط المشرق والمغرب لكنه محال كما هو مقرر في محله لو الان غاية ميل اول السموت عن المعدل في نقطتي
لا ان يبلغ ولتزايد فيها الاربع الى المعدل في جانبي سمت الراس والقدم فيلزم اتحاد المختلفين طولا واختلاف المتفقين عرضا وان
مماسها المدار اليومي المار بالبلدين على ازيد من نقطة ظاهر الامتناع فظهر من هذا ان نقطة سمت القبلة في هذا القسم شمالية عن
اول سموت البلد واقعة عن يمين المتوجه الى المغرب لا عنه ان زاد طول البلد وعن يسار المتوجه الى المشرق الا عنه ان نقص قلت اول
سموت كل البلد هو غاية بعدها عن المعدل في سمتي الراس والقدم فيكون غاية بعدها عن المعدل في قطبين لا ان يبلغ المدار
اليومي الذي بعده عن المعدل بقدر عرضهما يمر على سمت راسها ويماس اول سموت البلد وهناك غاية بعدها عن المعدل ثم يميل الى
القرب منها بجموع ذلك المدار فيقع في شمال اول سموت البلد ويلزم منه وقوع سمت راس مكة في شماله ايضا فيكون سمت القبلة
في البلد عن يمين المغرب للمتوجه اليه فيما زاد طوله عن طول مكة وعن يسار المشرق فيما نقص بخط المشرق والمغرب الذي في سطح دائرة
اول سموت البلد لا يكفي لاستخراج القبلة منه وفي هذين القسمين تستخرج القبلة في يومين خاصة بالنحو الذي اورده المحقق نصير
الدين قده في تذكرته قال ان الشمس تكون مارة بسمت راس مكة حين كونها في الدرجة الثامنة من الجوزاء والدرجة الثالثة و
العشرين من السرطان وقت انتصاف النهار والفصل بين نصف نهارها ونصف نهار سائر البلدان يكون بقدر التفاوت بين الطولين
فليؤخذ التفاوت ويجعل لكل خمسة عشر جزءا اي درجة ساعة وكل جزء اربع دقائق لان زمان الدور اعني اليوم والليلة اربع وعشرون
ساعة مستوية كل منها ستون دقيقة فيكون حصة كل خمسة عشر جزءا ساعة وحصة كل جزء اربع دقائق فيكون ما اجتمع من الساعات
والدقائق من الفصل بين نصفي النهار وهو ساعات البعد اي بعد القبلة عن نصف نهار البلد لان ما بين الطولين قوس من المعدل
واقع بين دائرتي نصف نهار البلدين فليرصد في ذلك اليوم ذلك الوقت قبل نصف نهار ذلك البلد ان كانت مكة شرقية عن البلد

ثم العد من نقطة المغرب الى الشمال بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المشرق الى الشمال مثله وايصال ما بين النهايتين بخط صح

دائرة صح

بان يكون

بان يكون طولها ازيد او بعده ان كانت غربية بان يكون طولها اقل فسمت الظل ح سمت القبلة ووجه التخصيص بوقت كون الشمس في
الدرجة الثامنة من الجوزاء او الثالثة والعشرين من السرطان ان ميل الشمس ح يماثل عرض مكة والاستخراج بهذه الطريقة مختص بما كان
يخالف مكة طولا ولا يخلو ايضا من تقريب وتخمين ولو من جهة تعيين الطولين واختلافهما ومن جهة هذا التقريب والتخمين في القواعد الهيئية
مع عدم العبرة بتحقيقها ايضا في الشرع لم نعتبر تشخيصها محل نقطة الكعبة الذي هو محط نظرها ومفاد قواعدها الا انا نقطع بعدم
خروج مؤديها عن الكعبة او احد جانبيها القريب ولا اقل من الظن به وهو كاف في المقام بل هو اقوى الظنون الحاصلة من قواعد من
عليها منتفية فيتعين القوس المنتزع من نفس مؤداها مع جانبيها جهة للقبلة حسبما ذكرناه سابقا ولاهل كل اقليم من الاقاليم الاربعة الذين
يتوجهون الى ركن من الاركان اربعة علامات اذا راعاها المصلي يكون متوجها الى سمت القبلة واقواها علامة النجم قال الله تعالى وبالنجم
هم يهتدون وقال النبي في تفسير العياشي هو الجدي لانه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة وبه يهتدي اهل البر والبحر والكل ماخوذة
من قواعد الهيئة ومراعاة طول البلاد وعرضها ونسبتها الى مكة او بمعاينة وضع كوكب او بمعونة القواعد الهيئة ايضا على وضع
الجدي في العراق المنصوص عليه كما ياتي واكد النجوم علامة اقربها الى القطب الشمالي المعتبر به والاقرب اليه نجم خفي يراه حديد البصر
وربما اطلق عليه القطب لقربه من مكان القطب الذي هو جزء من الفلك لا يتحرك بدوران الفلك وذلك النجم الخفي واقع في انجم هي
حوله والمجموع بصورة الفرقدان ذنبها والجدي راسها وبين الجدي والفرقدين حول النجم الخفي ستة انجم صغار ثلاثة من فوق وثلاثة
من اسفل وتدور الانجم مع الجدي والفرقدين حول القطب في اليوم والليلة دائرة تامة يكون الجدي عند طلوع الشمس مكان الفرقدين
عند غروبها والنجم الخفي ايضا يدور حول القطب حركة يسيرة لا يحس لشدة قربه من القطب كما هو القاعدة في حركة الفلك ومن اجل
ذلك لا ينبغي في الشامات باستدباره علامة القبلة وفي حران بجعله خلف الظهر وفي دمشق وما والاه بجعله بين الكتفين بميل الى اليسار
وكلما قرب كثر الانحراف الى اليسار وفي العراق بجعله خلف ظهر الاذن اليمنى من علوها كما في عبارة اكثر من تعرض لامارته وعن
المسالك بجعله خلف المنكب الايمن وموافق ح وضع الجدي في كلام الاكثر خلف المنكب كما ياتي ولم يقيد القطب في كلام من تعرض لامارته
بحالة من ارتفاع او انخفاض كالجدي فيما ياتي وكانه لشدة قربه من القطب الحقيقي لم تكن له حركة محسوسة توجب اختلاف وضعه فكانه
لا يتحرك كما صرح به جماعة وهو يكون علامة لغير العراق من الاصقاع باختلاف الوضع كما لا يخفى لكن لخفائه عن النظر في الغالب لم
يجعل في النص وكلام الاكثر علامة بل الجدي لضوئه وعدم تحمل مضي اقرب منه البنات نعم مقامه في العلامة والجدي مكبر ويصغر
الهيئة ليتميز عن البرج وانكر تصغيره في السرائر اشد انكار فلاهل الشام ومن والاهم بجعله خلف الكتف الايسر وفي العراق خلف
المنكب الايمن ويستفاد من وضعه في الشام خلف الكتف الايسر وفي العراق خلف المنكب الايمن ان انحراف قبلة الشام عن الجنوب
الى المشرق اقل من انحراف العراق من الجنوب الى المغرب كما لا يخفى وقد عبر الاكثر في امارة الجدي للعراقي بوضعه خلف المنكب الايمن
وفي جامع المقاصد بجعله خلف ظهر الاذن اليمنى على علوه قال وقد صرح به شيخنا في الذكرى انتهى فان فسر المنكب كما في النهاية الاثيرية
وبعض كتب الاصحاب بما بين العنق والكتف وافق تعبير الاكثر في الجدي تعبيرهم في امارة القطب للعراقي بوضعه محاذيا لظهر الاذن
اليمنى وان فسر بمجمع الكتف والعضد كما لعله الاشهر فلا يوافق وضع الجدي هكذا لوضع القطب في كلام اكثر من تعرض له من وضعه خلف
الاذن ولا يعرف وجه الاختلاف في التعبير عنهما في كلام اكثر من تعرض لهما معا كما في التذكرة والمعتبر والذكرى فجعلوا الجدي بوضعه
خلف المنكب وكوكب القطب خلف ظهر الاذن مع ان مقتضى تقييد الجدي بحالتي غاية ارتفاعه او انخفاضه اتحادهما في الوضع علامة
لان الجدي في الحالتين مسامت للقطب فيكونان معا بعد عدم الالتفات الى الحركة الغير المحسوسة على خط نصف النهار ح واراده
من وضع القطب خلف الاذن مكانا كالموصل مثلا ومن وضع الجدي خلف المنكب مكانا اخر كالكوفة مثلا من العراق ونحوهما
مما يوافقهما المكان واحد وفي الجواهر لعل التفاوت في التعبير بين دائرة كوكب القطب حول القطب الحقيقي وبين دائرة الجدي في
الحالتين سبب تفاوت كيفية وضعهما في كلامهم وفيه انهم بنوا في عدم تقييد امارية كوكب القطب بحالة الارتفاع او الانخفاض
او غيرها على عدم حركة محسوسة توجب الاختلاف ولو كانوا يلاحظونها لكان اللازم تقييده بالحالتين ايضا واذا لم يلتفتوا اليها
فلا ينبغي ان يتفاوتا في الوضع للامارة فاما ان يكون وضعهما معا خلف الاذن اليمنى علامة كما هو قضية جامع المقاصد
والذكرى او وضعهما معا خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين كما في المسالك فقد يشكل الاول بوضع محراب مولانا الامير عليه السلام

التملح صح

لا اذا علم ... كلامهم ... علامة صح

[illegible]

بجامع

بجامع الكوفة المدعى تواتر صلوة الامام ع عليه لانه يوافق وضع الجدى خلف المنكب الايمن مع جمع العظمين لكن بالنه ذهبنا من الاخبار
كما حكى جملة منها فى البحار ما يقتضى وقوع التغيير فى قبلة جامع الكوفة بناء منا ورمنا وجد باستحباب التياسر كما تسمع وبعماويه بانحراف
ما عدى غربى العراق منه من نقطة الجنوب الى المغرب فمناسب الوضع خلف المنكب الايمن لكن لم يتبين انتقاص مقدار انحرافه اذ يلزم من الانحراف
عما بين الكتفين الى خلف الاذن اليمنى فان مقداره فى عكس القبلة اذا استدبر من نقطة ما بين الحاجبين الى طرف الاذن وهو ليس بذلك
القليل ولعله من هنا فى الذكرى ثم استدبار القبلة فى العراق فقال لو وضع الجدى على مؤخر العين اليسرى فانه يوافق وضعه فى الاستقبال خلف
الاذن اليمنى ويؤيده هذا وضع مسجد سر من رأى المنسوب الى مولانا على الهادى ع بل وكذا المساجد القديمة فى هذه البقاع الشريفة بل وكذا
قبور الائمة ع كما قيل حصوصا قبر مولانا الامير ع فى زماننا لظهور البناء منه كلها على تقدير وضع الجدى خلف المنكب مع جمع العظمين كما يحكيه
المعتبرون فى عصرنا بخلاف لو وضع خلف الاذن فلا يبنا منه على تقديره وبالجملة الظاهر ان الوضع بالنسبة الى الجدى والقطب واحد لانا
للعراق ولعل وضعهما خلف المنكب الايمن مع جمع العظمين او فوقهما اشتهر بين الاصحاب المتقدمين والمتاخرين وكذا الاوفق بالمشهور انه
مع جمع العظمين من المنكب هو الاوفق بانحراف العراق عن الجنوب الى المغرب زيد من انحراف الشام منه الى المشرق وعلامة الشام فى كلامهم مع
الجدى خلف الكتف الايمن مناسب بضعف نحو انحراف خلف المنكب الايمن دون الاذن واما وضع القطب خلف الاذن فالظاهر كلام اكثر الاصحاب
لان المتعرض لعلامة كوكب القطب بعضهم مجملا فى الجدى المتعرض بوضعه خلف المنكب الايمن فى العراق عباراتهم فلا يكاد يفها تعبير الجماعة فى القطب
واما قبلة بعض المساجد القديمة والقبور الشريفة الموافقة للوضع خلف الاذن فان تحقق موافقتها لذلك فلم يثبت ولا التواتر فى نقل بنائها
بل ولا ما دون التواتر على انها من نفس الامام ع ابتداءها ثم بقاء ذلك البناء المقرر من الامام من غير حدوث تغيير فيه ثانيا كبقاء القبور
الشريفة على اصلها الموضوع من الامام ان تحقق البناء منهما على تقدير الوضع خلف المنكب مع احتمال بنائها على التياسر المستحب فى نحو
كما يأتى فلذلك وافق بناؤها وضع الجدى خلف الاذن وكذلك يتغير قبلة جامع الكوفة غير ثابت خصوصا مع الاداد فى الاعصار اعلم
الوضع الموجود ومع ذلك كله وضع الجدى فى العراق خلف المنكب لعله لا يناسب وضعه محاذى الخد الايمن فى البصرة فى كلام كثير كما يأتى
انحراف البصرة عن الجنوب سبع او ثمان وثلاثون درجة والكوفة اثنى عشر ونصف فاذا اقتضى انحراف الكوفة خروج الجدى عما بين الكتفين
الى محاذاة المنكب مع جمع العظمين فلينقص بحرانها البصرة الذى يبنا وبينها ثلثه وعشرون درجة من مقادير الفنانا سبب محاذاة الجدى
عما بين الكتفين بملاحظة مقدار انحراف البصرة ان يكون بقدر محاذاة الاذن اليمنى وفى البصرة الى محاذاة الخد كما لا يخفى لكن ستعرف نحوه
وضع الجدى فى البصرة محاذى الاذن ولعل وجه هذا الاختلاف اليسير على تقدير تحققه بعد التامل والتحرير التام فى وضع الجدى هنا
سائر البلاد بل وفى غير وضع الجدى من باقى العلامات المقررة فى كتب الاصحاب ما عرفت من بناء الامر فى التوصل الى القبلة على كفاية التقريب
اليها اى كفاية مقابلة الكعبة او القريبة منها ولاهل اليمن العلامة من وضع الجدى وضعه حال الاستقامة بين العينين ولاهل الشام
وضعه فى الاستقامة على الخد الايسر والمراد باستقامة الجدى كما اشير اليه عدم ميله عن دائرة نصف النهار ويكون عند غاية ارتفاعه
انخفاضه ولخصاصهما الان المقصود من وضع الجدى هو وضع كوكب القطب لخفائه انيط بالجدى او المقصود نفس القطب الحقيقى الذى هو
نقطة من الفلك فليلاحظ مسامتة الجدى لهما وهى فى الحالين لا تزيح على دائرة نصف النهار والمار بالقطبين الشمالى والجنوبى وفى عين
الحالين متعين من القطب الشمالى الى غيرهما بوضع النجم الخفى المذكور كما تقدم اذ لا قرب منه الى نقطة القطب وان حكى الاند بلى
فى البحر وابادا حكاه عن والده الذى لم يدرك الزمان بمثله بعد المحقق الخواجه نصير الدين انه فى جميع احواله اقرب الى محل القطب الحقيقى من
تلك النجمة مستدلا عليه المقدس بعد حكايته عنه بانه امتحن فوجد الجدى اقل حركة من النجمة ودائرة حركته اصغر من دائرة النجمة بكثير وزعم
ان الجدى لا يتحرك الا نصف الليل لكن حركته يسيرة جدا والحركة الظاهرة انما هى للفرقدين ثم زعم ان الجدى يتحرك كذلك وحكى انه وضع
قصبة ورأى الجدى من القصبة ورأى النجمة ثم بها اول الليل وعلم النجمة علامة شادينا ثم نظر بعد نصف الليل بكثير ورأى الجدى من
القصبة ورأى النجمة خرجت عن محاذاة العلامة اكثر من ثلث الدائرة ثم نظر قريب الفجر ما رأى الجدى من القصبة لكن وصلت النجمة الى نصف
دائرة كبيرة وفى المدارك انا اعتبرنا ذلك فوجدناه كما افاد فلذلك صغر دائرة الجدى دليل اقربية الجدى الى القطب من النجمة كما هو مقرر
فى محله من ان النقطات المفروضة على الفلك ترسم كل منها بحركة الفلك المعدل دائرة وما كان ابعد من دائرة المعدل واقرب الى
احد قطبيها تكون دائرتها اصغر وللمقدس وكلام اكثر الاصحاب خال عن تسمية النجمة قطبا الا فى الروض فلذلك عبر به او كلماتهم عن تسميته

القطب بوهم من ما ذكر من انها اشده قربا اليه سيما قطبا وقد كان اطلاق القطب عليه فى المعتبر التذكرة ونهاية الاحكام والتنقيح وجامع
المقاصد وكشف اللثام ويحكى عن شرح الجعفرية والمقاصد العلية والمسالك وشرح الشيخ نجيب الدين بل فى الروض انه اشهر اطلاقه على الكوكب
حتى لا يكاد يعرف غيره ولا يخفى ان مقتضى اشتهاره قطبا اشتهار انه هو الاقرب الى القطب الحقيقى والا لاشتهر الجدى بالقطب والاقرب ما حكاه
ابتداء عن خاله من ان المعلوم بالاسطرلاب المبرهن عليه ان الجدى يكون على خط نصف النهار حين ميله الى الغروب كثيرا اى الى غاية الانخفاض
اذ لا غروب له ويؤيد ذلك بانهم يجعلون حال الاستقامة محاذيا للمنكب فيلزم ان قبلة العراق خط نصف النهار مع انهم يصرحون بان قبلة
العراق مائلة عنه الى المغرب ثم مع ان وضعه حال الاستقامة خلف المنكب يستلزم الانحراف عن نقطة الجنوب لا التوجه اليها كما هو واضح ثم
ذكر انه يؤيده جعل نجم القطب خلف الاذن اليمنى علامة العراق فانه يقتضى كون خط نصف النهار حال الاستقبال العراقى محاذيا بالظهر الاذن
وهو يستلزم كون جمع العظمين الكتف المفسر به المنكب خارجا عن خط نصف النهار فاذا كان الجدى حال الاستقامة على المنكب حين الاستقبال
العراقى لم يكن على خط نصف النهار وبالجملة ينبغى ما ذكره من الامرين موقوف على الاعتبار كما ذكر والامتحان من طرقه ويبعد خطأ اعاظم
الاصحاب فيهم من هو ماهر فى الفن سيما فى الامر الثانى فان الاصحاب بين مطلق للجدى ومقيد بحال استقامته ومقتضى ما ذكره التقييد
بحالة قربه من الغروب ويرفع التاييد الذى ذكرناه بتفسير المنكب بما بين الكتف والعنق كما مر عن النهاية الاثيرية وهو يوافق محاذاة الظهر
الاذن وعن بعض الماهرين فى الهيئة ان الجدى قريب من قطب الحركة الاولى فلا يظهر للحس منه حركة لكن نجم كوكب القطب الثابتة بعيد منه
حيث يبعد عن القطب فيكون له حركة ظاهرة بل يكون له طلوع وغروب فى بعض البلاد فقيد بحال الارتفاع والانخفاض فى هذا الاول
مستغنى عنه لعدم احساس حركته ولعله لما يوافقه عدم التقييد بها فى عبارة جملة وينا سب ما مر عن خال الاردبيلى من قلة حركة الجدى
بالنسبة الى النجمة الخفية لكنه خلاف ظاهر آخرين من كونه فى هذه الاعصار وعلامة فى الحالين لا غيرهما بل كان حركته فى زماننا وانما
لم يذكرها الاردبيلى بعد الامتحان وعلى كل حال المعتمد ورد فى الاخبار امارة الجدى منها ما مر عن النبى ص فى تفسير العياشى لكن ضعيفا
انه يهتدى به الى القبلة من غيرها كيفية الاهتداء به الى قبلة بلد او بلدان وعن محمد بن مسلم عن احدهما ع سأله عن القبلة فقال ضع
الجدى فى قفاك وصل وعن الفقيه قال رجل للصادق ع انى اكون فى السفر ولا اهتدى الى القبلة بالليل فقال اتعرف الكوكب الذى يقال
له الجدى قال نعم قال اجعله على يمينك فاذا كنت فى طريق الحج فاجعله بين كتفيك ولا يجديان من غير معونة القواعد الهيئية اذ لا بد
من حملها على صقع خاص لعدم امكان كون وضع الجدى على القفاء او اليمين علامة للاستقبال فى كل مكان والثانى لا قرينة فيه على
ارادة بلد خاص لعدم معلومية الراوى بتشخيص بلده ولا جهة سفره حتى يحمل عليه وبعد الرجوع الى القواعد الهيئية ان كان من اهل
اليمين مسامته فمقتضى كون بلده او سفره او هما بما يكون عرضه اكثر بيسير من عرض مكة وطوله اكثر من طولها بل بحيث ينتهى فى اقصى المشرق
فتكون قبلته قريب المغرب يوافق جعل الجدى مسامتا لليمين وعلى هذا فليحمل السائل على انه ومن يقضى بلاد خراسان مما يقرب
منتهى الشرق وان كان المراد بجعله خلف المنكب الايمن فيقتضى كون العراق ولا يناسب قوله اذا كنت فى طريق الحج فاجعله بين كتفيك
لامكان موافقته لمن طريقه مكة من العراق ورجح هذا فليحمل السائل على كونه من اهل الكوفة ليوافق الجعل خلف المنكب الايمن الذى
هو فى نحو الكوفة واما الجزء الاول فالاقرب فيه من الاحتمالين مسامتة عرافيا فيراد العراقى لكن فى وضع الجدى على مطلق القفاء لا
يوافق قبلة العراق ولا يمكن اغتفار الانحراف فيه لكون مطلق القفاء يشمل خلف المنكب الايمن وما يناسبه حتى يوافق قبلة الكوفة التى
فى الخبر قرينة على ارادة مما القفاء ومنه لا تنافى ارادة غيرها الا قرينة عليها مع ان لم يكف فى امارية الجدى لشئ من البلاد بلا بد
من رعاية وفق اعدل الوجه منه وتقييد بما يوافق الجدى بوضعه خلف المنكب الايمن والاذن اليمنى لينا سب قبلة العراق وحيث لم يبق
فى النصوص الا مطلق الوضع الجدى فيلزم تقييد بعلى دوران الانحراف بما عن تحقق الامارات كما فى الروض وغيره مشتبها من التساوى
البلد وغاية الاعتبار الى ما يقتضى تخصيص الجدى بالحالين ارتفاعه وانخفاضه ليوافق وضع القطب فى العراق المتفق عليه حسبما مر فى
الجواهر يمكن دعوى التيسر بالجدى من غير تقييد بالحالين لاطلاق النصوص والمحكى من فتاوى كثير من الاصحاب كالشيخين وسلار وابن شاذان وغيرهم
وابن زهرة وابن سعيد الفاضل والشهيد وغيرهم مما التسامح فى هذا التفاوت ولغيره للتسامح ولا يخفى عدم وضوح الدليل عليه بكونه
كما عرفت لاغتفار الانحراف يمينا ويسارا عن مطلق الامارة بالنحو المدعى مضافا الى انه هو التقييد باواسط العراق كا
وما ناسبها فى الانحراف عن الجنوب دون ما قارب نقطة الجنوب كالموصل او انحرف زيادة عن الكوفة كالبصرة مع ان التفاوت بين

مؤدى حال الجدي ومؤدى توسط بين الارتفاع والانخفاض مثلا انه لم يكن ازيد من تفاوت انحراف البصرة مع الكوفة عن نقطة الجنوب
فليس باقل منها مع ان الشهيد في الذكرى جعل الجدي بحالة موازاة القطب فكيف ينقل عن الاطلاق وفي الروض حكى الشهيد عن الفاضل
وفي المدارك نسبته الى المشهور بهذا وكلما ذكرنا جرى على تعبير الاكثر من اطلاق جعل كل من القطب والجدي خلف المنكب الايمن او الاذن
اليمنى علامة للعراقي الظاهر في جمعهما من غير تفصيل والا فالنظر الصائب بعد التحرير التام في بلاد العراق نص بانقسام قبلته الى ثلثة انحاء
لان المدار في تعيين القبلة تمام ملاحظة طول البلد وعرضه مع طول مكة وعرضها وحيث ان العراق مطلقا عرضه اكثر من عرض مكة
لكن طول بعضها مساو لطولها كاطراف الموصل وسنجار فينبغي كون علامته وضع القطب والجدي حال استقامته بين الكتفين لتناسب
مقابلة نقطة الجنوب وبعضها ازيد طولا من مكة وهو من وسط العراق الى اطرافها الشرقية واواسط ذلك كالكوفة وما قاربها
من الحلة والنجف وكربلا وبغداد وسر من رأى متفاوتات في الزيادة على نحو لا يكلف بتعيين الانحراف بينها لبناء القبلة على عدم الاعتناء
بهذا القدر في تعيين الجهة فمتى تعينت في بلد صلى فيما قاربها على تلك الجهة ما لم يختلف معها اختلافا فاكثر في الطول والعرض نحو البلاد المتقدمة
فان الكوفة تزيد طولا على مكة بدرجتين ونصف وبغداد بثلث درجات وسر من رأى بدرجتين والحلة كالكوفة ومن اجل زيادة الطول في
هذه البلاد يحتاج الى الانحراف عن نقطة الجنوب الى المغرب ففي النجف الانحراف بقدر اثنى عشر درجة ونصف وفي بغداد بقدر اثنى عشر درجة
وخمسة واربعين دقيقة والحلة باثنى عشر درجة وسر من رأى بسبع درجات وست وخمسين دقيقة فيناسب هذه البلاد وضع الجدي منحرفا
عما بين الكتفين الى اليمين فيقبل ما يلي الاذن اليمنى ويقبل يحاذي المنكب الايمن من مجمع العظمين وما شرق عن الكوفة وهذه البلاد كالبصرة
وما والاها طولها ازيد من الكوفة لان طول البصرة اربع وثمانون درجة فيحتاج في نحو هذه الاطراف الى انحراف من الجنوب الى المغرب
ازيد من الانحراف في الكوفة فينحرف في البصرة بسبع او ثمان وثلثين درجة وفي الاهواز باربعين درجة ونصف وصرح كثير بان الجدي يوضع
في البصرة وما والاها محاذي الخد الايمن ولعله غفلة منهم لانه يقتضي كون قبلتهم ما بين المغرب والشمال وامثل الى الشمال وهذا قبلة ما
اليمن اذ العراق كله لا تصل قبلته الى المغرب بل فيما بينه وبين نقطة الجنوب كانه لذا قال في الدرة فاجعله اي الجدي خلف المنكب الايمن في
اواسط العراق مثل النجف وكربلا وسائر المشاهد وما يدانيها ولم يباعد كبغداد وسر من رأى والحلة واجعله اي الجدي في شرقيها اي البلاد
كالبصرة في الاذن اليمنى محاذيا للاذن فقيد النص على اطلاق وضعه خلف المنكب في العراق وعلى القول بوضعه في البصرة محاذي الخد
الايمن واجعل الجدي بين كتفيك برأي عدل بحسب النظر والاعتبار الهيئي من اطلاق وضعه خلف المنكب في العراق في الجانب الغربي نحو الموصل
وكلما زاد البلد عن البصرة تشريقا ازداد انحرافا الى نحو المغرب لزيادة طوله كخراسان فينحرف فيها ازيد من زيادة الانحراف في البصرة عن
الانحراف في الكوفة لكن لا يصل الانحراف الى نفس المغرب اذ لا يكاد يوجد بلد قبلته نقطة المغرب كما اعترف في بعض الكتب فما في
القول باتحاد قبلة خراسان والبصرة في قدر الانحراف كما نسب اليهم مشعرا بالاتفاق في غير محله والنص المتقدم غير قادح في تفصيل
العراق لما اشير اليه من عدم امكان ابقائه على ظاهر اطلاقه لضرورة خلافه والمقيد له ليس الا الاعتبار من القواعد الهيئية التي عرفتها
فليقيد ما فيه بما يقتضيه بعد ان يكون هي المقيدة له والذي تقتضيه هو التفصيل المذكور وكون محمد بن مسلم كوفيا لعله اقتضى
اختصاص ما في النص باواسط العراق فلم يقع اطلاق في النص بالنسبة الى الفقهاء ليقتضي المسامحة بقدره نعم يجب المسامحة بقدر
ما يقتضيه مراعاة الجدي ووضعه محاذي المنكب الايمن عرفا وعادة لا بنحو المداقة الحكمية ولا كلام في اغتفاره كما اشير اليه لكن دل
الشارع بوجه التياسر لمثل في اواسط العراق عن اماراتهم كما يأتي على جواز الانحراف فيها بقدر الوظيفة الراجحة وقد عرفت سابقا
ان الانحراف مع الوثوق بعدم الخروج عن حد الجهة ولو بدلالة الشارع جائز وعلى اي تقدير فقد حصل مع عدم رؤية نجمة القطب
علامة من الجدي لاهل كل ركن من الاركان الذين منهم اهل العراق وللعراق ايضا من غير الجدي علامة اشار اليها المص بقوله فاهل المشرق
يجعلون المشرق الى المنكب الايسر والمغرب الى المنكب الايمن كما اتفق عليه كلهم الا ان المتقدمين اطلقوا كالمص المشرق والمغرب ولا
المتأخرون ان كلا منهما له افراد اذ كل يوم تطلع الشمس وتغرب في نقطتين متحاذيتين متساويتين في البعد عن المشرق والمغرب
جنوبا وشمالا لا غيرهما في اليوم الآخر وما بين تمام نقطتي المطالع قوس يسمى قوس المطالع تمام ثمان واربعون درجة ضعف الميل الكلي
للدائرة المنطقة التي مدار الشمس عن دائرة المعدل وكذا ما بين نقطتي المغرب في اي نقطة من المشارق والمغارب مناط العلامة ولا
معنى لكون مطلقهما مناطا لاستلزامه اختلاف القبلة في مكان واحد بالاختلاف الفاحش الغير المغتفر قطعا بانه ان الشمس حال كونها

في نقطتي اول الحمل والميزان طلوعها وغروبها في وسط قوسي المطالع والمغارب يسميان بالمشرق والمغرب الاعتداليين ثم تنحرف
مطلعها ومغربها متحاذيين عن الوسط جنوبا وشمالا وتزيد انحرافا كل يوم تدريجا الى حال كونها في نقطتي اول السرطان والجدي فيكون
الانحراف مطلعها ومغربها عن الاعتداليين منتهيا الى اربع وعشرين درجة تقريبا بالميل الكلي المذكور ثم ينقص انحرافهما تدريجا الى
رجوعهما الى اول الحمل والميزان فاذا وضع المشرق المنحرف عن المشرق الاعتدالي الى الجنوب على اليسار كان الواقع على اليمين المغرب المنحرف عن المغرب
الاعتدالي الى الشمال وكان التوجه الى ما بين نقطة الجنوب والمغرب مختلفا انحراف النقطة المتوجه اليها عن نقطة الجنوب غربا باختلاف انحراف
النقطتين الموضوعة من المشرق على اليسار عن الاعتدالي الجنوبي واذا وضع المشرق المنحرف عن الاعتدالي الى الشمال كان الواقع على اليمين المغرب
المنحرف عن المغرب الاعتدالي الى الجنوب كان التوجه الى ما بين نقطة الجنوب والمشرق مختلفا انحراف النقطة المتوجه اليها عن نقطة الجنوب
شرقا باختلاف انحراف النقطة الموضوعة من المشرق على اليسار عن الاعتدالي الى الشمال ومن اجل هذا الاختلاف قيد المشرق والمغرب
بالاعتداليين لان وضع احدهما على اليسار يستلزم وقوع الآخر على اليمين ويكون التوجه الى نقطة الجنوب التي قبلة العراق في الجملة
وقال والد البهائي لو ابقوهما على اطلاقهما لزم ان مطلع الشمس في كل يوم ومغربها في ذلك اليوم علامة لزم تفع الاختلاف في القبلة
وكان اعظم نفعا لعموم الانتفاع به لكافة السواد بخلاف التقييد بالاعتداليين لعدم المعرفة بهما الا للعارف بعلم الهيئة والتخمينة
ولده البهائي وبعض من تأخر وفيه ان وضع المشرق المنحرف عن الاعتدالي مثلا الى الجنوب محاذيا للمنكب الايسر كما عرفت يستلزم انحراف
الايمن عن نقطة مغرب ذلك اليوم الى الشمال ووضع المنحرف منه الى الشمال محاذيا للايسر يستلزم العكس كما لا يخفى لان مشرق ومغرب
كل يوم في نقطتين متوازيتين متساويتين في الحس انحرافا عن الاعتداليين جنوبا وشمالا فيجيء اختلاف القبلة في المكان الواحد بالنسبة
الى الفصول وانما قلنا في الحس نظرا الى الانحراف اليسير الذي لا يكاد يحس فيما بين النقطتين ان كان يحصل من حركة الشمس في كل يوم وليلة على التوالي
بخلاف حركة المعدل ولو اريد مع اطلاق المشرق والمغرب وضعهما على الايمن والايسر محاذاتهما ولو من قدام او من خلف بمعنى توسط
المصلي في كل يوم بين مشرقه ومغربه فتكون القبلة كما اذا وضع الاعتداليين على اليمين واليسار ولا تختلف القبلة لكن لا يتم الانتفاع
به ايضا اذ توسطهما بمعنى نقطة المشرق عن محاذي المنكب الايسر بقدر بعد المغرب عن محاذي الايمن كالتوسط بين الاعتداليين لا
يعرف الا باستعمال القواعد فيفيد الآن يراد من توسط بين مشرق ومغرب كل يوم توسطهما عرفا لا بالدقة المذكورة ومن الايمن والايسر
مطلق الجانبين ولو قدامهما وخلفهما كما ذكر فيكون نوع تقريب الى القبلة ولو فيما لا يتمكن من التشخيص بالغ مرتد التكاليف لكنه غير مقيد
المشهور بالاعتداليين وتقييد والد البهائي بمشرق كل يوم ومغرب ذلك اليوم ليس بشيء وهو ان هذه العلامة لا توافق العلامة التي
في الذكر تبعا لكثير واشار اليها المص بعد وضع المغرب والمشرق بقوله ووضع الجدي خلف المنكب الايمن سواء قيد المشرق والمغرب بالاعتداليين
او اطلقاه لاقتضاء وضع الاعتداليين على اليمين واليسار وضع الجدي بين الكتفين ومع ذلك يختص هذه العلامة بما كان من العراق
قبلته نقطة الجنوب وهو نادر كالموصل وسنجار ونحوه مما لا يكاد يتنساق اليه العراقي ولا يطلق عليه اما مع اطلاقهما فهي وان وافق
فردا منها وضع الجدي خلف المنكب الايمن كما قاله شيخنا الشهيد الثاني في الروض وصرح به ايضا في الحاشية الجمالية الا ان تلك الفرد
في مشرق اقصر الايام ومغرب ذلك اليوم لكن يباينها باقي افرادها الشامل لها الاطلاق وحمله على ارادة هذا الفرد النادر مع
بعدها عن الاطلاق يوجب عدم الانتفاع بها الا نادرا وهو في ذلك اليوم ونحوه وذلك ايضا للعارف المميز لان هذا اليوم هو اقصر الايام
دون الغالب من الناس واغتفار تفاوت ما بين العلامتين من وضع الاعتداليين او مطلق المشرقين والشامل لهما على المنكبين
مع الوثوق محاذيا بالجدي خلف المنكب الايمن كما هو رأي شيخنا الشهيد الثاني واضح البطلان لان تفاوت الوثوق محاذيا بالنقطة الجنوبية
الذي يقتضيه وضع الجدي بين المنكبين المساوي لتوسط ما بين الاعتداليين مع الوثوق واضعا للجدي خلف المنكب الايمن كما هو رأيهما
الشهيد الثاني في الروض ثلثة وثلثون درجة فهو ازيد من ثلث قوس ما بين الجنوب والمغرب وان كان قدر التفاوت قدر ذلك ممنوعا
كما عرفت في قدر انحراف الكوفة وعلى كل تقدير لبنائه على اغتفار الانحراف فهذا القدر عند خروج عن حد الجهة قطعا كما عرفت
فلا يكون متوجها ولا مستقبلا وارادتهم كون وضع الجدي علامة للبلاد المنحرفة عن الجنوب من العراق ووضع المغرب والمشرق
مرادا بهما الاعتداليين لما يناسب قبلته نقطة الجنوب مع انه خلاف ظاهر كلامهم من اطلاق ان كلا منهما علامة اهل العراق مطلقا
لفائدة العلامة الثانية التي توافقها العلامة الثابتة التي توافقها العلامة الثالثة الآتية من وضع الشمس وقت الزوال المعرفة من

اخصا وضع الاعتدالين على الجانبين بالموصل ونحوه هذا ولا يخفى ان ما افاده شيخنا الشهيد الثاني و وافقه في الحاشية الجالية من موافقة
وضع المشرق والمغرب في اقصر الايام على اليمين واليسار لوضع الجدي خلف المنكب الايمن مبني على كون المشرق في هذا اليوم منحرفا عن الاعتدال
الى الجنوب ومغربه منحرفا عن الاعتدال الى الشمال بل الشهيد منهما صرح في الروض بجعلهما منحرفا عن الاعتدال كذلك وهو من غرائب الغفلة
من مثلهما لانه من ضروريات الهيئة ان مشرق الشمس اذا انحرف عن الاعتدال الجنوبي انحرف مغربه كذلك اليوم عنه ايضا بقدر جنوبيا وكذا اذا
انحرف المشرق شمالا فكيف يوافق وضع مشرق اقصر الايام ومغربه لذلك اليوم على الجانبين وضع الجدي خلف المنكب الايمن بل لا يوافقه الا وضع
مشرق يوم من القصار غايتها او دونها ومغرب يوم من الطوال كل على الجانبين وارادة هذا من النص والفوائد في غاية البعد بالجملة
لا يمكن الجمع بين العلامتين بظاهرهما الجهة واحدة ولا بد من ارتكاب التاويل في احديهما ولعل الاجود ابقاء وضع الجدي خلف المنكب
الايمن او الاذن اليمنى على ظاهره من الاطلاق بالنسبة الى بلاد العراق وارجاع الثانية اليه بضرب من التاويل وانما كان الاجود دون العكس
من ابقاء اطلاق الثانية بالنسبة الى بلاد العراق لما اشرنا اليه من ان ما عدا النادر من العراق منحرف قبلته عن نقطة الجنوب مناسب وضع
الجدي خلف المنكب الايمن يتفاوت في مقدار الانحراف والمناسب مع العراق قبلته نقطة الجنوب المناسبة لوضع العلامة الثانية هو البعض
النادر من الاطراف الغربية كالموصل ونحوه وما هو امارة الغالب اولى بالجعل والوضع ولعل ارجاع الثانية اليها يمكن بحمل اليمين واليسار
على الجانبين من المصلي لا خصوص المحاذي الحقيقي للمنكبين وح فاما ان يقيد المشرق والمغرب بالاعتدالين كما في كلام كثير والمشهور وكما
في الروض والجمع ح بارادة وضع المشرق الاعتدالي على جانب اليسار بحيث يوازي خلف المنكب والمغرب الاعتدالي الى جانب اليمين
بحيث يوازي قدام المنكب الايمن ومعنا بعد تقدمهما وتاخرهما عن المنكبين وقوع الجدي خلف المنكب الايمن وعليه نقل فائدة
وضع المشرق والمغرب لاندرته ولا بعدما الانحراف عن الاعتدالين ح يوكل الى مراعاة الجدي ومعها يستغنى عن غيرها و ثانيا معرفة
الاعتدالين للسواد متعذر لتوقفها على استخراج خط الاعتدال بالدائرة الهندية او غيرها او مطلقا كما في كلام القدماء
ويرادهما الجهتان العرفيتان وهما ما بين طرفي المطالع والمغارب من الجنوب والشمال ويشهد له تعبير جملة في هذه العلامة عن
المشرق والمغرب بالشرق المعلوم امتداده في الافق ويجمع بوضع قوس المطالع من الافق على جانب اليسار لكن مؤخرا عن المنكب
قوس المغارب على جانب اليمين لكن مقدما على المنكب فيكون اخر قوس المطالع من جهة الجنوب محاذيا للمنكب الايسر واخر قوس المغارب
من جهة الشمال محاذيا للمنكب الايمن ويناسبه وضع الجدي خلف المنكب الايمن وهذا الوضع هو الذي اراده شيخنا الشهيد الثاني
والجمال من تعيين اقصر الايام وان لم يطابق تعيين اقصر الايام له مشرقا ومغربا هذا ولو ظن ان نظر الاصحاب في تعدد هذه العلامات الى ما اشرنا اليه
من ان المقصد استعمال كل واحدة منها مع قطع النظر عن الاخرى ولو باعتبار امكان عدم التمكن من غيرها في الوقت ذلك الا يسهل التوصل الى
القبلة في الوقت على كافة السواد الذين لا بد كون غير المحسوس يهون الخطب عليهم فامر القبلة في كل زمان وحال في سفر وحضر
بر وبحر وسهل وجبل وصحو وغيم الى غيرها من العوارض والآلام لكن فائدة مهمة في تعدد الامارات وحينئذ فلا يلزم ان يكون مؤدى الجميع
شخصيا بالتحقيق بل يجوز ان يكون بعضها ابلغ من بعض في التعيين بعدما عرفنا ان مدار القبلة على الجهة التي يعينها اجتهاده المكلف
في جهة في الوقت على كفاية التقريب فيها اي ظن كونه متوجها الى الكعبة والتقريب فيها وح فان تمكن من القطب والجدي فالعبرة
بهما دون ما يخالف مؤديهما وحيث لا يتمكن منهما يكفيه وضع قوس من المشرق على المنكب الايسر كيفما اتفق وقوس المغرب كذلك
على الايمن اذ هو معين للجهة في الجملة بالنسبة الى الانحراف المخرج للمنكبين عن تمام القوسين فيجزي حيث لا يسعه الاقوى كما انهم وضعوا
مهب الرياح الاربعة علامة يجزي بها كما يأتي مع ان مهب بعضها اوسع من قوس المطالع والمغارب بل قد يبلغ مهب بعضها ربع دائرة
الافق ولا يمكن اجتماع كفاية مراعاة المهب على اطلاقه مع مراعاتنا القطب والجدي بالضرورة فليس وضعها الا للاجتزاء بهذا القدر من
التعيين للجهة في مرتبة من المراتب حالة من الحالات مع قطع النظر عن القطب والجدي ولو حال عدم التمكن منهما فان تمكن منها فقولهم يلزم
التحري في القبلة بقدر الامكان كما قد يتأتى ان العبرة بهما دون الرياح لعدم المسامحة في الاجتهاد في القبلة بهذا الايمن في العراق
مع انقسام قبلته بالتحري التام والتحقيق الى الثلاثة المتقدمة فالمراد ان وضع كل علامة لمطلق العراقي في الجملة ولو في حال
عدم التمكن من التحري التام او عسره كما لغالب السواد الذين هم محط النظر في نصب العلامة فتتعين بوضع خلف المنكب الايمن الجهة
جميع العراقي ولو بالنسبة الى الانحراف عن الجنوب الى الغرب بابد من انحراف البصرة مثلا والى الشرق مطلقا ومع ذلك ان تمكن

الفدر نقطا بل مطلقا كما في الكشف ومن هنا الثاني العلامة وضع الجدي خلف المنكب ح

من التحري التام او عسره كما لغالب السواد الذين هم محط النظر في نصب العلامة فتتعين بوضعه خلف المنكب الايمن الجهة في جميع العراق ولو بالنسبة
الى الانحراف عن الجنوب الى الغرب بابد من انحراف البصرة مثلا والى الشرق مطلقا ومع ذلك ان تمكن من التحري التام الذي يتشخص به احد الاقسام الثلاثة
فقولهم يلزم التحري كما قد يتأتى ان العبرة بما يجرد وانه لا يجزي ح وضع الجدي في احدها على النحو الذي يضعه في القسم الاخر ونحو ذلك
تفاوت مؤدى علامات غير العراق من الاقاليم ايضا وكذا وضع علامة واحدة لاقليم كبير مع اختلاف بلاده طولا وعرضا اختلافا بينا
يعد التحري بادية من الاختلافات الذي يشابه قبلة البلاد عندهم على علم الاعتناء به من نحو اختلاف بلاد الكوفة وبغداد وسر من راى
وشبهها كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم خصوصا تنصيصا الشيخ شاذان بن جبرئيل في ازاحة العلة فانه قسم بلاد الاقاليم الاربعة التي
ذكرها الاصحاب لتمام كل اقليم منها علامة واحدة من وضع الجدي على اقسام وجعل وضع الجدي في جملة من بلاد اقليم واحد غير وضعه
في جملة اخرى من بلاد ذلك الاقليم وكل ذلك ناص بعدم لزوم تادية الامارة الواحدة في جميعها الى قبلة شخصية واحدة فلا انها
بها في جملة من البلاد ليس الا لكفاية التوجه الى الجهة المختلفة تعيينا وسعة وضيقا باختلاف امكان التمييز والتحري التام وعدمه مع
عدم خروج مؤدى كل علامة مع قطع النظر عن مؤدى الاخرى عن تقريب الجهة المجوز استقبالها من الامتداد المظنون فيه الكعبة
نعم لو كان المقصود من تعدد الامارات لصح استعمال جميعها معا في جميع الاحوال جاء الاشكال من اختلاف مؤدياتها لكن المقصود
ليس ذلك فلا ضير ح في اطلاق الامارة ولا في اختلاف مؤدياتها في مكان واحد بالتحقيق ولا يحتاج الى التاويل للجمع بينها فتدبر
جيدا وعلى كل حال يكفي في هذه العلامة الثانية وضع المشرق على اليسار والمغرب على اليمين ولا يحتاج الى وضعهما معا وهو واضح
ومن هنا قال في الكشف بعد ان ذكر الجدي و وضع المشرق والمغرب عين الشمس حين الزوال فهذه اربع علامات ذكرها اكثر الاصحاب
انتهى لكن صريح جامع المقاصد والروض وغيرهما جعلهما معا علامة واحدة ولا داعي الى ضمهما معا في العلامة الا ما عسى يختبد
من امكان وضع اليسار مثلا على نقطة شخصية من المشرق وانحراف نقطة مقابلته التي هي المدار في الوقوف للاستقبال
من ضم وضع اليمين على المغرب مرادا به النقطة المقابلة للنقطة الموضوع عليها اليسار حتى تعين العكس هو حسن وان بعد الفرض المحرر
عنه لكنه مبنيا على ارادة نقطة شخصية من المشارق والمغارب ذ بعين ح ان يوضع اليسار على نقطة مقابلته خصوصا اذا اريد
الاعتدالي واما على التقدير المتقدم من ارادة تعيين الجهة في الجملة واجزاء مطلق المشرق والمغرب العرفيين فلا يقدح وضع اليسار
على نقطة وانحراف اليمين عن نقطة مقابلته جنوبا او شمالا لحصول التعيين معا بعضهما في الجملة وعدم معلومية الخروج بذلك الانحراف
عن القبلة في الواقع فتدبر وقد ذكر والثالثة علامة الطرف وضع الشمس محاذية لطرف الحاجب الايمن مما يلي الانف لا من طرفه الاخر
عند الزوال لمن عرف الزوال بغيره وضع الشمس على الحاجب الايمن و ومن هنا قال في المعتبر ومن حقق الوقت من اهل العراق
جعل الشمس عند الزوال الطرف على حاجبه الايمن مما يلي الانف وهذه العلامة بان الزوال وصول الشمس الى دائرة نصف النهار المارة
بنقطتي الجنوب والشمال ومحاذاة الشمس ح لطرف الحاجب الايمن لا يستلزم التوجه الى القبلة الا فيما يناسب قبلته نقطة الجنوب كالموصل
وما والاه والموافق لقبلة اغلب العراق المنحرفة عن الجنوب الى الغرب وضع الشمس حين الزوال محاذيا لما يقرب من طرف الحاجب
ولا يرتفع الاشكال هنا بالتقريب الاخير المتقدم لرفع التنافي بين وضع الجدي وتوسط ما بين المشرق والمغرب من معرفة المشرق
والمغرب الشخصيين اللذين بهما يحصل التوجه الى القبلة من غير انحراف حيثما انها متعسرة غالبا فلا جل ذلك اجتزئ بمطلقهما الا
الشمس هنا اما لا يمكن مراعاتها حين الزوال فلغو هذه العلامة او يمكن فيتمكن من وضعها على ما يحصل به التوجه الى القبلة
من غير انحراف محاذاتها مثلا للطرف الايمن من الحاجب الايسر فلم لم يعتبروا العلامة بذلك وعبروها بالوضع على الحاجب الايمن
وفي الكشف يحمل كلام من لم ينص على اول الزوال على ما بعد الزوال وكلام من نص عليه على انه علامة لبعض اهل العراق وحمل
عبارة القواعد من وضعها عند الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلي الانف على الطرف الايمن من الحاجب الايسر وفيه ما لا يخفى للاجمال
في الامر من جهة عدم معلومية مقدار ما بعد الزوال وندرة الانتفاع بالعلامة في الثاني وجعل الايمن صفة الطرف في
الثالث موجب لاجمال نفس الحاجب بين الايمن والايسر هو منافي لوضع العلامة الا ان تشخص بقوله مما يلي الانف الحاجب الايمن ويمكن
استعلام الجهة بوجه للعراقي من مهب ريح الدبور الذي جهته ما بين المغرب الى السهيل فيستقبله لان قبلته ما بين المغرب ونقطة
الجنوب ولكنه اضعف العلامات لاضطراب هبوب الرياح وسعة مهبها ولا يكاد يستفيد منها الا الاحاد وكذا يمكن الا

للعراقي يسهل عند غاية ارتفاعه لا تدرج يسامت نقطة الجنوب فيجعله محاذيا للمنكب الايسر من قدام في اواسط العراق وللخد الايسر في نحو البصرة و
ما والاها من الاطراف الشرقية بناء على وضع الجدي بها على الخد الايمن وبين العينين في الموصل وما والاه من الاطراف الغربية على عكس الجدي
واعلم انه قيل بل هو المشهور تستحب التياسر لاهل المشرق وعبر غيره بانه يستحب لاهل العراق ولعله ابقى مراد المتن ومن عبر مثله عنهم الى
تؤدي اليها علامتهم شيئا قليلا وفي شرح المفاتيح حكاية دعوى الاجماع على استحبابه وظاهر محكي الخلاف وتفسير ابي الفتوح الرازي وعلى
الاجماع والظاهر من اخباره كما تسمع ايضا المعتبر وغيره عنه وفي الكشف ان الاجماع ظاهر الروض ايضا وعن المبسوط يلزم اهل العراق ذلك
عن النهاية والخلاف والجمل والوسيلة على اهل العراق ان يتياسروا قليلا وربما نسب من ظاهر هذه العبارة وجوبه ومن هنا نسب الى ظاهر الشيخ
الوجوب وفي الكشف نسب الوجوب الى ظاهر الشيخ في سائر كتبه وابن حمزة والشيخ ابو الفتوح والشيخ شاذان بن جبرئيل بل حكي عن الخلاف
ظاهر ابي الفتوح الاجماع على وجوبه ولعله من ظاهر تعبيرهما بنحو ما مر عن المبسوط وغيره مع تعقيبهما له بدعوى الاجماع وعلى كل حال
مستند الحكم هنا روايتان احديهما ما رواه الصدوق والشيخ عن المفضل بن عمر انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار
عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزله الله تعالى من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب الحرم من حيث يلحقه نور الحجر فهي عن
يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن حد القبلة لقلة انصاب الحرم واذا انحرف ذات
اليسار لم يكن خارجا عن حد الكعبة والاخرى ما رواها الكليني والشيخ عن علي بن محمد رفعه قال قيل لابي عبد الله عليه السلام لم صار الرجل
ينحرف في الصلوة الى اليسار فقال لان للكعبة ستة حدود اربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك فمن اجل ذلك وقع التحريف الى
اليسار وعن فقه الرضا عليه السلام اذا اردت توجه القبلة فتياسر مثل ما تيامن فان الحرم عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها
ثمانية اميال والعلة المذكورة في الثلثة من تفاوت نور الحجر الذي في الركن العراقي دليل ارادة تياسر اهل العراق ومن يلي الركن
وهذه الروايات مع ضعف المجيد من الثلاثة بها منجبرة بالشهرة والاجماع المحكي المؤيد بظهور المعتبر وغيره عنه من الاخبار لكن ظاهر محكي
والمعتبر والمنتهى والتذكرة والتنقيح وكشف الرموز وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والحاشية الميسية والروض والمسالك والذخيرة وفوائد
القواعد وارشاد الجعفرية والمدارك والمفاتيح وعن الفخر رد الحكم من اصله استحبابا ووجوبا وربما يظهر من المتن بملاحظة نسبته الى
القيل وعن الصيمري وابي المكارم وجماعة عدم التعرض لبيان ذلك وعن نهاية الاحكام والدروس والبيان عدم ترجيح شيء
من الاستحباب وعدمه ومن نحو هذه العبارات يوهن الشهرة المحكية فضلا عن محكي الاجماع بل في الكشف عن جماعة منع اجماع الخلاف
فيبقى الخبران بلا جابر مضافا الى عدم امكان التعويل على مضمونهما ضرورة ان الجهة اذا تعينت على وجه معتبر لا يجوز الانحراف عنها
وجوبا ان لم تتعين فما معنى استحباب التياسر وبعبارة اخرى عبر التياسر بعبارة اخرى ان كان مستقبلا فيكون التياسر حراما عن القبلة
ولا يجوز والا كان المتعين هو التياسر ايضا هو القبلة فيجب التوجه اليه وبهذا الاخير اورد الخواجه نصير الدين على المص في درسه لكن
القدماء على الاستحباب لا تكاد تنكر ولذا صار الحكم مظنة للاجماع المدعى في الخلاف ويكفي ذلك في جبر السند ما لم يتحقق من المتأخرين
شهرة على خلافه وقد اجاب المص عن الاخير وعمل رسالة فيه وعرضها على الخواجه فاستحسنها ونقلها بتمامها ابو العباس في المهذب وحاصلها
ما اشار اليه هنا بقوله وهو مبني على ان قبلة الاباعد توجههم الى الحرم وان التياسر عن تلك الجهة المحصلة المقابلة لوجه المصلي حال
تلك العلامة المنصوبة لذلك استظهار في مقابلة الحرم لان تحديد الحرم عن يمين الكعبة يسير وعن يسارها متسع كما دلت عليه الرواية التي
استند اليها الاصحاب في ذلك انتهى وهو لا يوافق المختار في قبلة البعيد انها الجهة لا الحرم والاشكال هنا في مقامين احدهما تعقل شرع
التياسر بعد ثبوت التوجه بوضع كوكب مثلا بكيفية خاصة بالطريق المعول عليه شرعا فانا متى شاء لا نرجح خروج عن القبلة هو عمده
المانع من القول برجحان التياسر بل جوازه وان ورد به النص لا نرجح من المقطوع بخلافه وثانيهما تعقل تعليل التياسر في النص بان
الحرم عن يسار الحجر ازيد منه عن يمينه وفهم كونه سببا لكن علم انفهامه واجماله لا يوجب دفع اليد عن الحكم المعلل من الاستحباب الكافي
للدلالة عليه ظهور النص في المعتبر وغيره عنه كما انه هب ان في التعليل في الجواب عن سببه اجمالا فلكم من نحو هذه التعليلات الجملة من الاحكام
في الاخبار باقية على اجمالها ولم يقدح في الحكم المعلل الذي يعطيه النص فالمهم تعقل التياسر بعد تشخيص القبلة وتوجهه مع قطع النظر
عن التعليل الموجود في النص ويسهل بعد ما انه مساواة اراده التياسر عن خصوص مؤدى الجدي في العراق كلما يجتهد الانسان فان التياسر
المستحب عن مؤداه ليس بازيد من الاطراف اليسيرة التي الامارة الثابتة المنهي عنها سابقا وقد عرفت انه متسع على تقديره انما هو لعدم

الوثوق معه بعدم الخروج عن حد الجهة وهنا تصريح الشارع بالانحراف ولو بنحو التياسر منه كما يأتي دلالة على عدم الخروج فلا منع وقد
اشرنا سابقا الى امكان الانحراف عن الامارة المنصوصة على تقدير اطلاق النص بها مع التصريح بجوازه ولعله عليه فالتياسر انحراف من
القبلة الى القبلة ولما رجحانه بعد جوازه وفرض عدم الخروج به عن حد القبلة فلا وجه للسؤال عن سببه لو على تقدير اجمال العلة
في النص لتعبدية الاحكام وقد افاد النص هذا الحكم بظهور المعتبر وغيره عنه كما مر هذا في العلة اجمالا واما تفصيلا فيمكن توجيهه باحتمال ان
الامام عليه السلام علم ان التياسر يؤدي الى استقبال ما هو افضل من سائر اجزاء الجهة وافضلية ذلك الجزء اما لامر لا نعلمه واما لكونه من
الحرم ومؤدى الجدي خارجه والحرم افضل من خارجه ولكون مؤدى التياسر الكعبة ومؤدى الجدي خارجها وهي افضل من خارجها او لان في
التياسر اليسير مقابلة الحجر كما تعرف وهو افضل او لكونه استظهارا كما يأتي ايضا ولا يشكل الحجر بان توجه العراقي بمراعاة الجدي كما هو المحرر
الى الحجر فلم يكن خارجا عن الكعبة حتى يؤدي التياسر عنه الى الكعبة بل التياسر عن الجدي يخرجه عن الحجر فيخرج عن جرم الكعبة لانه على طرفها
ويبعد ان خارج الكعبة افضل منها في الاستقبال لان تادية الجدي للعراقي الى عين الكعبة في الواقع من اصلها غير ثابت على البت والا لكان
البعيد متوجها الى العين لا الجهة وما ذكر من توجهه الى الحجر استنباط من رعاية اعتبارات هيئية لا يثبت بها عندنا ازيد من التقريب الى
العين الذي في معنى التادية الى الجهة كما مر فلا يرتفع معه احتمال تاديته الى العين توجهه الى الحجر غير ثابت من الاعتبارات الهيئية فضلا ان
يكون تعلق التيامن عرانه بالتحرير التام توجه العراقي بمراعاة الجدي الى الباب وفي الكشف عن بعض الى السدس الاخير من الحائط والضلع الشرقي
من طرف الشمال بل قيل انه الى الركن الشامي او قريب منه بل قد يقال ان العراق لكون طوله وعرضه اكثر من مكة فلهم ان يتوجهوا الى
الركن الشامي وما يليه من الحائط الشرقي الى ركن الحجر فيتياسر يسير عن امارته على تقدير ان يكون مؤديه الى قريب الركن الشامي من الحائط
الشرقي يتوجه الى ركن الحجر فالتياسر اولى لان الوقوف على امارته على التقدير المذكور في معرض الخروج من الركن الشامي ويبادي
التياسر يخرجه منه الى ما يليه من الحائط الى ركن الحجر وعليه فلعل التياسر استظهار لتوسط الحائط الشرقي او التادية الى الباب او المقام او الحجر
ولا يرد على تقدير كون التياسر لاجل الدخول من خارج الكعبة اليها بان التدرج تادية الى العين ومع امكانه يجب تحريه فيجب التياسر لان
ذلك غير معلوم ارادته من النص على البت حتى يجب بل يحتمل ومجرد احتماله كاف في المقام للتعقل والامكان للتياسر ورجحانه على تقدير
كون الحرم قبلة النائي ايضا يمكن سبب الرجحان كون مؤدى التياسر الجزء الافضل لامكان كون اجزاء الحرم وفي الكشف بعد ان وجه التياسر
عن العلامة المنصوبة للعراقي قال فالمعنى ان العلامة تقريبية لا تحقيقية فاذا اريد التحقيق لزم التياسر واستحب قلنا اي يحتمل ان
الامام عليه السلام علم ان مراعاة الجدي في العراق يؤدي الى خارج القبلة قريبا منها عن يمينها او علم مثلا انها تؤدي اما اليه او الى
يمين الكعبة وهو وان كان مجزيا ما لم يعلم المصلي الخروج لكن استحب التياسر عن الجدي يسيرا للدخول فيها وهذا التوجيه يتعقل بل اصل
التياسر عن الامارة ويتعلل به رجحانه ايضا لانه استظهار والامارة التقريبية وان جاز التعويل عليه لكن لا ينافي استحباب الاستظهار
معها للتحقيق ويوافق القول بان الحرم قبلة ايضا وقد يشكل بان التحقيق واجب مراعاته ولو يعني لا له الشارع عليه فيجب التياسر ولعله
يندفع بنحو ما مر من انه غير معلوم ارادته من النص على البت مجرد احتماله يرفع امتناع التعويل على النص المتضمن للتياسر بالتقريب المتقدم
فان الحكم باستحبابه حقيقة للنص لا ثبوت تقريبية مراعاة الجدي بمعنى تاديتها الى قريب القبلة وان الانحراف عنه لاجله واما احتمال
التحقيقية بالتياسر عنها فلتحقيق امكان العمل بالنص نعم لازم النص جواز الانحراف عن خصوص امارة الجدي ولا ضير فيه بل هو المدعى
فتامل جيدا ويبقى الاشكال في فهم كون الحرم عن يسار الكعبة ازيد منه عن يمينها سببا لرجحان التياسر كما علله به في النص خصوصا
في المرفوعة ولا يكاد يلائم غير فرض كون التياسر لاجل التوجه الى الجزء الافضل وذلك ايضا على تقدير كون الحرم قبلة البعيد ومحصل
الجواب في النصح ان توسط الحرم له افضل وحيث ان مراعاة الجدي في العراق مثلا مؤديه الى الحجر او ما بينه وبين الباب مثلا الذي
ليس بمتوسط الحرم عن يسار الحجر اكثر منه عن يمينه فلذا استحب التياسر عن مؤدى امارته المنصوبة من الجدي ليتوسط الحرم وهذا مع
ما فيه من بعد افضلية التوجه الى الحرم المنحرف عن الحجر من التوجه الى نفس الحجر بل مطلق الكعبة واقتضاؤه ايضا استحباب التيامن لمن قابل
العراق وليس بمعمول به لا يلائم المختار من القول بان قبلة البعيد جهة الكعبة وما مر عن المص في جواب المحقق الطوسي من انه استظهار في مقابلة
الحرم لان تحديد الحرم عن يمين الكعبة يسير وعن يسارها متسع لعله راجع الى هذا اي استظهار لادراك الافضل من استقبال وسط الحرم
اذ لو كان المراد الاستظهار لاحتمال تقريبية الامارة بمعنى تاديتها الى الخارج القريب من يمين الحرم والتحقيقية بمعنى تاديتها الى الطرف

اليمين من الحرم فاستظهر بالتياسر عنها الا انه حينئذ اما ان يدخله في القبلة ان كان في الواقع خارجا او غير مخرج له عنها لطول مساحة الحرم حينئذ بنحو ما عن الكشف ففيه ان لا خصوصية لكون الحرم عن يسار الكعبة اكثر في التعليل ضرورة انه بعد تسليم يكون الخروج من جانب اليمين لو فرض كون الحرم من جانبي الكعبة متساويا ايضا فالتياسر القليل اما مدخل في الحرم ان كان خارجا او غير مخرج ان كان داخلا لسعة الحرم اثني عشر ميلا فسعة الحرم لها مدخلية في عدم الخروج بالتياسر القليل لو كان داخلا لا كون سعته من يسار الكعبة اكثر الا ان يكون بيانا ان اكثريته من طرف يسارها لبيان ما هو عليه في الواقع لا لان لها مدخلية في التعليل والعلة هي سعة الحرم اثني عشر ميلا ولا يخفى بعده عن السياق وفي الكشف بعد بيانه الجواب عن امتناع التياسر على احتمال ارادة التحقيق والامارة للنصوص لكونها تقريبية وجب انطباق التعليل عليه على مختاره من ان قبلة البعيد الجهة قال دائما او جب لاختلاف جهتي الحرم لما عرفته من ان الحرم الخارج لا يجوز له التوجه الى غيره للعلم بخروجه عن سمت الكعبة لا لكون قبلته الحرم انتهى وفيه ان اتساع الخارج من الكعبة عن يسارها اجنبي جدا عن كون التياسر لدخول المنحرف عن يمينها في محاذاتها كما عرفته وقولك ان الخارج لا يجوز له التوجه الى غيره مع انه على اطلاقه ممنوع غير مجد في تطبيق التعليل على ارادة التحقيقية من الامارة التقريبية اذ غايته بعد تسليمه ان البعيد على كل من القولين يكلف بمواجهة الحرم اما لانه القبلة او لان قبلته لبيته خارجة عنه لكن كون سعة الحرم عن يسار الكعبة اكثر من اليمين اجنبيا عن التياسر لدخول المنحرف عن يمين الكعبة فيها باي حالة وقال في الذكرى في رفع امتناع التياسر ويجاب عن ذلك بان الانحراف في القبلة وجاز ان يكون الجهة على ما مر اي السمت الذي يظن الكعبة فيه واتساعها ظاهر فالميل الى اليسار ممكن فيها انتهى وظاهره ارادة ان السمت والجهة ممتدة يمكن الانحراف فيها لامتداد الجهة الواحدة بالتياسر عن يمينها الى يسارها وكانه راجع الى ما ذكرناه من ان منع انحراف التياسر عن الامارة لعدم الوثوق معه بعدم الخروج عن مثال الجهة هنا بدلالة الشارع بوثوق بعدم الخروج وعلى كل حال بعد تعقل التياسر عن الامارة المعول عليها شرعا فقد عرفت ان اجمال التعليل وابهامه لا يقتضي رفع اليد عن الحكم المعلل من استحباب التياسر الذي افاده النص المنجبر بالسؤال عنه عن سببه والتقرير من الامام عليه السلام ثم التصدي في الجواب عن سببه لانه اجلى دليل على صحة الرجحان شرعا والمفروغية عنه ومعروفيته يومئذ والحكم بالاستحباب لاجل ضعفه عن اثبات الوجوب لتحقق الشهرة الجابرة على عدمه بل لا يبعد الاجماع عليه مع عدم صراحة العبارة المشتملة الوجوب فيه كما لا يخفى على من لاحظ ومن هنا لاح انه وجه القول بعدم الاستحباب من ضعف الخبر وعدم موافقة الاعتبار كما في جامع المقاصد والروض ضعفه بعد انجبار الخبر وامكان موافقة الاعتبار حسبما اشير اليه وان بقي الاجمال والابهام في التعليل فانه ليس بعزيز في الاخبار ولا بالقليل وفي مفتاح الكرامة حكى عن جده العلامة انه يجوز ان يكون الامر بالتياسر لاهل العراق لان قبلة مسجد الكوفة مبنية منذ وضع المساجد المبنية بين يديه على قبلته والتقية منعت من التصريح به فورد الاخبار منبهة على ذلك بلحن وجه كامل الاشارة اليه سابقا في البحار بنحوه وحكاه في الرياض عن بعض فقهاء المعاصرين والاخبار رجح التياسر في تلك الاماكن للاعتدال للقبلة وانما لم يخصص الاماكن في الاخبار بالذكر بل اطلق لوقوع الصلوة فيها جامعة غالبا كما هو المعهود من حال السلف لا لو فقيه بالتقية ومن هنا قال في اللمعة والميل في هذا اي العراقي للمتقدم ذكره اشهر وساعد النقل والخبر عليه لا النظر المومي الى التياسر فيما تقدم اذ لا يخلو من بعض الشبه بالتياسر وبهذا يرتفع الاجمال عن الرضوي في قوله تياسر مثل ما تيامن بارادة ان التياسر يقيد ما تيامن من المخالف لكن المعهود من التقية الامر في مثل المقام بعدم الانحراف عن قبلة بناء المسجد لاجل موافقة المخالف لا الامر بالانحراف كي تبين المخالفة مضافا الى ان احتمال التقية لا يوجب الحمل عليها الا مع المانع من العمل بمضمون النص المفقود هنا بعد ما عرفت من الانجبار وامكان انطباقه على مقتضى النظر والاعتبار مضافا الى ان التياسر المامور به مختص بمسجد الكوفة وما بني على قبلته كما ذكره هو خلاف ظاهر النص والفتوى وفي هذه الاماكن انه على نحو اللزوم لانه للاعتدال الى القبلة وموافق القول بوجوب التياسر الذي لا يرتضيه ولعل من ذلك ونحوه اشعر في الذكرى بمرضية التياسر كما سمعت في الجواهر بعد ذكر التقية ان احتمالها لا ينافي الاستدلال بها على الحكم الاستحبابي المعلوم التسامح فيه وقد تكرر في كلامه هنا الايماء الى ان استحباب الحكم بمجرد الامر مع احتمال ارادة غيره الى ان التسامح لا يجري مع احتمال الحرمة فهو مبني على مختاره من جواز الانحراف اليسير عن الامارة مطلقا والاصلح ما قويناه سابقا عدم جوازه هو مقتضى الاصل والعموم والاعتبار بل قول جماعة من اعاظم الاصحاب عليه فلا يصح بجواز الامر انما دليل يرفع معه الامتناع وينهض مخصص لاصل العموم وليس ذلك الا حجية الانجبار ثم ان التياسر كما عن كشف الرموز وتعميمه لاهل المشرق ونحوه في الذكرى لكن صرح بما يخصص العراق كما

نعرف والتعميم لا يخلو من تامل بل منع لاتفاق الكلمة ممن تعرض لهذا الحكم على ثبوته للعراقيين ومورد الخبر عن المفضل الذي هو كوفي انه سال عليه السلام عن تحريف اصحابنا وظاهره ارادة الكوفيين او مطلق العراقيين من اصحابه ومن هنا قال في الذكرى والجعفرية لا بد لان علي اهل العراق لان المفضل كوفي وغالب الرواة عنهم عراقيون بل في الكشف ما فيها اي الاختيار من فعله تدل على ان المراد اهل العراق ومن في سمتهم ووجه الدلالة غير معلوم لكن ظاهر رواية المفضل الكوفي اختصاص صحابه بالحكم فالاقتصار على اواسط العراق فيما يخالف الاصل والعموم اولى بما عرفته من احتمال كون التياسر من جهة انحراف جامع الكوفة مباشة تكون التياسر في الجامع احوط لانه اما لازم لانه اعتدال الى القبلة واما مستحب فان ما تضمن التياسر محمول على احد الامرين فتامل وقد قيد التياسر غير معين في النص ومقيد في فتوى جماعة بالقليل وفي الذكرى انه مرجعه الى الاجتهاد قال وتختلف التياسر باختلاف بلدان المشرق ولعل البالغ في المشرق الى نحو ما يسقط عنه هذا التياسر بل لا يحوله للقطع بانه يخرج عن العلامات المنصوبة لهم اشهر وهو حسن ان كان مراده من جانب الكثرة اي ان غاية التياسر المستحب موكول الى الاجتهاد للزوم ان يقطع او يظن بعدم الخروج عن الجهة او الحرم بالتياسر وظن ذلك يختلف باختلاف البلاد والظاهر انه مبني الاجتهاد منه على ملاحظة كمية انحراف قبلة البلد عن نقطة الجنوب الى المغرب في الاطراف الغربية من العراق تياسرها بما الايجاز عن نقطة الجنوب الى المشرق فيدخل في قبلة الشامي والاواسط منها كالكوفة وبغداد بما الاجادي نقطة الجنوب والاطراف الشرقية منها كالبصرة وحواليها بما الاجادي قبلة الكوفة وبغداد ولا يتجاوزها الى الجنوب ولعل المراد بما في الذكرى من عدم تياسر البالغ نحو المشرق من كان سمته غير سمت العراق وجهته غير جهتهم وامارته غير امارتهم فتامل واما من حيث القلة اي اقل ما يحصل معه وظيفة استحباب التياسر فالظاهر انه مسمى في جميع الاماكن التي يجري فيه التياسر لتعلق الحكم في النص على طبيعة التياسر وفي الفتوى على التياسر القليل المراد به ظاهرا نفي الكثير الغير المامون معه عن الخروج عن حد الجهة مع صدق الانحراف فالامر في والعادة خصوصا بعد ما عرفت من ان الانحراف مع البعد الكثير يؤدي الى الاختلاف الفاحش وبه يصح الجمع بين عدم الخروج عن الجهة وحصول الوظيفة بالمسمى مع كون المقصود بالوظيفة بعض ما تقدم لامكان حصول المقصود ايضا بالانحراف القليل ولعل الانحراف بقدر ثلثة اصابع بل الاربعة المقصود بل المفروض في اواسط العراق لا باس به اذ لا يدخل به في قبلة القسم الاخر منه بها ضرورة ان الدخول في قبلته بمحاذاة نقطة الجنوب وهي تكون بوضع الجدي بين الكتفين ومقدار اربع اصابع عن مجمع العظمين لا يبلغه بل من جهة دوران الاحتمال في الزايد بين الاستحباب والحرمة الاقتصار على المقصود اولى بل متعين خصوصا مع تادي قليل الانحراف الى كثير الاختلاف وقد يكون هذا مؤيدا لوضع الجدي في الكوفة على المنكب الايمن دون الاذن لانه على الثاني بانحراف اربع اصابع يدخل في قبلة القسم الاخر من نحو موصل الان بقي ان التياسر فيه باقل من ذلك لحصول الوظيفة بالمسمى كما عرفت فتامل ثم انه صرح جماعة كما عرفت باعتقاد الانحراف اليسير عن مطلق الامارة عمدا وهذا التياسر بعد حصول وظيفته بمسماه داخل فيه فمنع بعض هؤلاء كما في الروض عن استحبابه لعدم الامن من الاختلاف الفاحش لا يخ من تدافع بل في الروض صرح بالاعتقاد بما لا يزيد عن الثلثة او الاربعة اصابع لا لاجل امارته سهل بالحساب الشامي في ارض معتدلة واغتفر التفاوت الحاصل من ارتفاع الارض وانخفاضها مع اغتفاره بعشرة انخفاض اراضي الشامات وارتفاعها فالتفاوت الحاصل من ذلك لا يقصر عما ذكره بل صرح باغتفار التفاوت الحاصل من تفاوت وضع الجدي في محال الكتف مع ضيق محل الكتف من وضع الجدي على الكتف وهو ابعد لا يقصر عما ذكره وبالجملة مسمى التياسر فيما نحن فيه على قول الجماعة اما مستحب او جائز ومنعه لا وجه له ودعوى عدم ثبوت استحبابه لضعف الخبر وان كان جائزا تدفع بقاعدة التسامح بعد احراز الجواز نعم لو كان الموظف منه زائدا بما يغتفر وفيه امكن الاشكال فيه بعد ضعف الخبر لعدم جريان التسامح بل في الجواهر جعل شرعية هذا التياسر من شواهد جواز الانحراف اليسير عمدا عن الامارة اذ بعد تقوية اغتفاره فلا ندري ما التشهد لما قبله ما ذكره المصنف وغيره بل هو المشهور نقلا وتحصيلا من انه يستحب لهم اي العراقيين التياسر قليلا ضرورة انه لولا التسامح المزبور امكن الاشكال على هذا الحكم بما عن افضل المحققين نصير الملة والدين واورد ما سمعته عنه ثم قال ان المحقق في جوابه بناء على كون القبلة الكعبة للبعيد لا الحرم وعلى ان الحكم الاستحباب لا الوجوب بان المراد استحباب التياسر عن الجهة المدلول عليها بالعلامات التقريبية الخ انتهى فناهم بنا الجواب على ان القبلة التحقيقية ما يؤدي اليه التياسر كما مر عن الكشف الخ الاجتهاد يؤدي الامارة من غير تياسر كما هو قضية استحباب التياسر ليس الا لاغتفار الانحراف والتسامح بعد ذلك استحباب التياسر

لتحقيق القبلة دليل عدم وجوب التحقيق وشاهد التسامح وجواز الانحراف اليسير عما تقدم ذكره توجيه التياسر غير منحصر بالحمل على تقريبية
الامارة بل يمكن بما ذكرناه سابقا وثانيا على تقدير توجيهه بتقريبية الامارة غير معلوم ارادتها من النص على التحقيق بحيث منه
جواز الانحراف عن الامارة مطلقا كما هو المبحوث عنه كيف ولو كان معلوما ذلك من النص فقضيته جواز الانحراف اليسير عن القبلة
المعلومة البعيد وقد عرفت شناعته سابقا فليس ذلك الا احتمالا في الخبر ومجرد احتماله كما عرفت كاف في دفع امتناع التياسر عن
الامارة المانع من التعويل على النص الذي يفيده بالتقرير المتقدم واما رجحان التياسر فمستنده ظهور المفروغية عنه في السؤال والتقرير
عليه في الجواب كما مر وبمجرد الاحتمال المذكور في النص لا يجوز الحكم بجواز الانحراف عن كل امارة بعد فرض كونه على خلاف القاعدة
خصوصا عن الامارة المبنية على التحقيق ولو بالقواعد الهيئية الغير التقريبية لان المنصوص بناء على التوجيه المذكور تقريبية الان بها
ان تحقيق اهل الهيئة تقريبي عند الفقيه لعدم خلوها من تعيين طول البلد ومكة وعرضهما وهو على التحقيق متعذر ثم قضية افادة
النص رجحان التياسر جواز الانحراف عن الجدي من جانب اليسار قطعا وهو غير ضائر بعد لانه لتشريع التياسر على عدم الخروج به عن الجهة
الموثق اليها الجدي لما عرفت من ان المانع عن الانحراف عن الامارة عدم بقاء الوثوق معه بعدم الخروج عن الجهة والحاصل انه بان مما
قررناه ان استحباب التياسر في العراق عن امارة الجدي غير مستلزم لتجويز الانحراف بقدره عن مطلق الامارة فلا يكون دليلا عليه كما راه
في الجواهر وان التمسك بقاعدة التسامح في السنن لاثبات استحباب التياسر في العراق لا وجه له الا بعد اثبات جواز الانحراف اليسير
كلية عن الامارة وان مع البناء على اعتباره وجوازه مطلقا لا وجه لانكار استحباب التياسر هنا بعد ورود النص ولو ضعفه
لجريان قاعدة التسامح حينئذ جيدا ولاهل كل من الاركان الثلاثة غير العراقي علامة غير القطب والجدي الذي عرفت وضعهما لاهل
كل اقليم ممن يتوجه الى ركن فلاهل الشام ومن والاهم المتوجهين الى الركن الشامي اي الطرف الشرقي من الضلع الشمالي من الكعبة وضع بنات
النعش الكبرى الى المغرب حال غيبوبتها اي غاية انخفاضها خلف الاذن اليمنى وسهيل عند غيابه على العين اليمنى وعند طلوعه بين العينين
ومواجهة رياح الاربعة مهب الصبا الذي هو ما بين المشرق الى الجدي ويقال انه مبدء هبوبها من مطلع الشمس على الخد الايسر ومهب
الشمال الذي هو من الجدي الى المغرب الاعتدالي ومر الى مهب الجنوب كان مهب الجنوب مر الى مهب الشمال بجعله على الكتف اليمنى ولاهل
المغرب ومن والاهم المتوجهين الى الركن الغربي اي منتهى الضلع الغربي المحادد بالضلع الشمالي جعل الثريا على اليمين والعيوق على اليسار
وعن ابن احمد العلامة الشاذان بن جبرئيل ان اهل الصعيد الاعلى من بلاد مصر وبلاد حبشة ونوبة والبجة والرعاوة والدمانوا والتكرور
والزيلع وما واراها من بلاد سودان وضع الثولة اذا غابت بين الكتفين والمشرق بين العينين ومهب الصبا على العين اليسرى والجنوب
على اليمين والدبور على المنكب الايمن ولبلاد مصر والاسكندرية والقيروان الى تاهرت الى البربر الى السوس الاقصى والى الروم
والى البحر الاسود وضع الصليب عند طلوعه بين العينين وبنات النعش عند غيابها بين الكتفين والجدي اذا طلع على الاذن اليسرى
والصبا على المنكب الايسر والشمال بين العينين والدبور على الخد الايمن والجنوب على العين اليسرى ولاهل اليمن ومن والاهم المتوجهين
الى الركن اليماني وضع سهيل عند غيابه بين الكتفين ومهب الجنوب الذي هو ما بين مطلع سهيل الى المشرق الاعتدالي على
اسفل الكتف اليمنى وعن ابن احمد العلامة ان اهل الصين واليمن والتهايم وصعدة الى صنعاء وعدن الى حضرموت والى البحر الاسود علامتهم جعل
الجدي اذا طلع بين العينين وسهيل اذا غاب بين الكتفين والمشرق على الاذن اليمنى والصبا على صفحة الخد الايسر والشمال على العين
اليسرى والدبور على المنكب الايسر والجنوب على جع الكتف اليمنى اي اسفلها واهل السند والهند والملتان علامتهم جعل بنات النعش
عند طلوعها على الخد الايسر والجدي اذا طلع على الاذن اليمنى والثريا عند غيابها على العين اليسرى وسهيل عند طلوعه خلف الاذن
اليسرى والمشرق على الخد اليمنى والصبا على صفحة الخد الايمن والشمال بحيال الوجه والدبور على المنكب الايسر والجنوب بين الكتفين
ان كان اختلاف بين ما ذكره شاذان علامة لبعض البلاد مما والى الركن اليماني المغربي وما ذكرناه كالاختلاف ان كان بين ما ذكره
هو علامة لبعض البلاد والى الركن المغربي وما ذكرناه فلعله مبني على تقريبية ما ذكرناه وتحقيقية ما ذكره بالنظر الى التمام كاختلاف
ما ذكره ان حينئذ لاهل اليمن والاهواز وفارس وسجستان الى بيت الصين من ان علامتهم وضع النسر الطائر اذا طلع بين
الكتفين والجدي اذا طلع الخد الايمن وفي نقل غيره واحد منه على الاذن اليمنى والثولة اذا نزلت للغروب بين عينيه والمشرق
على اصل المنكب الايسر والصبا الى الاذن اليمنى والشمال الى العين اليمنى والدبور الى الخد الايسر والجنوب الى العين الايسر مع

اطلاق ما تقدم فيمن يتوجه الى الركن العراقي فان اهل البصرة ومن والاهم يتوجهون الى ما بين الجنوب والمغرب وان كانوا الى المغرب اميل
من الكوفة وذكروا ايضا ممن يتوجه الى هذا الركن العراقي اهل هند وسند وملتان وكابل وقندهار وجزيرة سيلان وما وراء
ذلك وهم ميلهم الى المغرب اميل من البصرة وما والاها وعلامتهم ما مر قريبا لاهل السند والهند فكيف ومن يتوجه الى نقطة ان
من قبلته نفس المغرب غير معلوم بلده ومن يتوجه اليه من قبلته بين المغرب والشمال وهم اهل سومنات هند وسرنديب وهن والاهما وعلامة
هؤلاء مع من يتوجه الى المغرب وضع الجدي وبنات النعش على مقدم الخد الايمن بازائه في المقدم في سومنات وسرنديب هذا واطلق
بعض الاصحاب كما في التذكرة ونهاية الاحكام كون القمر ليلة السابعة وقت المغرب ليلة الاحدى والعشرين وقت الفجر في
قبلة المصلي او ما يلا عنها يسيرا وعن المسالك وجامع المقاصد وفي ليلة الرابع عشر نصف الليل كذلك ولعله يوافق من ان
قبلته الجنوب لا مطلقا كما انه اطلق او انه اذا جعل كلا من الشرطين والعفرة الذين هما منزلان من منازل القمر والشمل الثمانية والعشرين
المعروفة عند طلوعهما المشرق محاذيا للكتف الايسر توجه المصلي الى القبلة ومواضع يوافق من ناسب قبلته الجنوب
لانهما يطلعان من وسط المشرق الى غير ذلك من كلماتهم في وضع العلامات بما لابد من اكثرها وضع
الامارة في الجملة التقريبية التي يتوصل اليها كافة السواد في البحر والبر فلا يتاتى تخالفها
لما يستخرجه العارف بالنحو التام او لبعض العلامات المذكورة الا خواص حسبما
اشرنا اليه سابقا فلم نجد هذا خوضا وردنا اثباته مما
يتعلق بمعرفة القبلة وقد تم الاثبات بها في
سنة الخامسة والستين من الف العباء عملا
واكثرهم للاعلى البحر
العلوم الطباطبائي

الطاهر الصادق على الوجه العلوي

هذه رسالة في الحبوة افردتها بالذكر معلقة على عبارة كتاب مختصر الشرائع اقل العباد عملا واكثرهم زللا

المسئلة الثانية من لواحق المرتبة الاولى من مراتب الانساب تحبى الولد الاكبر اى يعطى بلا عوض قال في المجمع حبوت الرجل حباء بالكسر والمد اعطيته الشيء بغير عوض وفي غيره وكلا من قال والاسم منه حبوة بالضم وفي غيره مثلثة فالحبوة اسم المصدر واصطلاح الفقهاء الحبوة اعيان مخصوصة من تركة الميت يختص بها ابنه الذكر الذى لا ابن اكبر منه ابتداء اى بلا سبب مخصوص بل تعبدا شرعيا وقيد به ليخرج به ما يعطى بسبب كما رضى من وصيته لم ار نذر او اعطائه او غير ذلك فيل وانها اعطاء الاعيان المخصوصة ولد الذكر الاكبر منه ابتداء و بالجملة يحبى اكبر ولد الميت الرجل او المرئة بثياب بدن الميت وخاتمه وسيفه ومصحفه دون غيرها اذا خلف الميت الا غير ذلك ولو كان الاكبر من ولده بنتا اعطى الاكبر من الذكور اى اخذه ذكر لا ذكر اكبر منه ويقضى عنه وان لم يكن بنحو المعاملة والمعاوضة فيأخذه و ان لم يكن على الميت قضاء ما ترك من صلوة وصيام وشرط بعض الاصحاب ان لا يكون المحبو سفيها ولا فاسد الراى تمام الكلام في الحبوة في المصطلح يتم بتوضيحه في مواضع احدها في وجوب عطائها واستحبابه ثانيها في ان اعطائها مجاني او محسوب بقيمتها ثالثها في تشخيص الاعيان التي تعطى ايضا في تشخيص من يعطى تلك الاعيان ليتبعه تشخيص من يعطى من تركته خامسها في بعض الشرائط لثبوت الحبوة وبعض احكامها اما الاول فاعلم ان العامة منكرون شرعية الحبوة ولذا عدها المرتضى في الانتصار مما انفردت به الامامية لكن اصحابنا بعد اتفاقهم على شرعيتها اختلفوا في وجوب عطائها وندبه على قولين المشهور هو الاول بل ظاهر الحلي دعوى الاجماع عليه قال في السرائر هو الظاهر المجمع عليه عند اصحابنا المعمول به وفتاواهم في عصرنا هذا وهو سنة ثمان وثمانين وخمسمائة عليه بغير خلاف بينهم وهو المحكى عن الشيخين ابناء براج وحمزة وسعيد والفاضلين في غير مختلف ثانيهما والشهيدين وذهب الى استحبابه جماعة من المتقدمين كالاسكافي حيث قال في كتابه الاحمدى يستحب ان يؤثر الولد الاكبر اذا كان ذكرا بالسيف وآلة السلاح والمصحف والخاتم وثياب الاب التي كانت لجسده بقيمته وليس ذلك عندي بواجب ان تشاجر عليه ونسبه في المختلف الى المرتضى وظاهر ابي الصلاح واختاره هو ولم اجده في انتصار المرتضى مع كونه مظنته بل كلامه فيه لا يعطى غير شرعيتها في مقابل العامة النافين لها اصلا وجوبا واستحبابا وعلى كل حال هو المحكى عن الاصباح والرسالة النصيرية والكفاية وظاهر الوافي وعن المسالك والمفاتيح التوقف في المشهور وهو الاقوى لظاهر المستفيضة الواردة بشرعيتها فانها خصت الابن الاكبر بالاعيان المخصوصة باللام كما في صحيح الربعي اذا مات الرجل فلاكبر ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه ونحو ذلك باقي النصوص من صحيحه الاخرى وحسن حريز وموثق الفضلاء والعقرقوفي ومرسل ابن اذينة وخبر ابي بصير اللام كما ذكره واهل العربية منهم ابن هشام تفيد احد الثلاثة اما الملكية او الاستحقاق او الاختصاص بل او القدر المشترك بين الثلاثة وهو ايضا مطلق الاختصاص ويقوى عندى الاخير اى ان اللام لا يفيد غير الاختصاص لكن سببه مختلف فقد تكون الملكية وقد يكون ثبوت استحقاق له وقد يكون سببا موجبا لاختصاصه به كتخصيص المولى عبده مثلا الثوب الذى يلبسه فان العبد لا يملكه ولا يستحقه لان اللام تفيد نفس الملكية بلا واسطة الحيثية كذلك وعلى كل تقدير تفيد الوجوب اللزوم بعد فرض تنجزه لا التعليق على ارادة اراده الوارث وتمكينه منه اما على تقدير افادة الملكية او الاستحقاق فواضح لاقتضاء تنجزهما عدم مزاحمة غيره له فيه واما الثالث والرابع فلاقتضاء الاختصاص المتنجز المرتبة بكونه من جهة مخصوصة كونه من جميع الجهات وهو مقتض ايضا لعدم جواز مزاحمة الغير له فيه بل هو مساوق للملكية في الاثر وفرض استحبابه الايثار بها على الورثة مناف لذلك كله لرجوعه الى ان له الامتناع من اعطائها وهو مناف لتنجز الاختصاص المقتضي لانتفاء المزاحمة اذ الامتناع مزاحمة ولا باس ايضا بدعوى ان اللام وان تأتى لوجوه متعددة لكن الظاهر المتبادر منها بلا قرينة مخصوصة هو الملكية فليحمل عليها لان المتبادر والشيوع لا اقل من كونها قرينة تعين بعض افراد المشترك ولذا لم يتوقفوا في الوصية والاقرار ان هذه الدار لزيد في الحكم بالاعتراف بالملكية ولم يحتملوا فيه ارادة مجرد الاختصاص غير الملكية وكذا في الوصايا والنذور والجعالات ونحوها ويدل ايضا استدلالهم على ملكية السهام الورثة بالآيات والاخبار التي لم تتضمن شيء منها غير اللام من قوله للذكر مثل حظ الانثيين ولابويه كذا وللزوجة كذا وللزوج كذا الى غير ذلك هذا مع وقوع التصريح باستحقاق المحبو زيادة على مجرد الاختصاص المستفاد من اللام في خبر ابي بصير عن ابي جعفر قال كم من انسان له حق لا يعلم به قلت وما ذاك اصلحك الله قال ان صاحبي الجدار كان لهما كنز تحته لا يعلمان به الى ان قال قلت فايهما احق به قال الكبير كذلك نقول نحن ودليل القول بالاستحباب امران احدهما الشهرة بين كالمرتضى وابن الجنيد هو مبني على عدم الاعتناء بالاخبار الواردة في المقام لكونها آحادا والنظر الى مجرد اتفاق الامامية على ثبوت الحبوة في مقابل العامة وهو اعم من الوجوب ثانيهما ان المواردة

نافية لوجوبها الظهور ما في ثبوت السهام المتضمنة لها في جميع اعيان التركة ثم لا تنافي استحباب ايثار مستحقيها اكبر الاولاد بالاعيان المخصوصة ولا مخالفة فيه لاتفاق الامامية لان مخالفته انما تكون بنفي شرعيتها لا وجوبها فالجمع بين عموم الكتاب وعدم مخالفة اتفاق الاصحاب هو القول بالاستحباب وثانيهما ما للمتاخرين كالفاضل في مختلفه وغيره وهو دعوى عدم تصريح الاخبار بالوجوب لتضمنها اللام التي غايتها افادة الاختصاص الممكن جمعه مع الندب بارادة ان من يختص ويؤثر بملك الاعيان وان لم يجب لاحتمال التخصيص هو الولد الاكبر لا غير والمتيقن منها ومن اتفاق هو الاستحباب والاصل عدم الزائد وكانه المراد مما في المختلف من ان الاقوى الاستحباب للاصل وفيهما ما عرفت من ظهور الاخبار في تنجز اختصاص الاعيان باكبر الاولاد دون تعليقه على ايثار سائر الورثة وقد عرفت منافاة تنجزه مع استحباب التمكين والاعطاء واما الاستيناس والتأييد للقول باستحبابها باختلاف الاخبار الواردة في اثباتها فني بعضها ذكر ثلثة اعيان وفي بعضها اربعة بزيادة الدرع وفي بعضها بزيادة السلاح وفي بعضها بزيادة كسوته مع زيادة الرحل والراحلة الى غير ذلك مما لا يناسب حتمية الحكم بل يناسب فدبيته لوقوع المسامحة في السنن فمدفوع اولا بان الندب لمتساع في ليلة هو الذى لا يكون مخالفا للعمومات قاضية بالمنع كعمومات الارث في المقام مع عموم حرمة التصرف في مال الغير خصوصا اذا كان من الغير يتيم في الورثة فندب الاحباء يشمله لكونه استحبابا مالبا كونه مال الطفل يباشره الولي فلا تصلح لمن الدليل الاحمدي ناسه ومنه وجه كذلك لمصلح لاثبات الوجوب ايضا وثانيا بانه لا بد من معالجة اختلاف عدد الاعيان في الاخبار المقررة على القول بندب الاحباء ايضا فان المعتبر من اهل هذا القول لم يجرده في غير الاربعة ايضا كاهل القول بالوجوب بل لم احد تصريحا منهم بالزيادة من غير الاسكافي حسبما سمعت منه اضافة آلة السلاح ثم لا يخفى عليك الثمرات المترتبة على الخلاف في وجوب الحبوة واستحبابها التي منها تلف اعيان الحبوة او بعضها بتفريط من الورثة غير الذى يحبى بها فعلى القول باستحباب الاحباء لا غرامة على ما زاد من نصيب المحبو منها وعلى القول بالوجوب يغرمون له تمام قيمة الاعيان واما الموضع الثاني فاعلم ان المشهور من مذهب الاصحاب هو اخذ المحبو اعيانها الحبوة مجانا بعوض ياخذها مضافة الى كمال نصيبه الارث من باقي التركة ونسبه في المختلف الى الشيخين والشهيد الثاني الى عامة المتاخرين بل في السرائر دعوى الاجماع عليه وذهب السيد المرتضى في الانتصار الى ان يحتسب عليه بقيمته من سهمه وسمعته ايضا من عبارة الاسكافي وتبعهما من المتاخرين الفاضل في المختلف قال بعد حكاية الاحتساب بقيمته عن المرتضى كلام السيد لا باس به ويؤيده الروايات المتضمنة لتخصيصه بسلاحه ورحله وراحلته ولولا الاحتساب بالقيمة لزم الاجحاف على الورثة وعن السبزواري والفاضل الهندي وظاهر المسالك كما عن الاردبيلي نفي الباس عنه مع جعل المقدس بعد ذلك الاولى احد الامرين من الاستحباب والاحتساب فيتخير المحبو بين اخذ الاعيان بقيمتها من نصيبه وعدم اخذها مختصا وظاهر جماعة التوقف كما في الروضة والمفاتيح وشرح المفاتيح والاقوى الاشهر للاختصاص في المستفيضة المشار اليها الظاهر في الملكية بغير ذكر عوض من الاحتساب بقيمته ونحوه فالجمع بينها وبين الآيات بملكية الانصباء وملكيتها معا دون تعويض احدهما بالآخر كما هو مقتضى القول بالاحتساب واصالة برائة ذمة المحبو من دفع القيمة وعدم وجوبه على سائر الورثة من غير مخرج بل لا اثر له اصلا في النصوص وانما استند القائل بوجوب الاحتساب بقيمته الى ما يوافق طريقته وقواعده ثم تبعه في الفتوى من لا يتبعه في تلك الطريقة والقاعدة وبيان ذلك ان المرتضى في الانتصار بعد ذكر الاحتساب بقيمته قال وانما قلنا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله يقول يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وكذلك ظاهر آيات ميراث الابوين والزوجين يقتضى ان لهم السهام المذكورة من جميع ما ترك الميت فاذا خصصنا الذكر الاكبر بشيء من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر مفضل بهذه الاشياء من غير احتساب بالقيمة وانما عولوا على اخبار رووها تتضمن التخصيص من غير تصريح باحتساب واذا خصصناه بذلك واحتسبنا بالقيمة فقد عملنا بظواهر الكتاب مع العمل بما اجتمعت عليه الطائفة من التخصيص بهذه الاشياء انتهى وترى ظاهر من تقريره التدافع في كلامه لكن لا تدافع ومراده ان الاجماع جمع بين الكتاب واجماع الاصحاب اذ لم يتحقق الاجماع الا على التخصيص الاعم من المجاني فاذا اخذ من نصيب المحبو معادل ما يختص به لم يخالف الاجماع ومع ذلك وافقنا الكتاب في ان للورثة كذا لاخذ كل واحد ما يساوي نصيبه المتعين بالكتاب غاية التفاوت في تشخيص الاعيان وحصول التبادل فيها ولا باس بالتزام هذا القدر من التفاوت لئلا يقع مخالفة ما اتفقوا عليه من تخصيص الاكبر وانت خبير بان هذا انما يصلح الاستناد اليه من طريقته عدم العبرة بالآحاد كالمرتضى وبعض من تقدم وانما نظروا الى الكتاب والاجماع خاصة فيجمع بينهما بذلك واما على طريقة من تأخر كالفاضل وغيره العاملين بالاخبار فلا يصلح هذا الجمع سندا له للاحتساب لان ظاهر الاخبار اخذ الاعيان بلا قيمة بل هي نافية للقيمة بناء على ان وجوبها مع خلوها عن الذكر تأخير للبيان عن وقت الحاجة فلا اعرف باي وجه استحسن الفاضل كلام السيد الذى نقلناه وقال لا باس

المشهور بين الاصحاب ان كان ... من اعيان الحبوة يحتسب عليه

الآن يدعى ان الاختصاص الذى تفيده الاخبار ايضا اعم من المجانى ومع القيمة كما اشار اليه كاشف اللثام بقوله فان اختصاص الاعيان به
لا ينافى الاحتساب بقال ان الجمع بينها وبين عموم الايات القاضى بثبوت الانصباء فى جميع اعيان التركة هو التزام مجرد اختصاص المحبو بها
للروايات واخذ القيمة من نصيبه مراعاة للايات فى عدم انتقاص مقدار الانصباء من التركة وان تفاوت العين ومن هذا التقرير يتبين
ان القيمة هى نصيب المحبو الارثى كما سيأتى التعرض له وفيه انه جمع بلا شاهد بل هو طرح لكل من الدليلين وانه لا ريب فى ظهور الاخبار كالا
الظهور فى المجانية ان لم تكن نافية للقيمة وقاعدة الجمع فى مثلها تخصيص الكتاب بالسنة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكى
واما تاييد المخالف بالاخبار المتضمنة لغير الاربعة ففيه ان التاييد للسيد انما يحصل لو كان يقول بحباء غير الاربعة مما فى الروايات
حتى يتم بلزوم الاجحاف فيها لولا التقويم ولا يقول هو بل ولا غيره سوى الاسكافى فلا ينبغى التامل ايضا فى كون اختصاص اعيان الحبوة مجانا
ولكن على القول بالاحتساب بقيمته هناك فروع ينبغى التنبيه عليها منها ان القيمة تعتبر حين موت المورث ام حين الدفع لم يصرح احد بشئ منها
فيما تقدم من كلامهم والاقوى الاول لانه زمان تملك المحبو ولو منزلا الى دفع القيمة فيعتبر القيمة زمان تملك المعوض والانتقال اليه بعوض
ولو منزلا ويحتمل الثانى اذ ليس تملكا قهريا بمجرد الموت بل له ان لا يأخذ عين الحبوة ولا يدفع القيمة فاذا دفع القيمة تحقق المعاوضة
فيعتبر القيمة التى هى العوض منها ان الظاهر كون القيمة هنا من نصيب المحبو فى سائر اعيان التركة الا انه مال فى ذمته وهذا وان لم يتضح
من كلامهم حق الوضوح لكنه مصرح به فى بعضها قال فى السرائر وذهب بعض اصحابنا الى انه يحتسب عليه بقيمته من سهمه والمتقدمون اعرف
بحقيقة الاقوال الظاهر كونه كذلك من اهل القول بالقيمة خصوصا مع عدم وجدان تصريح بخلافه وكان وجه ان الاحتساب انما اعتبره
الجماعة لكونه وجه جمع بين ايات الارث مع اتفاق الاصحاب على مذاق المرتضى وبعض من تقدم او مع روايات الاختصاص على مذاق من تأخر ممن
يعمل بالاخبار وعلى التقديرين القيمة عند الجماعة كما قررناه مراعاة لعدم انتقاص الانصباء فيقتضى احتسابها من اعيان التركة حتى تتم الانصباء
من تركة الميت كما هو ظاهر الايات لا من مال اجنبى وبالجملة الايات قاضية بثبوت السهام فى التركة ومن كل عين جزء فاذا رفعت اليد من العين
الاخير لمراعاة الاختصاص الذى اثبته الاجماع او الاخبار فلا ترفع اليد من القيد الاول وبهذه الملاحظة استدل فى كشف اللثام بعموم ادلة
الارث قلنا سالم عن المعارض على الاحتساب لان القيمة ضرورة انها لو لم يكن من نفس التركة بل من مال اجنبى فى ذمته لم يشمله عموم ايات المواريث فلم
يرد الا ان غاية عمومها كون السهام من تركة الميت والقيمة التى من نصيب المحبو عن غير اعيان الحبوة غير خارجة مما ترك بل لفظ الاحتساب عليه الذى
فى عبارة الجميع معناه ذلك فانه يقال فيما اذا كان للانسان مثلا دين واعطيته شيئا خصوصا من غير جنس طلبه احتسبته عليه اى جعلته فى
مقابل شئ مما يطلبه هنا ايضا يقابل الوارث المحبو نصيب من ارثا بهم فيعطونه اعيان الحبوة يحتسبونها فى مقابل شئ من نصيب ارثه ويشهد
لهذا ما يجده فى كثير من العبارات من نسبة الاحتساب بقيمته من نصيبه الى الاسكافى وانتصار المرتضى مع انه ليس فيهما الا الاحتساب عليه
معناه عندهم ذلك ولعله من هذا ايضا نسبه الحلى الى بعض اصحابنا الاحتساب بقيمته من سهمه وعلى هذا اذا نقص نصيب المحبو من باقى التركة
عما يلزمه دفعه الى الورثة من القيمة ولم يف به فهل يختص مع ذلك ايضا بتمام اعيان الحبوة مجانا ام بمال الخارجى فى ذمته ام يبطل اختصاصه بها
اصلا لعدم وجود العوض ام يبطل فى القدر الزائد على نصيبه الموجود فى الباقى لعدم العوض ويصح فيما يفى به نصيبه لعدم المانع منه فيما
عوضه الظاهر الاخير واحتمل بعضهم الثانى بناء على ان الاحتساب انما هو بخصوص نصيبه فيما اذا كان بقدر الحبوة موجودا مطلقا الا انه لا
يظهر منه المخالفة فى كون الاصل فى العوض هنا هو نصيب المحبو غايته انه اذا لم يكن موجودا لا يبطل عنده الحبوة بل يأخذها بمال الخارجى
ولا يخفى عليك ترتب ثمرات كثيرة على كون القيمة من خصوص نصيب المحبو منها انه اذا اخذ الولد الاكبر اعيان الحبوة وكان بيد الورثة من
نصيبه مساويها ملكوه من غير مراجعة اليه ولا الى الحاكم لانه عين حقهم لا مقاصة ومنها اذا اراد ان يعطيهم القيمة من مال اخر فلهم الامتناع
ومنها انه لا يجوز التصرف فى نصيبه اذا اخذ من اعيان الحبوة ما يساويها ومنها انه اذا تلف نصيبه قبل اخذه اعيان الحبوة منع من اخذها
الى غير ذلك فاغتنم ما عرفناك فانه من الخبايا فى الزوايا ومن الامور التى ينبغى التنبيه عليها انه قد عرفت فى التنبيه المتقدم كون اخذ اعيان
الحبوة ودفع قيمتها ليس قهرا عليه وان احتمله بعض العبارات لكنه فى غير محله ضرورة ظهور النص والفتوى فى ان شرعها مراعاة لحال
الاكبر الاولاد لو خاصة بقيامه مقام ابيه فناسب ان يختص بخصايص ابيه وليتحمل مشقة قضاء ما يفوت اباه من صلوة وصيام ولو من جهة
كونه فى مرضه غالبا وان تنفى القضاء احيانا فيناسب لا رفاق كون خيار القبول اليه فعلا يكون مصلحة ونديته منحصر بقبوله على
تقدير الاحتساب بقيمته وعلى هذا فوجوب الحبوة الذى قويناه فى الموضع الاول المراد وجوبه من جانب الورثة يعنى اذا اخذها الاكبر الاولاد

فليس ان الاحتساب عليه منهم

لم يكن للباقى الورثة الامتناع لكن ليس للولد الاكبر ايضا تعطيل الحق بل يحتمل فورية حقه على حد حق الشريك فى الاخذ بالشفعة مساواته
فى المقتضى للفورية ويعد من العذر هنا ما يعد هناك من العذر فى بعض صور التأخير كعدم العلم بالحقية او الفورية وعدم التمكن
من الاخذ بالضرورة فيه من غيبة حبس واغماء الى غير ذلك وبناء على عدم الفورية هنا يمهل ما لم يكن ابطاء مفرطا مؤديا الى تضرر الورثة وان
اخر كذلك اجبره الحاكم على احد الامرين من اخذ اعيان الحبوة او اسقاط حقه منها وان تعذر الحاكم من اجباره تسلط الورثة على الاعيان دفعا
للضرر ثم يسقط حقه معه وان بذل بعد ذلك العوض لا يعود الحق وان كان المحبو قاصرا باشره وليه مراعيا للاغبط وكذلك ان كان غائبا باشره
الحاكم مراعيا للغبطة وربما يشعر عبارة شيخنا الشهيد فى رسالة الحبوة بخلاف ما ذكرناه فى المقام اسقطنا ذكره خوف الاطالة اما الموضع الثالث
فاعلم ان الاحباء اما وجوبا او ندبا بالاعيان الاربعة وهى السيف والمصحف والخاتم والثياب مورد اتفاق الاصحاب لا مخالف فى شئ منها
تحقيقا انما الخلاف على تقديره فى الزائد منها والذى وقفنا عليه من الاشعارات بخلاف ما ذكرناه من الاربعة منها ما عن اعلام المفيد من
الاقتصار على ذكر ثلثة بحذف ثياب البدن وما فى عبارة الاسكافى المتقدمة من لفظ السلاح مع ذكره السيف القاضى بثبوته فى مطلق
السلاح وما رواه الصدوق فى الفقيه بناء على عمله بما يرويه فيه من احدى صحيحتى الربعى وهى اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه و
كتبه ورحله وراحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان ابنه فللاكبر من الذكور على كون الكتب والرحل والراحلة منها زيادة على الاربعة وما عن
كافى ابى الصلاح من تقييد الثياب بثياب صلوته مع عدم العلم بارادتهم بما حكى ما يخالف المشهور فان عدم ذكر الرابعة غير متعين للمخالفة
وكذا مجرد ايراد الصدوق الخبر لانه حكى عنه العدول عما بنى ولا الى ايراد نحو المصنفين مع احتمال الخبر لارادة الكتب السماوية غير القران من
لفظ الكتب الموجود فيه اشعارا بكون الحبوة ثابتة فى غير شرع الاسلام ايضا والرحل مشترك بين المسكن وما يصحبه الانسان من الاثاث و
رحل البعير وحيث لا قرينة فلعل المراد المعنى الثانى والمراد بالمصحوب الثياب تأكيدا للكسوة التى فيها والراحلة ايضا فى معناها اجمالا ومع ذلك
ليست الراحلة فى بعض نسخ الفقيه وقيد ابى الصلاح لعله مبنى على اختصاص الحبوة مع تعدد العين بما كان يغلب اختصاص الميت به اذا كان
مختلفا فيه وان ما كان يستعمله فى صلوته هو الذى فيه مزيد اختصاص به فلا يكون مخالفة فى هذه المسئلة التى نحن فيها وما عن الاسكافى محتمل
لكونه تعبيرا بما فى النص كما هو عادة المتقدمين وكون المراد من السلاح الذى فى النص هو السيف فانه احد معانى السلاح فى القاموس فيكون
ذكره تأكيدا للسيف مع كونه معطوفا على السيف فى موثقة الفضلاء بكلمة او التى للترديد ولعله من الراوى ويتوهم فى بعض الروايات من
ذكر الدرع ولم اجد باحبائه قائلا الا ان يكون داخلا فى لفظ السلاح المذكور فى الاخرى لكنه محتمل لارادة القميص منه كما فى اخراء الكفن فانه
شايع حتى قيل انه مشترك بين القميص المبرور والمنسوج من الحديد وايضا كل واحد مما ذكر غير المشهور وشذوذه مانع من الافتاء به ومن جواز
الاستناد له بما يتضمنه لخروج ما اعرض عنه الاصحاب من درجة الحجية وان صح سنده واما دليل الاربعة فضافا الى الاجماع عليها هو المستفيضة
المتقدمة فان مجموعها حاو للاربعة وان لم يحوها جميعا خبر واحد منها بل كل منها متضمن لبعضها لكنه غير قادح فى الحجية اذ المتضمن لبعضها
لا ينفى البعض الاخر بوجه من الدلالات الا بمفهوم اللقب الغير المعتبر ثم هذا البعض وان تضمن غير الاربعة ايضا لكن مع الاعراض عن خصوصه
لم يكن حجة بالنسبة اليه ولا يخرج ايضا عن الحجية بالنسبة الى ما هو بعض الاربعة كالعام المخصص وللشهيد الثانى كلام على جماعة الاصحاب الذين
يتمسك باعراضهم فى تضعيف ما تضمن الزائد على الاربعة محصله انه لم اعرضتم عن بعض ما فى الصحيح من الاخبار المتضمنة لغير الاربعة كصحيح الربعى
المشار اليه وكيف اخذتم ببعضها فان قلتم ان الحبوة على خلاف الاصل فاخذنا من الصحيح ما اتفق عليه الاصحاب واطرحنا الباقى قلنا هذا
خروج عن النص جملة واعتماد على الاجماع ويبقى النص مجرد استيناس قلت مع ان ايراده غير وارد بالنسبة الينا اذ لسنا مكلفين بمعرفة سند
المشهور بل بمجرد اعراضهم نقف فى طرح الخبر وبمجرد موافقتهم واخذهم بالخبر نأخذ بالخبر ويحتمل ايضا حالنا فما ينبغى منه هذا الكلام وهو
غير وارد على الاصحاب ايضا اذ لعل من تقدم منهم عثر على ما لم يعثر عليه من تأخر وبالجملة هذا الكلام ساقط من اصله ولا ينبغى التامل فى كون اعيان
الحبوة مقصورة على الاربعة نعم هنا امور ينبغى التنبيه عليها منها انه اذا انفرد كل من الاعيان الاربعة بمصداق واحد فى التركة فلا اشكال
فى اختصاصه به واحتسابه ولا كلام واذا تعدد فان كان من الثياب كان الجميع حبوة لورودها بلفظ الجمع المضاف المفيد للاستغراق فى
صحيح الربعى من قوله وكسوته وفى موثق شعيب العقرقوفى وثياب جلده وان كان من غير الثياب كالخواتيم او السيوف او المصاحف فقيل كلها
ايضا من الحبوة جميع المتعدد وقربه فى الكفاية واستجوده بعض وقيل الحبوة واحد منها وحكم به الشهيد وقد مر بعض وقيل يحبى ما كان يغلب
استعماله وانتسابه اليه ومع التساوى يختص بواحد منها واختاره الشهيد الثانى وظاهره احتياطا ما يغلب استعماله وانتسابه ولو كان

في الموضع الثالث في [illegible] ما يحبى به [illegible]

الغالب غير واحد من المتعدد ووجه الاول كونه محلى باللام فى بعض الاخبار وهو مفيد للعموم عند بعض الاصوليين ووجه الثانى ضعف القول
بعمومه والمتيقن منه واحد ووجه الثالث الالتفات الى ان ما يغلب نسبته اليه يتبادر ارادته عند الاطلاق قلت اما وجه الاول فضعفه بما ذكر
وجها للثانى واما وجه الثالث ففيه ان غايته تبادر ارادة ما يغلب نسبته اليه الحكم بارادته دون ما لم يغلب نسبته اليه لكنه مع ذلك مفرد
محلى حسبما فرضه هو ولا يفيد العموم على الاقوى فالحكم بارادة جميع ما يغلب نسبته اليه يحتاج الى دليل اخر مع ان الغلبة ان صلحت دليلا فالتبادر
ارادته من السيف مثلا لو كان هو القائل باعطاء السيف بوصيته ونحوها لا التبادر ارادته من السيف فى كلام الشارع وقوله فى الخبر مثلا
اذا مات الانسان فلولده الاكبر السيف من تركته بل كونه موجبا لتبادر الغالب لنسبته من السيف فى كلامه هو ايضا ليس بواضح فلعل مراده
ما فى دوضته وان فسر الاداء حيث قال فيها وما كان بلفظ الواحد كالسيف والمصحف يتناول واحدا ويختص ما كان يغلب نسبته اليه فان
تساوت تخير الوارث واحدا منها على الاقوى ويحتمل القرعة انتهى فانه حكم باحتباء واحد من المتعدد مطلقا وجعل غلبة النسبة اليه مرجحة للتعيين
لذلك الواحد وهو جيد اذا سلم صلاحيته غلبة النسبة لتبادر ارادة الغالب قال ابو دريس فى السرائر بعد ذكر الاعيان الاربعة للحبوة فان
كان له جماعة من هذه الاجناس اختص بالذى كان يعتاد لبسه ويديمه دون ما سواه قال شيخنا الشهيد بعد نقله عنه قائلا انه اطلق كونه
مع تعدد هذه الاجناس يختص بما كان يعتاد لبسه وما ذكرناه من التفصيل اجود وكلامه مع ذلك لا يأتى على جميعها كالخاتم فى المصحف
انتهى ثم كان نظره فى عدم اتيان كلام الحلى فى المصحف عدم حصول الاعتياد والادامة التى تتحقق فى الثياب والسيوف فى المصاحف وفيه منع واضح
بالوجدان فقد نرى عند واحد منا مصاحف متعددة يكثر التلاوة من واحد منها فان لحظ الى ان الاعتياد بواحد يوجب هجر المصحف الاخر
فلا يلزم بلوغه مرتبة الهجر المحرم اولا الا ان يكون فهم من الاعتياد والادامة ترك الباقى بالمرة ولا يخلو من بعد وثانيا يمكن ح فرضه فى المصحف
ولو مع هجر الباقى لعدم المبالاة والحرمة لا توجب عدم الانصراف والتبادر وعلى كل حال الاقوى عندى كون الجميع حبوة مع التعدد فى
غير الثوب ايضا لثبوته فى السيف بما تسمعه ويتم فى الاخرين بالاجماع المركب اما ثبوته فى السيف فلمرسل ابن ابى عمير الذى هو كالصحيح
ان الرجل اذا ترك سيفا وسلاحا فهو لابنه وموثق الفضلاء ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه الحديث لظهور قوله فيهما اذا
ترك سيفا او سلاحا فى ارادة هذا الجنس واظهر فى ارادته قوله فى موثق شعيب عن الرجل يموت ما له من متاع بيته قال له السيف وقال
الميت اذا مات كان لابنه السيف والرحل والثياب لغاية الظهور فى كون المراد ان له متاع السيف من بين الامتعة اى جنسه وكون السيف
المنتقل الى ابنه هو الذى حكم بانه له اى فلا اجحاف فى احتيائه له فى حق سائر من الورثة اذ هو لا يدل الناظر بعين الانصاف يفهم ارادة
الجنسية من باقى الاخبار وسائر الاعيان لظهور الاخبار المتضمنة لذكر الاعيان الحبوة فى ارادة تعميم التركة اما بحسب الاجناس
وان هذا القسم يحبو دون ذاك فالقسم المجعول حبوة هو جنسه وعلى هذا وقوع التعبير عن جنس الثوب بلفظ الجمع والباقى بلفظ المفرد
نظرا الى الغالب فى الخارج فان الغالب من مصداق الثوب فى تركة الميت متعدد ومن مصداق السيف والمصحف واحد ويتعلق بالواحد الذى
يعطى حبوة حيث حكمنا بانه واحد من متعدد امور ينبغى التنبيه عليها منها ان الواحد يستخرج بالقرعة ام تعيينه باختيار المحبو او الوارث
غير المحبو اما اختيار المحبو فلم اجده قولا وان احتمله فى كشف اللثام وذكر شيخنا الشهيد فى الجواهر احتمال كل من الاخيرين ورجح اختيار
الوارث وهو كذلك خصوصا على المعروف المختار من كون الحبوة مجانية فانه فى النظائر من كل ما وجب على الانسان اعطاء فرد من كلى
لغيره كذلك كما اذا نذر للفقير عشرة من الف درهم معينة فان تعيين العشرة الى الناذر واعطاء الشاة التى يستحقها الفقير من شياه المالك
زكوة فان تعيينها الى المالك وهكذا ومنها ان اختيار الوارث يكون باللفظ كقول اخترت هذا للحبوة او اخترت هذا لى فينحصر الباقى
للحبوة او اخترت هذا لى وذاك للحبوة ويكون فعلا وهو كل تصرف يكون قابلا للدلالة على الاختيار سواء كان من النواقل اللازمة او الجائزة
او غير النواقل كما اذا صاغ احد الخواتيم مجددا او جزى احد المصاحف واصلحه جديدا ونحو ذلك اذ لم يعين له الشارع طريقا مخصوصا فيجزى
كل ما دل على التزامه باحد الافراد كما يدل على الالتزام بالبيع من صاحب الخيار ومنها ان الواحد هل هو مضمون على الوارث بمعنى انه اذا تلف
من الافراد لا ينقص من حق المحبو فيعطى واحدا كما لو ان شاع بمعلوم من الثالث بالنسبة الظاهر الاول لوجود مصداق ما اوجب الشارع
على الوارث اعطائه فيجب صرفه والاصل بقاء حق المحبو منها انه بناء على استخراج واحد المحبو بالقرعة لا يجوز للوارث التصرف قبل الاخراج
بالقرعة لان للغير فيه حقا فلا يجوز قبل اخراجه وبناء على كون الاختيار الى الوارث يجوز ما لم ينو انه لعين اختيار امنه للحقه ويكون تصرفه
اختيار للحقه نعم ان قصد به عدم الاختيار اثم بالتصرف وكان حق المحبو باقيا على كليته منها انه اذا اختار الوارث قولا وفعلا ما يختص

ثم تلف

ثم تلف الباقى قبل قبض المحبو واحده من غير تفريط من الوارث فهل يبطل تعيينه بناء على كونه مراعى بوصول حق المحبو ام لا بل يكون
التلف من مال المحبو قوى الشهيد الثانى فى الرسالة الاول وعندى الاقوى الثانى لان قضيته كون التعيين الى الوارث نفوذه ولازمه كون
التالف من مال المحبو اذ هو ح كالقسمة وعلى الاول اذا كان الوارث متصرفا فيما اختاره بالبيع هل يتسلط المحبو على فسخ البيع او يرجع بالمثل
والقيمة وجهان قوى الشهيد الثانى الاول وكانه نظر الى انه مقتضى تسلط المحبو على ابطال اختيار الوارث والاقوى عندى كما هو الثانى
لانه جمع بين جواز رجوع المحبو عن تعيين الوارث واستصحاب لزوم البيع الواقع قبل رجوع المحبو وعلى كل حال هل الفسخ على تقديره من حينه او
من اصله الاقوى الثانى اقتصارا على المتيقن والفرق فى النماء المتخلل ومن الامور المتعلقة بالموضع الثالث التى قلنا ينبغى التنبيه عليها ان
كل ما يسمى ثوبا وكسوة او خاتما او مصحفا او خاتما يصح اخراجه حبوة فيكفى مجرد التسمية العرفية مما كان ملك الميت منها ام ماخوذ فيها امر اخر
غير مجرد فى كلامهم ففى الجواهر لا يندرج فيها اى فى الثوب ما اعده للبسه او لم يلبسه بل فيما لبسه معد له للتجارة اشكال كالاشكال فى المصحف
المعد للحفظ والبركة والحرز ونحوها مما يستعمله من لم يحسن القرائة وحاصله اعتبار استعمال المورث كلا فيما وضع له واكتفى شيخنا الشهيد فى
الرسالة فى غير الثوب من الثلاثة الباقية بمجرد الملكية قال لا يشترط استعمال الميت لهذه الاشياء بل هو للعموم بل يكفى اعداد الثوب للبس
بحيث ينسب اليه ويتميز عما يملكه من جنسه لغير الاستعمال وقال فى موضع اخر اما الثياب المتخذة للتجارة فلا تدخل قطعا لانها لا تعد ثياب بدنه
ولا كسوته قال اما المصحف والسيف والخاتم ففى اشتراط اعداده لها النظر ام يكفى مطلق الملك وجهان من شهادة ظاهر اللفظ بان المراد بذلك
ما كان يختص به وعموم اللفظ الشامل لما يملكه مطلقا ولعله اقوى وقال فى موضع اخر لو كان الثوب مما يفتقر الى الخياطة او القطع فاعده
لذلك ولم يفعل به احدهما او كلاهما ففى دخوله نظر اى فى دخوله فى الحبوة من الشك فى اطلاق اسم الثياب والكسوة عليها والاقوى الدخول
لصدقه لغة ويمكن ذلك عرفا اما غير الثياب فلا بد من صدق اسمه فلو كان قد وضع الورق عند الكاتب او الفضة عند الصايغ والحديد
عند الحداد لاجلها لم يملكها المحبو وان شرع بما ما يصدق اسمها عليه للاصل انتهى وحاصله من مجموعه الفرق بين الثوب والثلاثة الباقية
فاكتفى فى الثلاثة بمجرد الملكية لما يتحقق فيه الاسم وفى الثوب اشترط جعله منتسبا الى خاصته نفسه وان لم يلبسه بل يكفى اعداده للبس
مع تحقق الاسم لكن اكتفى فى تحقق الاسم وضعه عند الخياط للتفصيل والخياطة وان لم يقع شئ منهما فمات ولا اعرف ما الذى دل على
هذا الفرق مع ان اضافة الاربعة جميعها فى نصوصها الى نفسه بسبك واحد من كسوته وسيفه وخاتمه ومصحفه فكيف صار مجرد وضع
الكرباس ونحوه مثلا عند الصانع ليقطعه ويخيطه وان لم يقابعه موجبا لصدق اسم الثوب والكسوة او لا مع ان غايته تحقق الاختصاص به
من ذلك دون اسم الثوب الا ان يكون عنده مطلق الكرباس ثوبا وكسوة وان لم يصر بهيئة مخصوصة ولا وضع على البدن ولا يخفى بعده وثانيا
كيف صار مجرد وضع الكرباس عند الصانع ليصنعه موجبا للاختصاص والانتساب اليه دون وضع الورق والحديد ليصنعهما واى فارق
فى حبوة الثوب كونه مما اختص به الميت وجعله خاصة نفسه واكتفى فى الثلاثة الباقية بمجرد كونها مملوكة له الا ان يكون نظره الى عموم الثلاثة
وتقييد الثياب فى خبر العقرقوفى بثياب جلده ولا يصير ثياب جلده الا بلبسه ولا اقل من اعداده للبس الحاصل بما ذكره وكذلك لا يكون
كسوته التى فى صحيح الربعى الا بذلك ايضا وكانه يلاحظ فى كسوته المعنى اللغوى مما كان قد اكتسى به الميت ولكن الكسوة فى اللغة بالضم والكسر
اللباس واللباس اسم للاعيان ما يلبس اى يوضع على البدن فهو كخاتمه الذى اسم لما يوضع فى الاصبع واذا لوحظ المعنى اللغوى كان بمعنى
ما قد يختص به الميت فيها من حيث الاضافة اليه فى النصوص سواء اما ملحوظ ملكيته لها او اتخاذه اياها لخاصته نفسه والفرق بينها تحكم
فان قيل الفرق ملحوظ بين خاتمه او سيفه الصادقين بمجرد الملكية مثلا وبين ثيابه جلده الذى لا يصدق الا مع حصول لبسه اياه ولو
بوسائط مواظبا عليه قلنا قد سمعت سابقا ان حكم الحبوة هنا اذا تعلق فى خبر بما هو اخص وفى خبر اخر على ما هو اعم فليحكم الاعم على الاخص
فى الاحتباء فالعبرة بمقدار كسوته التى لم تفرق مع خاتمه وسيفه ومصحفه فى ظاهر الاضافة الى الميت التى احرازها الا بمجرد الملكية كما ادعاها
شيخنا الشهيد ولا بقيد استعمال الميت له فيما وضع له كما ادعاه فى الجواهر بل باتخاذه اياه لخاصته نفسه وان لم يستعمله اصلا بل وان لم يكن
من اهله كمصحف الاعمى وسيف الاعضب من غير فرق بين الاربعة ويلزم الشهيد حيث اكتفى بمجرد الملكية فى غير الثوب انه اذا كان للانسان جميع
ما يملكه خواتيم جواهر للمتاجرة بها فمات ان يحبى جميع تركته على القول باحتباء جميع ما تعدد من اعيان الحبوة وهذا مما لا يلتزم قطعا واما
اعتبار قابلية المحبو لاستعماله عين الحبوة فيما هو موضوع له فمقطوع بعدمه بل ولا كونه ممن يناسبه استعمال العين فلباس الجندى او التوضع
او السوقى يحبى به الشريف وبالعكس لا يتفاوت بين ان يكون غالية الخاتم فيه فص الماس يسوى الفا والعين مثلا او رخيصا ما لم يكن

موضوعا للزينة

[illegible]

[illegible] الحبوة [illegible] للتجارة

موضوعاً للتجارة او ملبوساً لقصد تعريضه على المشترى اذا وجد من اعيان الحبوة فى التركة ولم يعلم كونه موضوعاً للتجارة ام لخاصة نفسه لا يجرى فيه الحبوة اقتصاراً فيما خالف الاصل والعموم على المتيقن ولظهور النصوص هنا فى عدم كون الحبوة موضوعة بنحو التوزيع للتركة على نوع من احده اما لم يتخذه خاصة نفسه فهو لجميع الورثة وثانيهما ما اتخذ كذلك فهو لاكبر ابنائه فيتوقف فى المشكوك منهما بل موضوعه بنحو اخراج خصوص ما كان الميت يتخذه لنفسه من بين التركة واختصاصه باكبر الابناء فما تبين كذلك اختص به الاكبر وما لم يتبين لا يختص به مع امكان دعوى اصالة عدم الاختصاص فيرجع اليها على تقدير التوزيع مع فرض الشك منها ان المعتبر فى معيار تحقق العنوان الجارى فيه الحبوة هو الصدق العرفى وقد وقع الاشكال فى جريان الحبوة فى بعض الافراد بزعم الصدق العرفى فى جنس الثياب وقع التردد فى الفروة والعمامة والقلنسوة والمنطقة والثوب المعمول لصون المطر المسمى بالمطر والثوب من اللبد والدرع والمغفر والخف والنعل بل فى بعض العبارات فى العباء والرداء وان استوجه فيهما الجريان قلت جنس الثياب وان وقع التعبير عنه فى روايات العمرة فى بثياب جلده لكن وقع التعبير عنه فى احد صحيحى الربعى المروى فى الفقيه بلفظ وكسوته وهى اعم من المفهوم عرفاً من لفظ الثياب واذا ثبت بالتعبير الاعم الحباء كان محكماً على المعبر عنه بالاخص وصدق الكسوة على جملة من المذكورات ظاهر وان لم يصدق الثوب وشك فى صدقه كالفروة والعباء والرداء والمطر وثوب اللبد والدرع والعمامة والقلنسوة وكذا ظاهر المنطقة التى تشد فى الوسط ان كانت بنحو الحزام من الخام الملفوف على الوسط دون الكمر نعم يتردد فى الخف والنعل وان كان الاظهر فيما كان يكسى منه القدم او يغطيه دخوله فى الكسوة خصوصاً اذا كان الخف المشابه البغدادية التى تسمى فى تمه اليمن البغدادى اذ العبرة بالكساء شيء من البدن سواء كان بخام او جلد او غيرهما وان كان الاكتساء به بواسطة كالكسوة فوق كسوة مثلاً وبه يصح اضافته الى الجلد والبدن فى ثياب الجلد لعدم ارادة الملاصق بالجلد بل الاحتراز بالاضافة الى الجلد عما يطلق عليه الكسوة او الثوب لكن لا كسوة له ككسوة البيت وثوب البيت كما يقال ثوب الكعبة وكذلك ثوب المرآة والمشط والمصحف وكثير من الاجسام يعمل لها من الخام او الجلد مغلفة وثوباً له فيطلق عليها الثوب والكسوة لكن لا يقال كسوته او ثوبه بل كسوة المشط او المصحف او البيت او ثوبها ومنه يتقوى دخول المغفر ان كان طاسة تغطى شيئاً من الراس لكونها بهذا الاعتبار لكساء الراس فيعد كسوة ولا يبعد اعتباره كونه يستعمل لا كان دون ما يستعمل احياناً لدفع اذى الحرب وتبليل المطر ونحو ذلك فيخرج طاسة المغفرة والمطرة ونحوهما نعم يتقوى دخول الجورب المعمول للقدمين او الكفين ومنه المعمول من الجلد للقدم المسمى فى عصرنا بالمست وعدم اجزاء شيء مما ذكر فى كسوة الكفارة غير قادح وان استند اليه شيخنا الشهيد الثانى فى الحكم بعدم عد مطلق القلنسوة وما فى معناها ومطلق المنطقة ونحوها مما يشد فى الوسط ومطلق الخف وما فى معناه مما يتخذ للرجلين واليدين بانواعه ولعله للنظر فيما قلنا اعترضه بعض الافاضل فى بعض ما منعه وقوى جريان الحبوة فيه قائلاً ان عدم الاكتفاء بها فى الكفارات لدليل آخر وهو كما قال ضرورة ان المستفاد من الادلة هناك كون المقصود اكساء الفقير على حد اكساء العارى كما يعطيه العطف على الاطعام فالمقصود سد خلة جوعه بالاطعام او عراه بالاكساء فيتحرى فيه بما له اثر فى حصول هذا المعنى والمقصود هنا اتحاف اكبر الاولاد وايثاره واحباؤه بمختصات الاب من هذه الامثلة الاربعة فيتحرى ما يختص به مما هو من جنس الكسوة خوف من هم بعضهم كابن ادريس الى اختصاص الحبوة من جنس الثياب بما يعتاد لبسه ويديمه وتنزل الشهيد الثانى عنه فجعله مرجحاً معيناً للفرد الواحد المخير فيه الحبوة ما تعدد ووهم ابى الصلاح الى اختصاص الثوب المحبى بما كان يختص به وقات الصلوة وبالنظر الى هذا المعنى لم يفرقوا هنا قطعاً بين الفرد النادر والغير الشايع والفرد الغالب المتعارف وعليه فاكثر ما يعمل للراس من كرباس ونحوه على وجه يغطى تمام الراس المسماة بالفارسية كلاه لا ريب فى عده هنا من الكسوة الجارى فيها الحباء وعدم عد اعطائه اكساء فى الكفارات وبالجملة لو كان قضية الانصراف هنا ملحوظة لخرج كثير من افراد الكسوة التى لم يحتمل القوانى دخولها كما لا يخفى على المراجع الى كلماتهم فى هذا الباب وايضاً وقع التردد فى الثوب الغير المخيط واما الغير المفصل فلا يدخل قطعاً وفى المفصل الغير المخيط لعل الخروج اقرب لعدم عده من الكسوة ما لم يصر بالهيئة المخصوصة وقوى شيخنا الشهيد دخوله قال لو كان الثوب مما يفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك وفعل به احدهما او كليهما ففى دخوله نظر من الشك فى اطلاق اسم الثياب والكسوة والاقوى الدخول لصدقه لغة ويمكن عرفاً وفيه ما عرفت من عدم الصدق ما لم يتفصل ويتخيط ودعوى الصدق فيها بعيدة الا ان يكون فرضه فيما يسمى ثوباً وكسوة قبل التفصيل والخياطة وانما يفتقر اليهما لا حتى يتحقق به الانتساب الى نفسه الذى يختبره فى خصوص الثياب لكن عبارته اعم بل ما استمعه منه فيما بعد كالتصريح فيما لم يتم كسوة وثوباً بعد نعم اذا كان مفصلاً مخيطاً اعده للتجمل قبل ان يلبسه دخل بخلاف ما اذا اعده للتجارة بل اذا لبسه لتعريض البيع كما هو متعارف

في الثالث

فى الثالث يعرضون بها تعريضاً على المشترى لا يدخل ومن الخاتم وقع التردد فى الخاتم للرثم والظاهر دخول ما كان منه بصنع الخاتم الحلى ذى الحلقة وخروج ما كان منه بغير صنع الخاتم مما يوضع فى الفضة وغيرها من غير حلقة له ويختم به السجلات كما هو متعارف الاعجام للفرق بينهما بصدق الخاتم على الاول دون الثانى قال شيخنا الشهيد لو كان له خاتم لا يلبسه بل يختم به مثلاً ففى دخوله حيث لا يكون غيره نظر من صدق اسم خاتمه عليه فيدخل فى الاطلاق ولكون المتبادر منه الخاتم الملبوس وفى عبارة ابن حمزة تصريح باشتراط لبسه له ثم قال والاقوى عدم اشتراطه انتهى ومراده ما كان بشكل الخاتم الحلى للاصبع الا انه غير ملبوس له والوجه فيه ما قواه اخيراً ثم انه فى الخاتم الملبوس فى غير الخنصر كالابهام للزينة تنظر من صدق الخاتم عليه لغة وانتفائه عرفاً قال وهو اى الانتفاء العرفى اولى بالمراعاة مضافاً الى اصل البراءة انتهى وفيه ما لا يخفى بل الاظهر الصدق عرفاً ايضاً وكونه فى الابهام او بقصد الزينة غير ضائر بالصدق فيدخل فى الحبوة ولا فرق فى الخاتم بين ما كان من فضة او نحاس ويدخل فى الخاتم المحبو به فضه ولا يبعد دعوى خروج الخاتم الماخوذ منه من فضة صدق الخاتم كما انه يخرج منه بعض الحلقات يعملونه فى وقت مخصوص ويضعونه فى البنصر لبعض التاثيرات فلا حبوة فيه والخاتم الذى حلقته وفصه جميعاً من جنس واحد فضة او غير فضة يدخل فى الحبوة ومما وقع فيه التردد من كل واحدة من الاعيان ما كانت متخذة من المحرم كالخاتم من ذهب والثوب من حرير للرجل ففى شمول الحبوة له وعدم الشمول تردد من عدم الملازمة بين حرمة لبسه وعدم الاحتباء ومن ان الاسم وان صدق لكن قرينة عدم معهوديته عند الشارع قائمة على عدم ارادته من نصه وربما يقوى الثانى لكن الاول اوفق بالادلة واما الثوب المتخذ مما لا يصلى فيه كالمتخذ من وبر غير ماكول اللحم فلا ريب فى جريان الحبوة فيه الا على ما حكى عن الحلبى من اختصاص الثياب بثياب الصلوة اذا اراد ظاهره ومنها اذا انكسر السيف والخاتم بوجه انتفى الاسم سقط عنه الحباء وكذلك الثوب اذا خلق حتى خرج عن اسم الثوب او حدث فيه تغيير اخرجه عن اسم ثوبيته وان بقى صالحاً للغيره نعم اذا غيره او كسره للاصلاح كما اذا كان السيف ملحماً من قطعتين ففكهما لا لحام او فك لحام حلقة الخاتم عن موضع فصه فالتغير مؤنة مثل اللحام ففى الدخول والخروج وجهان من استصحاب دخوله ومن زوال اسمه زمان استحقاقه فينقطع به الاستصحاب والنية بمجردها غير كافية ولعله الاقوى ولو كان المنفصل ما يتم مع انفصاله الاسم فى الباقى كجلد المصحف قال شيخنا الشهيد ره فى استحقاق المحبو للجزء المنفصل نظر من خروجه من الاسم بانفصاله مع تحقق الاسم فى الباقى ومن تنزيله منزلة المتصل ولعل هذا اقوى انتهى وفيه ان الاول اقوى لعدم قيام دليل على استحقاقه له حال انفصاله مع ثبوت الاسم للباقى وتنزيله منزلة المتصل محل منع والتمسك باستصحاب الاستحقاق مع ان استصحاب الحكم الفرضى مدفوع بتغير الموضوع من الجزئية منها ان فى تبعية غمد السيف وبيت المصحف وحمائلهما وحليتهما فى الاحتباء وعدمها وجوهاً عدم الدخول مطلقاً اقتصاراً على المتيقن والدخول مطلقاً بدعوى فهم التبعية عرفاً لا بدعوى شمول الاسم عرفاً كما ذكرها بعض للزوم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة فى المجرد والتفصيل بين ما ينفك من العين كبيت المصحف والحلية فلا يدخل وما لا ينفك غالباً كغمد السيف وحمائله فيدخل لشهادة العرف بالتبعية فى الثانى دون الاول وقال الشهيد فى الرسالة وفى دخول الجميع قوة كما تدخل فى الوصية لدلالة العرف وعندى ان الثالث هو الاقوى لمساعدة العرف على التفصيل وقال فيها ايضاً لا فرق فى الثياب التى اتخذها اللبس بين ما يليق منها بحاله عادة وغيره ولا بين المتخذة من الجلد كالفرو ونحوه وغيرها للعموم وكذا المصحف والخاتم والسيف فى كلامه الى هنا لا اعتبار عليه ثم قال ويشكل الحكم فيما لا يليق به عادة لو كان له غيره وقد حصله ليتخذه لنفسه ولم يستعمله بالفعل من تحقق القصد والشك فى تناسب ذلك اليه لعدم كونه من اهله وان قلنا بدخول ما اعده لذلك مما يليق به وكانه بهذا يشير الى ما مر عنه فى الثوب المفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك ولم يفعلها به فمات قال هنا والاقوى اتباع العرف فى انتسابه اليه وعدمه انتهى وفيه تامل لا يهمنا الاطالة بذكره ويستفاد مما ذكرناه سابقاً بعد نقل ما يشير اليه فراجعه منها انه لو لم يوجد فى التركة الا بعض احدى الاعيان الاربعة كنصف السيف مثلاً ففى جريان الحبوة فيه نظر من انتفاء الاسم ومن ان استحقاق الكل يقتضى باستحقاق البعض وقاعدة الميسور وفى اقتضاء استحقاق الكل استحقاق البعض منع ما لم يتجزا استحقاقه والمفروض هنا انتفاؤه فى حياة الاب واخبار الميسور انما يتمشى فيها مع الشهرة لضعف سندها وهى هنا غير معلومة وعلى كل حال لعل الاقوى جريان الحبوة فى البعض للاولوية فان الواجب هنا ليس من موضوع العبادة حتى ان يجاب الكل المسمى باسم لا يعلم معه ايجاب البعض وانما بمجرد اعطاء وايجاب اعطاء الكل يقضى بوجوب اعطاء البعض مع تعذر الكل فهو من باب الوصية باعطاء الكل وتعذره الا ترى انك مع تعذره فى اعطاء البعض وبهذا التقريب يأتى هنا قاعدة الميسور وهو المراد من استلزام استحقاق الكل استحقاق البعض واما الموضع الرابع فاعلم

انه لا فرق فى

انه لا فرق فى الولد الذى يستحق الحبوة بين انتسابه الى الميت كونه من نكاح دائم او منقطع او وطء بملك يمين او وطء شبهة لعموم الولد به التى صار بها
لحوقه بالميت شرعا ولكن يعتبر مع انتسابه الى الميت بالولدية دون غيرها من انساب القرابة امور منها كونه ذكرا فلا حبوة للبنت من الاولاد و
ان كانت هى اكبر الاولاد باتفاق النص والفتوى ومنها كونه اكبر اولاده الذكور اى لا يكون ذكر اكبر منه وهو ايضا مورد اتفاق وانما فسرنا الاكبر
بمن لا ذكر اكبر منه حتى يدخل الذكر الواحد صغيرا او كبيرا اذ لا يقال انه اكبر اولاده الذكور لعدم وجود المفضل عليه ومع ذلك يحبى بغير خلاف
اصلا اذا لم يكن معه بنت ومن غير الاسكافى اذا كانت معه بنت هى الاكبر لعبارته المنقولة لاشتراطه فيها استحباب الايثار وبما اذا كان
المأثور ذكرا فلو لم يكن ذكرا فلا تستحب الايثار مع احتمال عدم مخالفته بجعل اشتراط الذكورة فى كلامه لايثار الاكبر فلو لم يكن الاكبر ذكرا لا
يستحب ايثاره وقضيته عدم احباء الانثى الاكبر لا لمطلق الايثار حتى يسقط بالمرة فيما كان الاكبر انثى وعلى كل حال يدل على ثبوت الحبوة للذكر المنفرد
مع وقوع التعبير عن المحبو فى جميع النصوص بالاكبر ففى بعضها باكبر الولد وفى بعضها باكبر البنين وبعد تقييد الاول بالثانى لضرورة اعتبار ذكورة
المحبو يصير عنوانه اكبر اولاد الذكور وصدقه يستدعى وجود المفضل عليه بعد الاجماع ما اثبتها من النصوص للابن كمرسلة ابن اذينة عن ابى
عبد الله وموثقة الفضلاء وصحيحة ربعى لعمومها فى لفظها باحباء مطلق الابن ثم اختصاص عند الاكبر بصورة تعدد البنين كما افصح عنه موثقة
الفضلاء القائلة ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه وان كانوا ابنين فلاكبرهما والمرسلة القائلة فهو لابنه وان كان له بنون فهو لاكبرهم
فالجمع بين اثباتها للمطلق الابن والتقييد بالاكبر فى خصوص تعدد الابن هو احباء الابن مطلقا ما لم يكن معه ابن اكبر وهذا القدر من القيود
مورد اتفاق وفيه قيود اخر محل تردد وخلاف منها ان لا يتعدد الاكبر فاذا تعدد كما اذا ولد فى آن واحد ذكران ثم من بعد ذلك ولد له بالتعاقب
ذكور فقد حكى عن ابن حمزة بل عن النهاية والمهذب ايضا سقوط الحبوة راسا وهذا اعتبار انه ياخذ الابن الاكبر ثياب بدن الوالد وخاتمه وسيفه
ومصحفه بحسبه شروط ثبات العقل وسداد الراى وفقد آخر فى سنه وحصول تركه سوى ما ذكرناه وقيامه بقضاء ما فاته من صلوة وصيام
فقوله فقد آخر فى سنه صريح فى اعتبار عدم تعدد الاكبر وكان اعتباره للتعبير فى النصوص عن المحبو بلفظ المفرد من الابن واكبر الولد واكبر البنين
فليقتصر على مورديهما انتصارا فيما خالف الاصل والعموم ولانه مع التعدد لا يصدق استحقاق كل واحد باستحقاق واحد منه كالسيف والمصحف لان
بعض الواحد منهما ليس هو واشتهر بين بعض المعاصرين قال سيما مع ندرة فرضه بحيث يشك فى دخوله تحت الاطلاقات ولا يخفى ضعف مستند
لان الافراد فى المقام افراد الجنس لظهور الاخبار جدا فى ارادة الاكبر بعنوان الاصغر كما اذا علق حكم على الرجل دون المرئة فيشمل الواحد والمتعدد
لاجماع الجنس منهما وهذا كان فى الخروج به عما خالف الاصل والعموم وندرته ندرة وجود لا ندرة استعمال فالمشهور هو الاقوى خصوصا مع
كون شهرته شهرة عظيمة مقاربة للاجماع وبناء عليه يجب احراز تعدد الاكبر للحكم بشركة الحبوة والا فحكمها للمعلوم اكبريته وكذلك اصل الاكبرية
لابد من احراز هذا الحكم باستحقاق الحبوة ولا يعطى المشكوك وربما قيل بالقرعة مع الشك بين من يحتمل فيه الاكبرية فان كان المراد مع العلم بالوجود
مجملا والشك فى المعين فلا باس وان كان المراد ولو مع عدم العلم بوجوده اصلا فالقرعة ممنوعة بل الحبوة ح ساقطة وهل الاكبر فى التوامين
من خرج قبل او خرج بعد الظاهر الاول لبناء العرف والعادة على عده اكبر والمرجع فى نحو المقام الى العرف واما ما رواه من ان ابا عبد الله هنأ
من اصحابه رجلا بولدين ولدا توام ثم قال له ايهما اكبر فقال الرجل الذى خرج اولا فقال ابو عبد الله الذى خرج آخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت
بذلك اولا وان هذا دخل على ذلك فلا يمكن ان يخرج حتى خرج فالذى يخرج آخرا هو اكبر فمع شذوذه معارض بما رواه فى الفقيه عن ابى عبد الله
ع قال اكبر ما يكون الانسان يوم ولد واصغر ما يكون يوم يموت فليحمل الاول على ارادة بيان انه الذى ينبغى ان يعتق اكبره لانعقاد نطفته
اولا لكن مع ذلك احكام الاكبرية الشرعية تترتب على الخارج اولا او غير ذلك لقضاء العرف بما ذكر وقيل التفاوت اليسير لا عبرة بها
اذ لا يعتد بها عرفا فان كان مراده اللحظة واللحظتين فلا باس به واما اليوم بل بعضه فالظاهر الاعتبار به وان اطلق فى العرف متساويا
فان الاطلاقات المبنية على المسامحة لا عبرة بها كاطلاق الالف والمائة رطل الكر على ما ينقص عنه مثقالين وثلثة والاشبار على ما ينقص
شعيرين وثلثة والحكم مبنى على ما يطلق العرف فى مقام التحقيق منها ومنها معلومية الذكورة فلا يكفى محتملها كالخنثى الا ان يكون واضحا بالذكورة بالامارات
المفردة لها واما الخنثى المشكل الذى صار وارثه للنصيب اما بالقرعة او عد الاضلاع او اعطاء نصف النصيبين ففيه خلاف فى موضعين
احدهما فى انه هل يحبى ام لا يسقط الحبوة اصلا قولان قوى شيخنا الشهيد السقوط قال لتعليق الحكم فى النصوص والفتاوى على الولد الذكر وهذا
ليس مذكرا وليس متحققا بالذكورية فلا يستحق او فلا يتحقق استحقاقه فيرجع الى الاصل واحتمل بعضهم كما حكى اعطائه الحبوة باحد الطرق
الاثنين والاقوى السقوط لعدم ثبوت شرطها وانما الاشكال فى التحرى كما فى ميراثه حيث تعلقوا على التحرى والتبيين اما بالقرعة او عد الاضلاع

او الحكم بالمناصفة من النصيبين لتفاوت سبك الادلة فى المقامين ففى الارث وردت بجعل موضوعين ولكل منهما حكما وظاهر التوزيع
الى متنافيين والمشكوك غير خارج منهما فلابد من التبيين وفى الحبوة وردت بحكم معلق على موضوع ما لم يتحقق يحكم قاعدة الشك فى الشرط
لا اشكال حتى يجرى القرعة خصوصا مع احتمال خروج المشكوك عنهما لعدم ثبوت الانحصار فى الرجولية والانوثية واما الموضع الثانى فبعد البناء
على التحرى والتبيين فيه فهل يرجع القرعة لانها التى يعم دليلها المقام من قوله القرعة لكل امر مشكل وقيل يجرى الحبوة بما يجرى لنصيب ارثه
وهو اعطاء نصف نصيب الرجل ونصف نصيب المرئة ومقتضاه فى الحبوة اعطاء نصف الحبوة قال شيخنا الشهيد فى الرسالة لانه نصف النصيب
على تقيد بالذكورة والانوثة وقد ضعفه هو بان ذلك فى نصيب ارثه امتثالا للنص ومن ثم رده جماعة والنص مفقود هنا بل ظاهر فى خلافه
هنا فكان الرجوع الى القرعة متوجها ولكن بعد ان يحكم عليه بما بين الرجولية والانوثية لنصيب ارثه تمكن الحبوة عنه مع انها من الارث
بطريق آخر من قرعة ونحوها لا يخلو من بعد ومنها البلوغ ففى اعتباره وعدمه قولان من كون الحبوة فى مقابل قضاء ما على الاب من صلوة وصيام
والصغير ليس محلا اذ هو غير مكلف وقد صرح ابن حمزة وظهر من الحلى ومن شمول المطلق الولد الاكبر الذى فى النصوص فضلا من لا ذكر اكبر منه
لغير البالغ مع منع المعارضة بالقضاء اولا وثانيا منع فورية القضاء وكذا لا يعتبر فيه العقل فيحبى المجنون للعموم المذكور كما اختاره الشهيد
الثانى وحكى اشتراطه قولا ولعله نصبه من يعتبر خلوه من السفه كما يحكى عن جماعة كالمقنعة والنهاية والسرائر والجامع والقواعد وبعض آخر
بل فى الشرايع نسبته الى المشهور وعلى كل حال لم يعرف لاعتباره وجه وكذا لم يعتبره الشهيدان والكركى ولا ينافى مع ذلك اعتبار الخلو من الجنون
نظرا الى حكاية المقابلة بالقضاء التى سمعت منعها الا ان يحمل على اشتراطه فى خصوص الاكبر اى اكبر الذكور انما يختص بالحبوة اذا لم يكن سفيها
والا اعطى الاصغر الرشيد وسنده يمكن ح كونه دعوى انصراف الاكبر الذى فى النصوص الى غير السفيه وبما سمعت ينقدح القول فى اعتبار
ان لا يكون من المخالفين لان اطلاق نصوص الحبوة ايضا شاملة للمخالف ولا موجب لاعتباره عدمه حتى التى يعارض عموم الاطلاق و
لذا لم يعتبره الكركى وحكى عن الشهيد الميل اليه فى دروسه الا ان يعارض بعموم ما ورد من الزامهم بما الزموا انفسهم والمضى معهم فى
احكامهم فى نصوص كثيرة والتعارض بين العمومين من وجه يطلب فيه المرجح وهو لعموم الالزام لاعتضاده فى المقام بالشهرة كما حكاه
شيخنا الشهيد وفى الشرايع ايضا لكن فيه ان المخالف الذى اعتبر عدمه هو اعم من يرى عدم الحبوة فان الموافق مخالف هو يرى الحبوة
فلا يجرى فيه نص الالزام ولا معارض فيه لعموم دليل الحبوة مضافا الى كون المفهوم من اخبار المضى مع المخالف بما يعتقده جواز ذلك
لا وجوبه وهو القدر الثابت من تلك الاخبار ومقتضاها جواز منع من لا يرى الحبوة منها وقضيته جواز اعطائه فلا يقتضى
اشتراط اعطاء الحبوة بموافقته راى المحبو فى استحقاقها كما هو قضية عبارة المشترطين المحكية فى المتن حيث قال وشرط
بعض الاصحاب ان لا يكون سفيها ولا فاسد الراى الا ان يكون المراد شرط وجوبها والاستحقاق لها ولعله لذا عبر بهذا النحو المشعر
بالتمريض هنا مع نسبته الاشتراط فى شرايعه الى المشهور بل تعبيره فيه ايضا بان شرط اختصاصه ان لا يكون سفيها ولا فاسد الراى
فى قول مشهور لا يخلو من اشعار بالتمريض وعلى كل حال لعل الاقوى انه لا يشترط فى استحقاق الحبوة ان لا يكون فاسد الراى كما هو
ظاهر المتن والمحكى عن من عرفت وفاقا للرياض والجواهر نظرا الى عموم الاخبار من غير معارض معلوم سوى ما عرفت من اخبار الالزام وهو
وقد عرفت ما فيها او دعوى الشك فى ارادة المخالف من هذا الاطلاق كما احتمله فى الجواهر وفيه عدم موجب للشك والاطلاق
الشمول فيعول عليه ودعوى كون الحبوة فى مقابل القضاء الذى يبقى على ذمة الميت والمخالف لا يرى وجوب القضاء عن الميت
فلا يوثق باداءه العوض فلا يعطى المعوض فيها ان ذلك على اصل ابن حمزة الجاعل للحبوة عوضا عن القضاء بحيث اذا لم يفعل المتعوض
لا يستحق العوض واما على المختار من عدم كونها بنحو المقابلة والمعاوضة بل الولد الاكبر يستحق الحبوة ويجب عليه فعل القضاء
فان اخذها ولم يفعل عصى ومنه يتفرع استحقاق الحبوة حيث لا قضاء او كان اكبر الاولاد الذكور مجنونا او طفلا الى غير ذلك وكان
الاجود على اصل ابن حمزة ان يقال المخالف لا يصح منه فعل العوض او دعوى الملازمة بين عدم اجابته للقضاء مع عدم ايقاعه له لكن مع
التامل فى الملازمة يدفعها ايضا منع المقابلة والمعاوضة او دعوى كون الاحباء كرامة كما تعطيه الاخبار والمخالف لا كرامة له وفيها
ان سلم استفادتها من الاخبار فبنحو الحكمة التى لا تطرد نفيا واثباتا ولو كان الولد كافرا لم يستحق الحبوة قطعا لانها ميراث ولا يرث
الكافر من مسلم ومنها كونه حال موت ابيه منفصلا عن بطن امه فلو كان حملا ففيه وجهان بل ثلاثة بل اقوال احدها الاستحقاق مطلقا
وجعله شيخنا الشهيد ره فى الرسالة الاجود وعن شارح المفاتيح عدمه مطلقا وقواه فى الروضة الثالث الاستحقاق اذا كان حال موت

[illegible]

ابيه تمام الخلقة وعدمه لو لم يكن كذلك وامكن القول به في الروضة واستوجهه في الرسالة مع جعل الاجود منه الاول ولكن لا ضابط على هذا القول
كالاول الا بعد اشهر من بدو الانعقاد كما تعطيه الاخبار منها صحيحة زرارة اذا وقعت النطفة في الرحم استقرت فيها اربعين يوما وتكون علقة
اربعين يوما وتكون مضغة اربعين يوما ثم يبعث الله ملكين خلاقين فيقال لهما اخلقا كما يريد الله ذكرا او انثى ومستند الاول الاجماع على
استحقاق الارث وما ذاك الا للدخول في عموم يوصيكم الله في اولادكم وغيره ومستند الثاني عدم صدق الولد ذكرا حال الحاجة الى تحقق
صدقه وهو زمان موت ابيه لانه زمان استحقاقه ومستند الثالث ان الذكورية والانوثية انما تتحققان بعد ولوج الروح فلو كان حال موت
ابيه تاما ولجه الروح وكان الولد الذكر موجودا واقعا وان لم يظهر دون ما لو كان ح مضغة او علقة ونحوهما والاقوى الاول لان ادلة توريثه
بمجرد وجوده ولو نطفة وعلقة حال موت ابيه نصيب الولد الذكر اذا تولد ذكرا كشفت عن كفاية كونه مبدء نشو الادمي عند موت ابيه
لملكيته نصيب الذكر وان تاخر صدق الولد الذكر الى حين الولادة او تمامية الخلقة لحكمهم بالتولد ذكرا بالملكية من حين انعقاد نطفته ولذا
يوقفون نصيب الذكر لمطلق الحمل ولو علقة ومضغة مع تمامه فتبين ان الصدق لو تأخر كان في الملكية حال العلوق ومتى صلح وكفى لـ
استحقاق نصيب الذكر صلح في استحقاق الحبوة لتعليق كل منهما على الولد الذكر بغير تفاوت والتفكيك سماجة واضحة وان تنزلنا عن ذلك
فلا اقل من القول بالفرق ضرورة ان الذكورة والانوثة متحققان في الواقع قبل الولادة عند تمامية الخلقة وان لم تعلما الا بعد الولادة والولد
متحقق فتح اذ ليس الجنين الا الولد في بطن امه والاصل التعليق على الموضوع الموجود في نفس الامر وان لم نره ويتبين منه اندفاع ما استند اليه
شيخنا الشهيد ره للمنع مطلقا من ان افراد الحبوة ذلك الوقت ان حكم بها له كان حكما غير مطابق للواقع لانه ليس بذكر وان حكم بها للورثة استصحب
الحكم وعمل باصالة عدم المزيل الى ان يتحقق وان تنفي الامر لزم بقاء المال بغير مالك وهو محال ووجه الدفع الحكم بها له مراعا بتبين الصدق
العرفي المتاخر المشار اليه ثم انه تعبه لما قررناه سندا بقوله فان قيل هذا اي التشقيق الذي ذكره وارد في سهم الحمل قبل انفصاله مع الاجماع
على بقائه له واستحقاقه نصيب الذكر وان كان علقة او ما دونها هلا كان هنا كذلك ودفعه بقوله قلنا يمكن الفرق بثبوت هذا
اي استحقاق نصيب الاكبر بالاجماع او الخلاف موضع النزاع مضافا الى اصالة عدم الاستحقاق نصيب الاكبر بالاجماع او الخلاف موضع النزاع
مضافا الى اصالة عدم الاستحقاق وبان الحمل يرث من حيث كونه ولدا اعم من كونه ذكرا او انثى او خنثى وهو متحقق في جميع الاحوال بخلاف
صورة النزاع فان الحكم معلق على الولد الذكر وهو غير متحقق قبل تخلقه ذكرا وان سلم استحقاقه بعد ذلك اذ تحقق في نفس الامر قلت اما
الفرق بالاجماع فدليل العجز من ابداء الفرق فان المسؤل عنه الفرق عند المجمعين واما اصالة عدم الاستحقاق فغير مجد لانقطاعها بما دل
على استحقاق نصيب الذكر بمجرد الحمل ولو العلقة مع عدم الفرق على تقدير تماميته فالمهم النظر في ذلك ولم يبد فرقا تفصيليا الا قوله الحمل يرث
من حيث كونه ولدا اعم من كونه ذكرا وهو مجازفة في الجواب عما قصد الايراد به لانه هو الاجماع على استحقاقه نصيب الذكر وان كان علقة وابقاء
حصة الولد الذكر له حال كونه علقة وما الفرق بين ذلك مع استحقاقه الحبوة بالنسبة الى موضوعها مع كونه موضوعا واحدا هو الولد الذكر
وهذا لا يندفع بابداء الفرق بين استحقاق الحمل مطلق الارث مع استحقاقه الحبوة بل بين استحقاق الحمل خصوص نصيب الولد الذكر حال
العلقية واستحقاقه الحبوة لانهما اللذان موضوعهما واحد دون استحقاق الحبوة واستحقاق مطلق الحمل واما من تستخرج من تركته الحبوة فهو
الاب الميت دون سائر الاقارب ولا يشترط فيه اكثر الشروط المعتبرة في المحبو ومنها عدم كونه مخالفا لمذهب من يرى الحبوة او لا يراها فلا
يشترط في الاب المتوفى للعموم وعدم جريان ما ذكر لسقوطها مع عدم سداد رأي المحبو هنا اذ لا يؤاخذ لعدم ايمانه او عدم اعتقاده الحبوة
المؤمن الذي يعتقد ما فلا يسقط حق المؤمن بسبب عدم اعتقاد المخالف المتوفى واما تقييد مقابلة الحبوة بالقضاء وعدم ثبوت قضاء
على المخالف وعدم اعتداد به وجوبه فقد نوقش صلاحيته من موضع مقابلتها به بنحو المعاوضة وفي رسالة شيخنا الشهيد ره لو كان الميت
خنثى وقد اتفق تولد الولد منه اما لشبهة او بناء على تزويجه كما فرضه الشيخ وجماعة فحكموا في باب الميراث انه لو كان زوجا او زوجة فله نصف
النصيبين ففي استحقاق ولده الحبوة نظر من ظهور الابوة وعموم النصوص ومن الشك في اطلاق الابوة هنا للشك في الذكورة والانوثة و
عدم الاستحقاق للشك فيرجع الى الاصل انتهى ولا يخفى ما فيه من التدافع لان مراده من الخنثى هو الخنثى المشكل لا الخنثى الواضح فهو على حسب
ما وقع به من الرجولية والانوثية ومراده من تولد الولد منه وطأه امرأة حبلت منه ولدا ذكرا ومع فرض ذلك لا يبقى مشكلا بل هو مراد من
الامارات بل آية ظنية على رجوليته وان تنزلنا من القطع برجوليته فنقول ان الاخبار لم تنص الاب الذكر بل ان الولد ياخذ ثياب ابيه وكسوته
او مصحفه ثم يكفي ثبوت كونه ابا الا ما هنا بعد تحقق انعقاده من نطفة الخنثى مع تولده من بطن موطوئة منحصر في كون الخنثى

ابا له اذ

[illegible]

ابا له اذ الام ليس الا من حمل الولد فاذا لم يكن الخنثى اما لحمل غيره بالولد فهو اب قطعا فلا ينبغي الشك في ثبوت الحبوة من تركته لابنه و
اما الموضع الخامس فاعلم ان في مقابلة الحبوة بقضاء الميت على وجه المعاوضة القاضية بعدم استحقاق العوض مع فقد المعوض
ترددا او نظرا وظاهر ابن حمزة ذلك نظرا الى عبارته المتقدمة من حيث جعل القيام بقضاء ما فاته من الشرائط الخمسة التي ذكرها لاخذ
الحبوة وكلامه قاض بعدم جواز اخذه الحبوة مع عدم قيامه بالقضاء بتقصير منه قطعا واما بغير تقصير اما لعدم وجود القضاء اذا لم يفت
الميت او لقصور في الولد من صغر او جنون ونحو ذلك فظاهر كلامه عدم جواز اخذ الحبوة ايضا وعدم استحقاقه لها لعدم المشروط
عند عدم شرطه بتقصير او قصور او غيرهما مع احتمال التفصيل منه بين مثل عدم وجود القضاء فياخذ الحبوة فيكون الشرط هو القيام
بما كان عليه وبين مثل صغره وجنونه فلا ياخذ وظاهر المشهور عدم المقابلة بنحو المعاوضة بل يستحق اكبر الاولاد الحبوة ويجب عليه
القيام بما فاته فان لم يفعل القضاء عصى ولا يمنع الحبوة وثمرة الوجهين في امور كثيرة مضى بعضها وعلى قول ابن حمزة يحتمل كلامه
اشتراط فعلية القضاء فما لم يفعله لا ياخذ ويحتمل شرطية القيام بفعله ولو متاخرا فيكفي في الاخذ العزم على فعل القضاء ولكن استحقاقه
لما ياخذه مراعى بحصول القيام فلو تركه بالمرة ضمن ما اخذه للورثة واعتبر ايضا ابن حمزة مع ذلك في ثبوت الحبوة وجود تركة للميت غيرها وتبعه
جماعة بل نسبه في المسالك الى المشهور وفي كشف اللثام اتفقوا على ذلك فان اراد الاصحاب دون من تقدم ذكرهم فنقل اجماع وذكره شيخنا
الشهيد في رسالته وتبعه جماعة فيما حكي وظاهر الدروس والمسالك التوقف في اعتباره والظاهر بناء اشتراطه على القول المشهور والمختار من
كون الحبوة مجانا اذ بناء على احتسابها على المحبو من نصيبه لا ارث لابد من ارث غيرها حتى يتحقق العوض وعلى كل حال ليس على اعتباره دليل
واضح ومن هنا كان المانع مستظهر المساعدة الاصل عليه والاجحاف بالوارث المستند اليه في المعتبر له بعد ان كان بموجب الادلة ليس منه ممنوعا
خصوصا مع معهوديته في باب الميراث كحرمان المحجوبين والزوجة من العقار وغير ذلك والاشعار الذي يدعيه المعتبر من لفظ الحبوة ومن
خبر الفضيل في الرجل يموت ما له من متاع بيته قال له السيف والبيت اذا مات كان لابنه السيف باعتبار كلمة من لبس سيدا اذ لفظ
الحبوة مع كونها غير معبر بها في نصوص الحبوة بل الذي فيها ان للذكر الكسوة والسيف والخاتم والمصحف غير دال على المقصود لان
معناها العطية سواء كان بعدها شيء ام لا وكلمة من مع كونها في كلام السائل دون الجواب لا ينهض اشعارها بتقييد اطلاق ما عداها
الذي منه قوله الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه في خبرين وفي الكافي اذا مات الرجل فلاكبر ولده سيفه ومصحفه وما بمعناه
والاقتصار على المتيقن من احباء تلك الاعيان مع وجود غيرها غير لازم مع وجود اطلاق قاض بالاعم نعم يبقى شيء وهو دعوى انصراف
اخبار وضع الحبوة الى صورة وجود تركة يعطى منها تلك الاعيان ولعله مراد بعض من تمسك لاعتباره بانصراف المطلقات الى الفرد
الشائع وهو تخلف مال آخر وفيه انه لو كان بدعوى انصراف لفظ مطلق كالخاتم والمصحف الى ما كان معه غيره او الرجل المفروض في
قوله اذا مات الرجل او الميت اذا مات فسيفه وخاتمه الى الرجل او الميت الذي يترك مع تلك الاعيان مالا آخر فهي دعوى سخيفة
اذ لا انصراف للسيف او الرجل الى المصاحب لغيره بل اداة العموم في جملة منها من قوله اذا مات او هلك او ترك سيفا او سلاحا
ان لم تفد العموم فلا انصراف لمطلق منها ولو كان بدعوى انسياق سبك تلك الاخبار مجملا الى صورة ما يترك مع تلك الاعيان
مالا آخر كما عبر عنها في الجواهر قال للاصل السالم عن معارضة اطلاق الادلة المنساق الى المفروض اي ترك مال آخر فهي وان كانت
غير بعيدة لكن حجيتها او اعتبارها محل تامل لرجوعها ما لم تكن دعوى انصراف كلمة مطلقة الى مجرد ظن ان الواقعة ليست على ما
نرى من الاطلاق وهو من الظن الممنوع فلا يصلح للخروج به عن عموم اخبار الحبوة ومن اجله كانت دعوى عدم اعتباره
اوفق بالادلة وعلى تقدير اعتباره فهل يكفي تخلف مطلق مال سواه او لابد من تخلف مال معتد به مقتضى بعض الادلة المعتبرة
كالاشعارات والانصراف هو الاول ومقتضى بعضها كالاجحاف بالوارث هو الثاني لانه المحصل للغرض وعلى الثاني اذا كان لما
في نفسه معتد به فالعبرة بايهما الحالتين اشكال ينشأ ايضا من اختلاف الدليل الاوفق بالاشعار والانصراف كون العبرة بالـ
بالمجموع وبالاجحاف والاضرار العبرة بحالة التوزيع ثم على تقدير الثاني هل يكفي مجرد ان يصيب كلا منهم شيء معتد به لصدق
الشرط في الجملة او يعتبر مساواة نصيب كل من سائر الورثة الحبوة لانها الرافع للاجحاف والاضرار بالورثة بالمرة اشكال ايضا و
على الثاني الذي احتمله في الدروس لو كانت اعيان الحبوة غالية الثمن خصوصا على القول باحباء جميع الاعيان المتعددة
يتوقف الاحباء بها على تخلف مال عزيز من الميت فلا يبعد التزامه وذكر في الجواهر من الاحتمالات بلوغ مجموع انصباء الورثة

لكن كثرة الوارث يحجب
اذا وزع عليهم لم يكن
يصيب كلا منهم مال
معتد به

مقدار الحبوة

مقدار الحبوة ولا احتياجنا الى غيره بل الموجود عدم اعتبار وجود غير الحبوة اصلا واعتبار وجود مسمى المال غيرها او وجود مال غيرها يصيب كلا من الورثة منه ما يساويها وهذا الاخير تبعه شيخنا الشهيد فى المسالك والرسالة بمساواة نصيب من ساوى المحبو فى الخصوصية كالولد الذكر لئلا يرتفع الاضرار اصلا كالام والبنت اذ لا وجه لاشتراط مساواتها للابن شرعا وعقلا فان قال والا لما كان الى كونه يشاركهما بسهمه فى باقى التركة فيجحف بهما من جهة هذه الزيادة لا يوجب الحكم بكون نصيبهما من التركة بمقدار الحبوة وحينئذ بمساواة نصيبهما للحبوة لا ينافى بان الابن ايضا لو زادت عليهما بنصيبه الارث واستند ذلك هذا بقوله كونه يشاركهما بسهمه الى اخره غير حاصل لانه موجب للحكم به ولا هو الاجحاف المذكور المحذور اذ لم يأخذ احد ارثا بعد ما يأخذه هو حباء مجانا بل يعكس عليه الكلام بان تفضيل الشارع له عليهما فى اصل النصيب مع اضافة الحبوة لا يوجب الحكم بزيادته عليهما ايضا بعدم بلوغ نصيبهما مقدار حبوته التى تتبع بها مجانا بل هو الاجحاف المحذور حسب ما اعترف بمضمونه فى كلام له فى مانعية الدين فقال بمجرد الزيادة عن غيره اى بمجرد ثبوت زيادة المحبو عن غيره لا يقتضى خصوصية زائدة فى الاحكام واعلم ان فى مزاحمة الدين والوصية النافذة وحق الرهانة للحبوة وعدم مزاحمتها له كلاما طويلا ينبغى تنقيحه بل هو من اهم مسائل الحبوة ونخبة الكلام فى هذه المسئلة ومهذبه اما فى الدين فهو انه اما يكون مستغرقا لجميع التركة حتى اعيان الحبوة او للتركة مع بعض الحبوة او للتركة ما عدا الحبوة او غير مستغرق لما عداها وعلى كل تقدير النظر هنا فى موضعين احدهما فى اختصاص المحبو وتملكه اعيان الحبوة بغير دفع ما يصيبها بالنسبة من الدين بمعنى ان لا يتحمل فى مقابلة اعيان الحبوة شيئا من الدين فلو لم يفوا لاعيان الحبوة ولم نشترط فى ثبوتها تمام تفنا مال يبقى الدين بلا وفاء ثانيهما اختصاصه بها وتملكه لها اذا دفع ما يصيبها اما الموضع الاول ففيما يستغرق التركة والحبوة جميعا يمنع من اختصاصه بها ما لم يكن بدفع ما يصيبها من الدين قطعا من غير خلاف اجده وان كان عبر شيخنا الشهيد رحمه الله فى الرسالة بان الاجود كونه مانعا مشعرا بوجود خلاف لكن لم نجده والحكم فيه ذلك سواء قلنا بان التركة مع وجود الدين لا ينتقل الى الورثة ام قلنا بانتقالها اليهم وللديان فى الاعيان حق استيفاء كحق الرهانة لان الاحباء توريث لان المحبو من اهل طبقات الارث يملك الاعيان المخصوصة من تركة ابيه مجانا بمجرد موته والارث او التوريث ليس الا ذلك واختصاصها باسم مخصوص من الحبوة لا يقتضى بخروجها من حقيقة الارث فيعمها ما دل على تقديم الدين على الارث وكذلك اذا استغرق التركة وبعضها بالنسبة الى البعض لما ذكر وكذلك اذا استغرق ما عداها بناء على اعتبار تخلف مال غير الحبوة لان وجوده ما يستوعب الدين كعدمه فى التخلف هنا نعم بناء على اعتبار تخلف ما عداها فالحكم كصورة عدم استغراق ما عداها وفيها عدم جريان الاختصاص بالمحبو وجريانه وللاول ما ذكر من كون الحبوة ارثا تتساوى سائر اعيان الميراث فى تعلق حق الديان بها كحق الرهانة من الاستيفاء من قيمتها ولا مخرج لخصوصها من تحت عموم تقديم الدين الا ما يتراءى مما دل على كون اعيان الحبوة للاكبر الاولاد لكنه مثل ما دل على ان لكل من الابوين مثلا السدس من غير كون النصيب مقدارا كليا والحبوة عينا شخصيا وهو غير صالح للفرق فى شمول حق استيفاء الدين منه وللثانى الذى نسبه شيخنا فى الرسالة الى ظاهر الاصحاب دعوى صلاحية ما ذكر للفرق كما قيل انه اذا قال انسان لزيد نصف مالى ولعمرو هذا الكتاب من مالى يفهم عرفا منه كون النصف ما عدا الكتاب وهذا الفهم ناش من شخصية الكتاب التى مثلها عين الحبوة دون حق الوارث وربما ايد بانه لو اثر مطلق الدين فى الحبوة لاثر الكفن الواجب ونحوه فيها فيلزم ان لا تسلم لاحد وهو مناف لاطلاق اثباتها فى النصوص الكثيرة من غير تقييد قلت لا اعرف وجه جعل المستند لحق الديان فى التركة مشاعا حتى جعل ذلك قرينة ارادة الكلى ما عدا الشخص مع انه فى ملكية العين لا حق لهم وحق المحجورية الذى هنا هو كحق الرهانة يتعلق بجميع التركة لا بعضها مشاعا وان كان قدر الدين اقل من قيمة التركة فانه غير مانع من تعلق حق المحجورية بجميع التركة فالذى يخرج المحبو من سائر الورثة او اعيان الحبوة عن سائر اعيان التركة مع اقتضاء العموم المستفاد من انه لا ارث الا بعد الدين بالمساواة لا اقتضاء احتساب الدين من اصل التركة هذا مع امكان دعوى ان شخصية الكتاب فى المثال انما ينشأ منها فهم ارادة المالك انتقال الكلى مما عداه فيما كان على نحو المثال المذكور من وقوع التمليكين فى مرتبة واحدة دون ما اذا فهم اهمية احدهما كالمقام المعلوم من الادلة الخارجية كون استيفاء الديان من التركة اهم فى نظر الشارع من استيفاء الوارث ارثا وفى مثله لا تتفاوت العينية الشخصية والمقدار الكلى ثم انه مع الغض عن عموم تقديم الدين على الارث الشامل للحبوة غايته تعارض عموم وجوب وفاء الدين من تركة الميت مع عموم تملك المحبو اعيان الحبوة معارضة العمومين من وجه

ووجود مال معتد به غيرها صح

بيان مزاحمة الدين وعدمها للحبوة

والترجيح لعموم وفاء الدين لاعتضاده فى المقام بالفتوى ثم تقديم الدين باحد الطريقين مع الحكم بانتقال اعيان التركة الى الورثة ومنهم المحبو ما ض يتحمل كل منهم على قدر نصيبه وحبوته جزء منه يتعلق حق رهانة للديان باستيفائه منه واما ما ايد به فهو كما اعترف المؤيد به مجرد استبعاد لا يعارض دليل الاول واما الموضع الثانى فحيث حكمنا بان المحبو لا يختص باعيان الحبوة ولا يتملكها بغير ان يتحمل من الدين ما يصيبها بالنسبة الى حبوته اذا دفع واراد الاختصاص باعيان الحبوة كان له ذلك وان قلنا بعدم انتقال اعيان التركة الى الوارث مع وجود الدين لثبوتها ولو تبرعا ذى النصيب من الورثة بنصيبه اذا ادى ما يقابله من الدين والمحبو احد الوارثين وفى الروضة كظاهر الجواهر بل صريح جريان فيه وجهين قال فى ولهما فى اشتراط خلو الميت عن دين او عن دين مستغرق للتركة وذكر الوجهين فى المستغرق انهما من انتفاء الارث على تقدير الاستغراق ومن اطلاق النص والقول بانتقال التركة الى الوارث وان لزم المحبو ما قابلها من الدين ان اراد فكها ولا ريب فى ضعف الوجه الاول وسنده لعوده ان اريد البطلان على كل حال كما هو ظاهره دون البطلان ما لم يدفع الدين كما هو ظاهر عبارة غيره الى دعوى ان وجود الاستغراق حال الموت مانع من تعلق حق المحبو لانه ارث ولا ارث ح وكذا لو لم يستغرق التركة لتعلق حق استيفاء مقداره بكل جزء من اجزاء التركة التى منها الحبوة بناء على انها ارث والمحبو وارث وهذا الحق هنا فى تملك المحبو لاعيان الحبوة واختصاصه بها واذا لم يتحقق تملكه ح وهو زمان الملكية فلا يوجب دفع الدين بعده تملكا وفيه انه حين الموت مانع لكن مراعى بالدين وعدمه لا مطلقا ومنجزا وبالجملة هو احد الورثة يعاملون فى حبوته كما يعاملون فى نصيبهم والمفروض البناء على انتقال اعيان التركة الى الورثة مع الدين المستغرق وغير المستغرق وللديان حق استيفاء من كل جزء من التركة كحق الرهانة فتصير اعيان الحبوة كالمرهونة على الدين وهذا لا يقتضى بعدم الملكية اصلا وعلى كل حال هذا الذى ذكر من صحة الاختصاص مع دفع الدين انما هو على القول بكون الحبوة مجانية او مع الاحتساب على المحبو بنصيبه الارث وكان سهمه مساويا للحبوة او ازيد اما لو كان انقص فعلى المختار من كون الاحتساب بنصيبه المحبو يكون جميع الورثة فى القدر الزائد سواء وان لم يفكها المحبو فبذل باقى الورثة الدين فقال شيخنا الشهيد فى ارتفاع حق اختصاص المحبو باعيان الحبوة وثبوته للباذل وعدم ارتفاعه وجهان من عدم الحكم بحبوته ابتداء مطلقا او بشرط عدم فكه لها وهما حاصلان وما بذله الورثة من الدين بمنزلة اخذ الديان لها لان تلك معاوضة جديدة على التركة ومن زوال المانع ح لتحقق التركة وصدق كون المورث قد ترك الاعيان المذكورة مع عدم مانع من الاختصاص وظاهر الدروس الثانى حيث قال لو خلف دينا مستغرقا فلا حبوة الا اذا ارث نعم لو قضى الورثة الدين من غير التركة فالاقرب الحبوة انتهى وهو اختيار عدم ارتفاع حق المحبو والاجود التفصيل بانه ان كان عدم دفع المحبو الدين بنحو الامتناع منه بحيث ساغ للديان اخذ عين الحبوة فى دينه ولو باذن الحاكم فدفع الوارث كان الوجه سقوط حق اختصاص المحبو لان دفع الوارث بمنزلة اخذ الديان والا كان دفع الوارث كالتبرع بوفاء الدين وبدفع المحبو يرتفع المانع من اختصاصه فيثبت حقه واما الوصية فنخبة الكلام فيها ان الوصية ببعض اعيان التركة الخارج من الحبوة لا يمنع من حيثية الايصاء عن الاحباء وحق المحبو الا ان يكون لمانع اخر كا كاستغراقها مثلا ما عدا اعيان الحبوة مع القول باعتبار تخلف مال غير اعيان الحبوة فى ثبوت حق اختصاص المحبو وبعين من اعيان الحبوة صحيحة لعموم ادلة الوصايا واختصاص المحبو ارث ولا يمنع الارث من الوصية بالعين لثبوت سلطنة الموصى على تبعيض عين من التركة للثلث او دينه ولكن يحتسب من الثلث كغيرها من اعيان التركة ومع زيادتها على الثلث يتوقف فى الزائد على اجازة المحبو واحتمل شيخنا فى الرسالة اعتبار اجازة الجميع لاطلاق ان ما زاد من الوصية عن الثلث يتوقف على اجازة الورثة ثم استظهر تقييد هذا الاطلاق بالمستحق وهو المحبو وان لم يزد من الثلث اعطاه المحبو ويرجع بالقدر الزائد على ما يصيبه بالنسبة الى باقى الورثة فيأخذ الزائد من ثلث ما عندهم لان ثلث الميت موزع على جميع التركة واستوفاه الميت بالوصية من عين الحبوة التى مخصوصة به كما ان الموصى به اذا كان عينا من التركة غير الحبوة اعطاها الورثة ورجعوا على المحبو بقدر ما يصيب منها حبوته لا يقال فيما اذا كان الموصى به عين الحبوة انه اذا نفذت الوصية لا يرجع المحبو بشئ على الورثة لانتفاء الحبوة بالايصاء النافذ بعينها الا انه يختص بخصوص العين لانا نقول نفوذ الايصاء بها انما هو فى مجرد تعيين العين واثر الايصاء من حيثية خصوص الحبوة ليس بازيد من لزوم اعطاء العين لكن محتسبا من الثلث والا كان جنفا كما اذا اوصى بعين من التركة فينفذ فى اعطائها لكن

محسوبا من الثلث والا كان جحفا واذا احتسب المدفوع ثلثا ترتب رجوع صاحبه بالازيد مما يقابل عينه على من بيده باقي الثلث عوضا عما اعطاه واذا اوصى بكلي كمائة درهم من مالي مع عدم وجود الدراهم فالوجهان في الدين الغير المستغرق بل قولان في في الرياض مزاحمته للحبوة وفاقا للروضة وفي الجواهر عدم المزاحمة وسنده ما نظير ما تقدم هناك والاقوى الاول والنظر هنا ايضا في موضعين احدهما ان المحبو هل يختص باعيان الحبوة من غير ان يتحمل شيئا من المائة فلو تلف ما عدى الحبوة لاخذ الموصى له لا بل عليه من المائة بحسب النسبة الى حبوته الاقوى الثاني لان الوصية من الثلث ويخرج الثلث من الاصل وهو مع البناء على انتقال اعيان التركة الى الورثة يقتضي في نحو وصيته مائة درهم ولا درهم في التركة بتحمل كل وارث من المائة جزء بحسب النسبة الى نصيبه ومنهم المحبو بالنسبة الى حبوته ولا مخرج له الا دعوى انصراف ارادة الموصي للمائة مما عدى الحبوة التي هي سند الوجه الاول الذي اختاره في الجواهر وهي ممنوعة كما تسمعه في الجواب عما ننقله عن الجواهر الموضع الثاني ان للمحبو استحقاق اعيان الحبوة مع تحمله من المائة ما يصيبه بالنسبة الى حبوته ام لا بل الوصية بها مانعة من اختصاص المحبو الاقوى الاول المشهور هو الاول لانه مقتضى عموم دليل الحبوة ولا مانع سوى دعوى نظير ما تقدم في الدين الغير المستغرق من ان تعلق حق الموصى له ثابت بمجرد الموت بالتركة التي منها اعيان الحبوة وهو مانع من ثبوت حق اختصاص المحبو حين الموت الذي زمان ثبوت الاختصاص فاذا لم يثبت ح الدفع لا يثبته وفيها نظير ما سمعت من التخلص منه في الدين الغير المستغرق من ان الممنوع ح لو سلم فهو مراعى بدفع المحبو قدر ما يصيبه وعدمه لا منجزا مطلقا وقد افرط في الجواهر فلم يزاحم الحبوة بالوصية بالثلث ايضا قال اذا اوصى بثلث ماله فهل يخرج من اعيان الحبوة او يلحظ ثلثه من غيرها يحتمل الاول لاطلاق جواز الوصية بالثلث اذ الفرض شمول لفظ الوصية لذلك فهو كما لو صرح بارادة الثلث منها والحباء انما يزاحم الوارث لا الوصية والثاني حملا للوصية على الثلث من غيرها باعتبار ظهور وصيته في ارادة ثلثه من المال الذي له فيه ثلثه واما اعيان الحبوة فهي جميعها له كما هو مقتضى خبر سماعة فيكون له من ماله هذه الاعيان والثلث من غيرها وان حبي بها ولده الاكبر فلا ينصرف الوصية بالثلث الى ما يشمل الثلث منها وبذلك يفرق بين التصريح والاطلاق انتهى وقضيته كما هو صريح كلامه عدم مزاحمة الوصية بتمام الثلث ايضا للحبوة فضلا عن الوصية ببعضه كمائة درهم وغيرها قلت لا ينبغي التامل في ان الثلث الذي جعله الله للميت هو ثلث جميع ما يتركه من حبوة وغيرها للعموم ما صرح بان للانسان اذا مات ثلث ماله يضعه حيث يشاء فان ابد من عدم مزاحمة الوصية للحبوة ان لا ثلث فيها للميت اصلا منافاة له مع العموم واضحة ولذا لم يلتزم واحد بانه اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة لغير المحبو لا ينفذ على المحبو واذا شمله العموم فالمانع من خروج المائة درهم الموصى بها من الحبوة بحسب النسبة كما تخرج من غيرها من اعيان التركة الا ان يقال ان للموصي ذلك ان اراده وصرح به وكذا لو اوصى بعين لا يقوم بقيمتها ثلث ما عدى الحبوة كان هو قرينة ارادة الخروج منها كغيرها واما اذا اطلق و وفى ثلث غير الحبوة بقيمتها كان ظاهره ارادة خروجها من غير الحبوة كما ينبغي ان يحمل عليه ما سمعته من خروج الوصية بالثلث من غير الحبوة اي ان ظاهره ارادة ما عدى الحبوة وان كان لو صرح بالتعميم هنا كان له ذلك وح يطالب في المقامين بمنشاء الظهور والاظهر منعه لمساواة المالين من الحبوة وغيرها والوارثين من المحبو وغيره بالنسبة الى ذلك وما حكاه من افادة خبر سماعة ان للميت مالين قاصر عن كونه دليلا على هذا الاستظهار خصوصا لو قال اعطوه مائة درهم من مالي او اعطوه ثلث مالي فان الظاهر كل ما كان ماله مع انه يرد عليه ما اورده هو على نفسه من اقتضاء ما ادعاه فيما لو اوصى بثلث ماله انه لو اوصى بعين من اعيان الحبوة لغير المحبو ينفذ وصيته بها من غير الثلث لان الفرض كون الحبوة لم مع الثلث وما ايد به هنا وفي الدين الغير المستغرق من انه لو اثر مطلق الدين والوصية منع الحبوة مع عدم خلو الميت من منهما الا نادرا من الكفن ذا بما فلا نسلم حبوة مع انه مجرد استبعاد لا يصلح دليلا في الاحكام الشرعية ان كان المراد لا نسلم بوجه لا يتحمل المحبو بازاء الحبوة منها شيئا فلا استبعاد وان كان المراد لا يتصرف في عين حبوة الا باداء الثلثة فغير لازم كلية فيما عدى الدين وبالجملة الاقوى في مطلق الوصية احتسابها من مجموع التركة من اعيان الحبوة وغيرها وان مطلق الوصية لا ينافي استحقاق المحبو وان كان مرة يبقى على استحقاق نفس الاعيان المخصوصة مع التزامه بالنسبة كما اذا اوصى بمائة درهم مثلا او بعين من اعيان التركة فيختص فيها باعيان الحبوة ويلتزم باعطاء شيء من المائة درهم او من قيمة العين الموصى بها وتارة ينتقل

استحقاقه

استحقاقه الى القيمة كما اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة فيرجع بالزائد على ما يصيبه من قيمتها بالنسبة الى حبوته على باقي الورثة فهو كاحد الورثة يعامل في اعيان الحبوة مع الوصية كما يعامل في اعيان المحبو مع الوصية كما يعامل غيره منهم فكما لا يمنع الوصية من حق الورثة في ثلثي التركة كذلك من حق المحبو في الاعيان المخصوصة وقد اتضح وجهه مما سمعت في الدين المستغرق وغير المستغرق وهنا فرع هو انه اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة في حق واجب كما اذا اوصى بكفنه في ثوبه الذي كان يصلي فيه مثلا فيحتسب من اصل التركة على جميع الورثة لان الموصى به ح كالدين في خروجه من جميع التركة كما لو اوصى فيه بعين غيرها او لم يكن اوصى بعين خاص انه كان يستخرج ثم يحتسب من اصل التركة قبل الارث كالدين لكن شيخنا الشهيد ره في الرسالة استجود التفصيل بين ما اذا كان العين الموصى بها من غير اعيان الحبوة فيحتسب من اصل التركة وان كان من اعيان الحبوة فيحتسب من الثلث قال لان ما ينفذ من الاصل من اعيان التركة يفوت على جميع الورثة بخلاف عين الحبوة فانها مختصة باحد الوراث فاذا نفذت الوصية فيها واحتسبت من اصل التركة الذي هو مقتضى قاعدة كونها مصروفة في الحق الواجب فاتت عليه خاصة اذ الذي يقدر على الرجوع به الى الورثة فيما في ايديهم بدل ما اعطاه هو الذي يعطيه ثلثا الانه موزع على ما في ايديهم وبيد المحبو دون المدفوع كفنا مثلا فانه خارج من تقسيم الثلث والثلثين لانهما بعد خروج الحقوق الواجبة فاذا صادف خروجها من الحبوة بالايصاء النافذ فلا رجوع وهذا حيث انه اجحاف بالمحبو فلذا يحتسب من الثلث على خلاف قاعدته ليكون منه عاما من الجميع وفيه مع ان الضرر الوارد على وفق القواعد الشرعية غير ممنوع انه انما يدفع الضرر عن المحبو باحتساب عنه من الثلث ورد على الميت ضرورة انه اذا احتسب من الاصل كان ثلثه جميع ما عداه باقيا للميت واذا احتسب من الثلث انتقص بقدره ثلث الميت وليس الاول باولى من الثاني واما حق الرهانة فتحبير الكلام فيه انه اذا كان الميت قد رهن اعيان الحبوة او بعضها على دين في ذمته فحق المرتهن مقدم على المحبو فلا سلطنة له عليها الا بعد افتكاك الرهن ولا يجب على الورثة الفك للاصل فان المورث قد حصر حق استيفاء الدين في العين المرهونة ما دامت موجودة فما الذي يوجب على الوارث غير المحبو مع بقائها جعل الوفاء من غيرها نعم لو اداه متبرع مثلا او ابراه المدين اختص بها المحبو وكذا اذا فكها المحبو ملكها هو خاصة من بين الورثة وليس له الرجوع بشيء مما دفعه الى الورثة لانه بحكم المتبرع بالاداء من مال اخر ولو فكها الورثة من مالهم ففي اختصاص المحبو بعد انفكاكها وعدمه الوجهان المتقدمان في دفع الورثة الدين المستغرق للتركة مع اعيان الحبوة من مالهم غير التركة والاقوى التفصيل الذي قدمناه هناك هذا اخر ما وفقنا لاثباته في مسئلة الحبوة وقد تعودنا بتعطيل الدرس في شهر الله الاعظم رمضان المبارك في لياليها الى تنقيح مسئلة مخصوصة غيرها في البين قبل رمضان من مهمات المسائل الفقهية والتزمنا با باثباتها مستقصاة في رسالة مستقلة فنحمد الله سبحانه على التوفيق لاتمامها بهذه الدفعة في هذه المسئلة الشريفة وكانت هي خامسة الرسائل

واتفق تمامها الليلة الثامنة والعشرين

من الشهر المبارك سنة ١٢٩٠

على يد مؤلفها اقل

العباد علي ال

بحر

العلوم الطباطبائي عفي عنهما

زاده الله تعالى تشريفه

قد انطبع
هذا الكتاب
المستطاب الذي لم يكتب
مثله في عصر دولة سلطان الأعظم
الأكرم والخاقان الأمجد الأفخم مولى
ملوك العرب والعجم كهف الثقلين وخليفة الله في
بلاده وظله الظليل في مفارق عباده قامع الجبابرة وقاهر
القياصرة كاسر الأكاسرة القرم القمقام نقاوة ... طراز الآفاق و
قهرمان الماء والطين ناصر الدين المبين السلطان
السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان
بن الخاقان السلطان ناصر الدين شاه قاجار
وهو وقف على طلاب الساكنين
في النجف الأشرف

والكبراء المعارف

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

حرارت آن است .

وجه چهارم آنکه : ممکن است ساکنین عطارد و غیره و اهالی زحل وغیره بوسیلهٔ اغذیهٔ مبرده یا حاره و البسه و مساکن مناسب دفع حرارت و برودت از خود کنند . پس معلوم شد وجود حیوان در سیارات هیچ استبعادی ندارد نه در سیارات نزدیك بخورشید ونه در سیارات دور از ان ونه در سیارات متوسطه بطریق اولی . چون رشتهٔ مطلب خیلی طولانی و از وضع کتاب خارج شد ناچار بهمین جا باقوال متاخرین خاتمه داده بمراتب مزبوره قناعت جسته خلاصهٔ نتیجه را که (امکان وجود حیوان در سیارات) است اعلام داشته شروع میکنیم به نقل ظواهر شرعیه که بعقیدهٔ ما موافق با اراء متاخرین است .

« وجود سکنه در سیارات از اسلام » استفاده میشود

اما ظواهر اسلامي : دراین مسئله بسیاراست قسمتي ازان درمسئله تعدد ارضین (رجوع بمقالات ٤ و ۱۰ و ۱۱ و ١٤ تا ١٦) مرقوم شد و بقیه بشرح آتي است .

اول . در قرآن مجید ، آیهٔ .

« ومن آیاته خلق السموات والأرض وما بث فیهما من دابة (۱) »

(۱) آیهٔ مزبوره در سورهٔ شوری آیهٔ بیست ونهم است .
آخر آیه اینست : « وهو علی جمعهم اذا یشاء قدیر » در حقیقت این آیه معجزهٔ بزرگی است که درهیچ یك از کتب سماویه نظیری ندارد . با اینکه آیهٔ —

چنانکه در این شکل پیدا است .

شکل (۱۱) در نسبت مجموع سیارات به شمس (۱) .

از جهت فرط حرارت در قسمت اول و شدت برودت در قسمت دوم است ولی استبعاد مزبور را بچند وجه میتوان مرتفع ساخت .

وجوه مسکونیت کرات سماویه

وجه اول انکه : شدت حرارت و برودت مانع از این است که حیواني مثل ما (مزاجاً وطبعاً) دران ها وجود داشته باشد ولی مانع

(۱) حجم هر سیاره که نسبت به شمس معلوم گردید بعد آنهم از شمس بالنسبة معلوم خواهد شد مثلا بر شکل فوق حجم مشتری را نسبت به شمس ا گر یکصدم فرض کنیم بعد آن نیز بهمین نسبت معلوم میشود . (المقرر)